



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Il cosmo neo-sciamanico

Un'etnografia delle pratiche di crescita e guarigione spirituale

nei contesti New Age del Nord Italia

Relatore

Prof. Stefano Beggiora

Correlatrice

Prof.ssa Valentina Bonifacio

Laureando

Filippo Magnani

Matricola 865703

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

Introduzione	7
Premessa: temi e obiettivi della ricerca	7
Criticità, posizionamento e altre considerazioni.....	9
Gli interlocutori e i loro spazi.....	10
Metodologie della ricerca sul campo.....	14
Struttura del testo.....	16
Sciamanismo, religione, magia	19
1.1 Dallo sciamanismo al neo-sciamanismo	19
1.1.1 Studi preliminari.....	19
1.1.2 Il problema dei poteri magici: de Martino (1948)	23
1.1.3 L'efficacia simbolica: Lévi-Strauss (1949).....	26
1.1.4 Le tecniche arcaiche: Eliade (1951)	30
1.1.5 Esalen Institute, California: gli sciamani-antropologi.....	37
1.2 <i>Meat on the bones</i> : il mito moderno e la ricerca dell'anima	45
1.2.1 Lo sciamanismo essenziale di Michael Harner	45
1.2.2 Sciamanismo tradizionale, neo-sciamanismo e <i>core shamanism</i>	56
1.2.3 L'approccio New Age	61
1.2.4 Spiriti, anima, Natura: relazionarsi all'immateriale	66
1.2.5 Il retaggio di tutta l'umanità.....	74
Il Centro Studi per lo Sciamanesimo.....	79
2.1 Luoghi, spazi, persone e cose: il contesto	79
2.1.1 Il <i>core shamanism</i> in Italia e in Europa.....	79
2.1.2 L'offerta del CSS: tipi d'incontro.....	81
2.1.3 Il <i>field</i>	83
2.1.4 Il Cerchio: ospiti fissi, membri di lunga data, neofiti.....	85

2.1.5	I marshmallow e il cane Giorgio: spazio sacro, spazio profano ed elementi estranei ...	88
2.2	Teoria core shamanica.....	91
2.2.1	La realtà non ordinaria.....	91
2.2.2	Animale di Potere, Maestro Spirituale e spiriti compassionevoli.....	96
2.2.3	Spiriti ostili: le mosche, i <i>Voladores</i> e la natura delle malattie spirituali	102
2.2.4	Etichetta sciamanica	106
2.3	Sogno, viaggio, visione: il viaggio sciamanico	107
2.3.1	“Le tecniche dell’estasi”: accedere alla realtà non ordinaria.....	107
2.3.2	Il viaggio di guarigione	114
2.3.3	La Via del Sognare	119
2.4	Il lavoro sciamanico nella realtà ordinaria	125
2.4.1	Divinazione, passi magici, Cerimonia del Fuoco	125
2.4.2	Tamburi e sonagli, canti e danze	127
2.4.3	Sostanze e alterazione dello stato di coscienza	130
2.5	L’esperienza on-line	131
2.5.1	Problemi di connessione.....	131
2.5.2	Il sogno sbagliato.....	132
	Conclusioni.....	135
	La nostalgia del sacro	135
	Nella Casa di Ade.....	138
	Guarire le ferite dell’anima	142
	Una tradizione nuova.....	144
	Appendice.....	149
	Bibliografia.....	153
	Sitografia	161
	Ringraziamenti	163

*Vi sono più cose in cielo e in terra, Orazio,
di quante non ne sogni la tua filosofia.*

Amleto, Atto I, scena 5

Introduzione

Premessa: temi e obiettivi della ricerca

Questo lavoro si propone di affrontare, tramite la mia esperienza personale, il fenomeno del neo-sciamanismo così come esso si presenta in Nord Italia, nello specifico nella Provincia di Verona. Nel corso della ricerca ho avuto a che fare, oltre che con i “praticanti sciamanici”, anche con tutta una serie di elementi facenti parte della cosiddetta “realtà non ordinaria”: spiriti, mondi sottili, viaggi dell’anima. Quasi non sorprende che una delle primissime note di campo di questa ricerca, scritta frettolosamente poco prima di arrivare alla sede del Centro Studi per lo Sciamanesimo quando ancora stavo cercando di capire se questo potesse essere il giusto oggetto per una tesi magistrale, reciti così:

Per arrivare si deve passare per Via Possessione. Non ci volevo credere, mi sono fermato a fare una foto. Via Possessione è una stradina di campagna, che costeggia la ferrovia; c’è una casa colonica a fare angolo dove ho visto gente che lavorava. Non sembravano particolarmente posseduti. Meglio per loro, immagino.

Questo piccolo aneddoto rappresenta *in nuce* uno dei temi principali affrontati nel corso di questo elaborato. Sebbene l’aver percorso Via Possessione non abbia influenzato lo sviluppo successivo del lavoro di campo, è comunque stato un evento che mi ha colpito, una sincronicità tra il percorso che stavo per intraprendere e ciò che mi circondava in quel momento. La ricerca di un significato più profondo, di un legame spirituale tra l’agire dell’uomo e il mondo che lo circonda, è uno degli intenti centrali e più delicati riscontrati sul campo. Per quanto il tema della possessione non verrà trattato nel corso del lavoro presente, si tratta di uno degli elementi più diffusi e più studiati nel campo degli studi antropologici della religione, e in particolare dello sciamanismo. In altri contesti e in altri tempi si sarebbe potuto forse parlare di un segno; certo è che vedere il cartello sbilenco di Via Possessione mi ha strappato un sorriso.

Ça va sans dire, lo sciamanismo nelle sue varie forme è una delle pratiche più studiate e dibattute dalla disciplina antropologica fin dai suoi albori. La stragrande maggioranza degli studi d’argomento si concentra, giustamente, su quelle forme tradizionali di sciamanismo che ancora oggi sopravvivono – con maggiore o minore successo – presso le popolazioni definite spesso impropriamente “tribali”. Nei decenni scorsi si è tuttavia affermata con sempre maggior vigore una pratica spesso definita neo-sciamanismo, sciamanismo urbano, bianco o moderno:

questa pratica – è più corretto definirla un insieme di pratiche non necessariamente legate tra loro – si presenta come una ripresa di alcuni elementi dello sciamanesimo tradizionale riletti e rivitalizzati dalla cultura occidentale. Si tratta di una galassia eclettica e che contiene forme di spiritualità moderna la cui complessità ed eterogeneità sfida, per interesse etnografico, quella delle tradizioni indigene. Questo elaborato si pone il modesto obiettivo di offrire uno spaccato di una singola istanza di queste forme di pratica neo-sciamanica, attraverso una ricerca svolta presso l'associazione culturale Centro Studi per lo Sciamanesimo con sede nella Provincia di Verona. Ammetto di aver scoperto dell'esistenza del Centro per caso, mentre mi documentavo circa la presenza di gruppi di praticanti neo-sciamanici in Italia. L'interesse per le modalità con cui lo sciamanesimo e altre forme di spiritualità tradizionale indigena sono entrati a far parte dell'immaginario occidentale, venendo reinterpretati e riutilizzati dalla nostra cultura, è nato già ai tempi della mia laurea triennale in Arte e Cultura dell'America Indigena. Il corso seguito presso Ca' Foscari in Etnografia dello Sciamanesimo ha contribuito notevolmente a instradare questo interesse verso la direzione seguita in questo testo. La relativa vicinanza del Centro Studi per lo Sciamanesimo nonché il suo legame diretto con la più grande e internazionale *Foundation for Shamanic Studies* – l'associazione, fondata dall'antropologo americano Michael Harner, che si occupa della diffusione a livello globale della principale metodologia neo-sciamanica al mondo, il *core shamanism* – hanno attirato la mia attenzione, concorrendo alla mia decisione di approcciare il Centro per informazioni.

La partecipazione alle attività del Centro Studi per lo Sciamanesimo ha non solo permesso di rispondere ad alcuni degli interrogativi circa il ruolo del fenomeno sciamanico nella società occidentale odierna, ma ha anche notevolmente ampliato il panorama della ricerca stessa, portando all'inclusione di elementi – e alla formulazione di domande – che inizialmente non si erano presi in considerazione. Il primo e principale obiettivo della ricerca esposta nelle pagine successive è analizzare cosa accade quando una pratica così complessa come lo sciamanesimo è inserita all'interno di un contesto così differente da quello originario come può esserlo il panorama socioculturale dell'Occidente. Cosa resta e cosa, invece, si perde? Che rapporti di potere si creano tra coloro per i quali queste pratiche sono espressione diretta di tradizioni e comportamenti culturalmente connotati e i “fruitori” che invece vogliono inserire tali elementi nella propria vita pur essendone estranei? Perché qualcuno nato e cresciuto in Nord Italia sente il bisogno di avvicinarsi a tradizioni così lontane e diverse? E infine, una metodologia come il *core shamanism* che ruolo ricopre nel più ampio panorama del *revival* spirituale e religioso da cui sono emerse innumerevoli nuovi fenomeni di cui l'antropologia delle religioni ha il dovere di occuparsi? Non si pretende di aver dato una risposta esaustiva a tutti questi interrogativi. Ciò

che invece si spera di avere ottenuto è una descrizione fedele delle modalità, delle costruzioni e dei bisogni che si intrecciano nel fenomeno neo-sciamanico.

Criticità, posizionamento e altre considerazioni

Paradossalmente, una delle principali criticità riscontrate durante la ricerca è stata causata dall'estrema accessibilità del contesto studiato. Non solo perché, trovandosi a poche ore di auto da casa mia potevo “entrare” e “uscire” dal campo senza isolarmi rispetto alla mia vita di tutti i giorni, ma anche perché ciò ha comportato che mi trovassi di fronte a interlocutori che, per la quasi totalità del loro modo di fare e pensare, mi erano assolutamente affini. Un'affermazione simile può risultare culturalista, ma sin dall'inizio del mio percorso di studi l'idea che il fare ricerca in un campo geograficamente e culturalmente lontano faccia parte della deontologia propria della disciplina antropologica è stata una presenza costante.

Inoltre, l'idea di vivere uno “shock culturale” al momento dell'ingresso sul campo può sicuramente aiutare l'etnografo a focalizzarsi su ciò che deve studiare. Ciò che è più differente, dopo tutto, risalta maggiormente agli occhi. Diversi autori hanno inoltre descritto le difficoltà con cui l'etnografo si trova ad avere a che fare nel momento in cui egli stesso è il nativo del proprio campo. È stato dunque con un misto di timore e senso di colpa che mi sono avvicinato all'idea di fare ricerca a poche decine di chilometri dalla mia abitazione, in mezzo a persone che, per la maggior parte, avrei potuto incontrare per la strada senza battere ciglio. In tal senso, il mio approccio iniziale è stato un punto da affrontare. Non nascondo che nelle prime fasi della ricerca il mio atteggiamento fosse, se non di scetticismo, quanto meno di cautela. L'idea che le tradizioni, le pratiche e le credenze proprie di popolazioni lontane – popolazioni che nella cultura e nella narrazione popolare spesso sono romanticamente rappresentate come “esotiche” e “misteriose” – possano essere rilette e riprodotte nell'ambiente “pulito” di un agriturismo veneto, mi sembrava inizialmente un tradimento del concetto stesso di spiritualità; tale atteggiamento non era altro, in realtà, che una posizione di etnocentrismo mascherato da considerazione per il particolarismo culturale. È stato dunque fondamentale il ricordare a me stesso che il mio compito non era né quello di giudicare né quello di imitare, ma semplicemente quello di comprendere.

Da ultimo, un'ulteriore problematica è stata il fatto che il campo fosse limitato nel tempo; le attività del Centro Studi per lo Sciamanesimo hanno un inizio e una fine ben precisa e prima e dopo il campo, di fatto, non esiste. Questa saltuarietà ha comportato che passassero settimane tra un momento di osservazione partecipante e il successivo, settimane in cui la ricerca di campo

era in uno stato di sospensione. A ciò si aggiunge che la partecipazione ai vari incontri fosse legata a un contributo economico, fatto che – per quanto nel caso dei seminari mi sia stato gentilmente concesso uno “sconto studenti” – mi ha comunque impedito di partecipare a tutti gli incontri che si sono svolti nel periodo della ricerca.

Gli interlocutori e i loro spazi

Perno imprescindibile della ricerca sono ovviamente state le persone con le quali ho avuto modo di interagire e che hanno condiviso il loro percorso – e guidato il mio – nella realtà del fenomeno neo-sciamanico. Ci sono quattro interlocutori che considero “principali”, poiché sono quelli con i quali ho avuto più rapporti e ai quali ho potuto porre più interrogativi: Nello, Dory, Gian e Teo. Pur avendo avuto da loro il permesso di riportare nomi e informazioni, mi riferirò a loro unicamente attraverso nomi o soprannomi così come li ho usati per interagire con essi; questo sia per non esporre inutili informazioni personali che per rappresentare al meglio il rapporto personale con loro. Di seguito, una rapida presentazione.

Nello è un uomo sulla cinquantina, originario del veronese. È l'istruttore dei corsi di *core shamanism* che ho frequentato e socio fondatore del Centro Studi per lo Sciamanesimo, ed è pertanto la persona con la quale ho un contatto più costante per tutta la durata della ricerca. Ingegnere di formazione, mi racconta che già da giovane si avvicina al mondo della psichedelia. Il vero “incontro” con la realtà non ordinaria avviene in concomitanza della malattia del fratello – su cui non scende nei dettagli – che lo porta a interrogarsi sulla natura della spiritualità e dei mondi invisibili. Il suo percorso inizia con la pratica del *reiki* e successivamente si avvicina allo sciamanesimo e agli insegnamenti di Michael Harner, Carlos Castaneda e Sandra Ingerman. È un insegnante di *core shamanism* accreditato dalla Foundation for Shamanic Studies e nel 2001 fonda il Centro Studi per lo Sciamanesimo, attraverso il quale contribuisce a portare in Italia il *core shamanism*. Prendo per la prima volta contatto con lui tramite e-mail il 6 febbraio 2019. Durante questo breve scambio, mi informo sulla possibilità di avere delucidazioni sul Centro e sulle sue attività e ci organizziamo per un incontro il giorno 13 febbraio alle ore 17. Questo incontro, che si svolge nel salotto della casa di Nello, è molto breve – circa mezz'ora, un tempo più breve rispetto a quello che impiego per raggiungere la sede del Centro da casa mia – ma Nello è cordiale e mi fornisce tutti i chiarimenti di cui ho bisogno. Gli spiego che sto svolgendo una ricerca universitaria e, dopo avermi fatto diverse domande circa il lavoro che intendo svolgere e il perché – si dimostra positivamente sorpreso quando gli dico che a Ca' Foscari c'è un corso di Etnografia dello Sciamanesimo – mi dice che sono il benvenuto agli incontri del

Centro e mi fornisce i dettagli circa i seminari in programma per le settimane successive. Mi dice anche che, sebbene lui potrebbe spiegarmi nel dettaglio in cosa consistano gli incontri del Centro, la partecipazione diretta è il modo migliore per capire. Anche se non me ne rendo conto subito, più avanti durante l'esperienza etnografica capirò il perché di questo atteggiamento. Nel corso della ricerca il rapporto con Nello non si fa mai particolarmente profondo ma resta sempre estremamente cordiale, probabilmente perché entrambi condividiamo questo aspetto del nostro carattere. Ciononostante, Nello è sempre disponibile a darmi informazioni e chiarimenti; non è nemmeno da sottovalutare il fatto che mi abbia ospitato in casa sua per due notti quando, a causa di un equivoco, non sono riuscito a trovare una sistemazione per il weekend del 4-6 ottobre, quando si teneva il seminario "La Via del Sognare".

Dory è una donna di quarant'anni, anch'essa originaria del veronese. La incontro durante un Cerchio, il 22 settembre 2019, quando mi ritrovo per caso a lavorare in coppia insieme a lei. Oltre a essere una persona fin da subito molto espansiva – senza tuttavia essere mai invadente – Dory mi colpisce immediatamente per la passione, la sensibilità e la serietà con cui tratta il lavoro sciamanico, essendo allo stesso tempo estremamente umile e "con i piedi per terra". Dory mi racconta di essersi avvicinata allo sciamanismo per caso; frequentando un corso di yoga entra in contatto con alcune persone che praticano cerimonie sciamaniche e con un guaritore argentino e, nelle sue parole, le si «apre un mondo davanti». Successivamente scopre il Centro Studi per lo Sciamanesimo e dopo aver frequentato il seminario di base, segue il corso di formazione biennale, durante il quale conosce il suo futuro marito Teo. Lo sciamanesimo ha cambiato molto la vita di Dory: oltre all'incontro con Teo, l'ha portata ad abbandonare il proprio percorso di studio e lavorativo precedente e a studiare psicologia; inoltre, le ha permesso di affrontare e iniziare a risolvere alcune questioni familiari che mi riferisce essere sempre state un grande problema nella sua vita. Purtroppo, non ho occasione di incontrarla nuovamente al Centro Studi per lo Sciamanesimo – avendo un lavoro e una figlia piccola non riesce a essere presente con costanza – ma quando mi accordo con lei per un'intervista, non solo Dory coinvolge anche Teo e Gian, ma mi invita anche direttamente a cena a casa sua, così che si possa dialogare in tranquillità.

Gian è un amico di Dory, anch'egli parte di un "circolo" ristretto – comprendente Dory e Teo e altre persone che non ho conosciuto – di persone che hanno partecipato allo stesso corso biennale e sono poi rimaste in contatto. Conosco Gian, un uomo sulla quarantina originario della Lombardia, nella stessa occasione in cui conosco Dory. Fin da subito è aperto e interessato a quello che sto facendo e si rende disponibile a diventare interlocutore. Il suo punto di vista è particolare, poiché Gian si concentra molto più su di uno sciamanesimo "tolteca" di matrice

castanediana, incentrato sul lavoro detto di “insognazione” – ovvero il lavoro sul sogno come principale e più “vero” modo di operare sciamanicamente, contrapposto all’attività di veglia finalizzata unicamente al recupero delle energie spese durante il sogno – e su di una visione “predatoria” dello sciamanismo, secondo la quale l’energia spirituale è una risorsa limitata ed esiste una vera e propria catena alimentare energetica in cui ognuno, sciamano o no, spirito o uomo, è predatore o preda. Nonostante la “ferocia” di questa visione dello sciamanismo, Gian è una persona assolutamente affabile e di buona compagnia, con la quale ho discusso molto piacevolmente tanto di sciamanismo quanto del più e del meno.

Per stessa definizione di Dory, Teo è il “teorico” del gruppo. Se Gian è il più interessato al lato esperienziale e diretto dello sciamanismo, Teo sembra essere quello che più di tutti si interessa delle tradizioni, dei contesti e di tutto il lato conoscitivo, non solo dello sciamanismo ma più in generale dell’ambiente spirituale ed esoterico. Conosco Teo direttamente a casa sua quando mi presento per la cena e l’intervista, quindi senza un incontro precedente come invece è il caso con Dory e Gian e purtroppo abbiamo modo di parlare direttamente soltanto a tavola; questo perché prima e dopo Teo si preoccupava di preparare la cena e gestire la bambina. Tuttavia, partecipa indirettamente all’intervista di Dory, intervenendo occasionalmente. Come la moglie, anche Teo si avvicina allo sciamanismo attraverso pratiche collaterali.

Oltre a questi quattro, nel corso della ricerca si sono poi avvicinati tutta una serie di interlocutori “di contorno” – termine che non vuole ovviamente in nessun modo sminuire le singole persone o le loro esperienze, ma semplicemente indicare che il loro contributo alla presente ricerca è stato limitato, per quanto essenziale – ovvero i numerosi partecipanti agli incontri a cui ho preso parte. Di seguito si considerano brevemente alcuni di loro, tenendo però presente che le informazioni ricavate dall’interazione con loro sono state per lo più indirette – provenendo ad esempio dai momenti di condivisione nel corso degli incontri – o moderatamente contestualizzabili – venendo invece da momenti di discussione collettivi o informali, come ad esempio i pasti o i lavori in gruppo durante i seminari. Anche per questo, i loro nomi sono stati sostituiti da pseudonimi, così da non correre il rischio di esporli senza il loro consenso e ledere accidentalmente la loro privacy. Rita e Annamaria sono, oltre a Nello, le due persone la cui presenza è stata più costante negli incontri a cui ho partecipato. Rita è una dei soci principali del Centro Studi per lo Sciamanesimo e partecipa alla maggior parte degli incontri – seminari e Cerchi Sciamanici – nel ruolo di assistente di Nello, suonando il tamburo insieme a lui per facilitare il viaggio sciamanico, praticando la benedizione dello spazio sacro e dei partecipanti (si veda la sezione 2) e aiutando nell’organizzazione degli incontri e delle attività del Centro. Annamaria è una donna di mezza età, molto attiva nel Centro Studi per lo Sciamanesimo;

partecipa agli incontri da molti anni – durante il seminario “La Via del Sognare” afferma che sia la terza volta che segue il ciclo completo – e anche a molte delle attività straordinarie organizzate dal Centro – come, ad esempio, alcuni viaggi in Sud America o incontri con guaritori nativi – oltre a intervenire molto spesso fornendo le sue considerazioni su quanto viene condiviso o ciò che Nello sta spiegando. Occasionalmente aiuta Nello e Rita con la contabilità del Centro. Agata, Stefano e Carmen sono partecipanti di diverso *background* e posizionamento che hanno preso parte agli incontri e con cui ho lavorato in coppia nel corso di alcuni momenti. Agata era presente al seminario di base, è un’impiegata sui quaranta con un figlio, partecipa per la prima volta a un seminario del Centro Studi per lo Sciamanesimo ma non è alla sua prima esperienza di *core shamanism*. Stefano e Carmen partecipano invece al seminario “La Via del Sognare”; mentre Stefano sembra essere un neofita di questo ambito, Carmen – che è una donna di quasi settant’anni, per quanto non li dimostri – afferma di essere fin da giovane in contatto con il mondo degli spiriti e di basarsi, per la comprensione delle proprie esperienze, tanto sullo sciamanesimo quanto sulla mistica cristiana. Per finire, Paolo, Cinzia, Giovanna, Giancarlo, Franco, Tiziana e Rossana sono tutte persone che hanno partecipato al seminario di base ma con cui non ho avuto interazioni significative. Riporto i loro nomi in quanto saranno brevemente citati nella sezione 2 in relazione alla prima esperienza di viaggio sciamanico svolta dal gruppo durante il seminario di base.

La ricerca si è svolta quasi per intero nella Provincia di Verona, dove il Centro Studi per lo Sciamanesimo ha la sua sede. Tale sede – che corrisponde alla casa di Nello – e gli spazi circostanti sono il luogo principale in cui si sono svolti gli incontri e le attività a cui ho preso parte. Questi luoghi sono descritti per esteso nella sezione 2, ma, oltre alla già citata casa di Nello, comprendono un boschetto retrostante la stessa, un agriturismo vicino convenzionato con il Centro e in cui si è svolto il seminario di base e – indirettamente – il B&B in cui ho soggiornato per quel weekend. Ho poi intervistato Dory, Teo e Gian a casa dei primi due, locata a sua volta nel veronese; infine, per quanto non sia un “luogo” vero e proprio, sia l’intervista a Nello che i Cerchi Sciamanici del 19 aprile e del 10 maggio 2020 si sono svolti nello spazio digitale delle piattaforme Zoom e WhatsApp, a causa del lockdown imposto dalla pandemia da COVID-19 tutt’ora in corso.

Data la natura dell’argomento, gli interlocutori e luoghi potrebbero in realtà essere divisi in due categorie: gli interlocutori e i luoghi ordinari – quelli sopra descritti, ovvero i partecipanti agli incontri del Centro e i luoghi in cui essi si sono fisicamente svolti – e gli interlocutori e i luoghi non ordinari – cioè le entità incontrate e i luoghi visitati nel corso dei viaggi sciamanici. Per motivi facilmente intuibili, tanto pratici quanto deontologici, la trattazione si concentrerà

sulla componente ordinaria, senza per questo tralasciare il ruolo di quella non ordinaria: non solo vi è infatti un valore narrativo e simbolico in quanto avviene nella realtà sottile che si visita e di cui si parla nel corso degli incontri, ma ignorare tale aspetto della ricerca tradirebbe i suoi stessi obiettivi.

Metodologie della ricerca sul campo

In primo luogo, si è svolto un lavoro di osservazione partecipante ad alcuni degli incontri del Centro Studi per lo Sciamanesimo. Nello specifico ho preso parte a due seminari – il seminario di base “La Via dello Sciamano” del 23-24 febbraio 2019 e il seminario avanzato “La Via del Sognare” del 4-5-6 ottobre 2019 – e 5 incontri brevi, detti Cerchi Sciamanici – il 5 maggio, il 22 giugno, e il 22 ottobre 2019 e il 19 aprile e il 10 maggio 2020 – durante i quali ho avuto la possibilità di osservare e ascoltare come il *core shamanism* viene spiegato e le modalità con quali l’istruttore tenta di “fare breccia” nel razionalismo tipico della società occidentale e di spiegare le premesse e le tecniche dell’esperienza sciamanica. Inoltre, la partecipazione agli incontri mi ha permesso di provare in prima persona a svolgere alcuni viaggi sciamanici con il metodo harneriano, così da avere un’esperienza diretta – espressione che si vedrà essere di estrema importanza nel contesto neo-sciamanico – di quali possono essere le criticità e i punti di forza di questo tipo di metodologia esperienziale.

L’organizzatore e facilitatore degli incontri, Nello, è fin dall’inizio stato al corrente del mio obiettivo nel partecipare agli incontri. Nel corso del primo a cui ho partecipato, il seminario di base, è stato lui stesso, durante la presentazione, a dire a tutti i presenti che ero uno studente di antropologia impegnato in una ricerca e che nel caso, se avessero voluto, avrebbero potuto aiutarmi con tale lavoro. Nello è quindi stato una sorta di *gatekeeper*; il suo ruolo in tal senso ha “esposto” la mia posizione come ricercatore piuttosto che come partecipante “normale” e potrebbe aver alterato parzialmente il modo con cui gli altri partecipanti si sono relazionati a me; chiaramente, per correttezza deontologica nei confronti dei miei futuri interlocutori, non avevo alcuna intenzione di tenere “segreta” la mia ricerca, pertanto il risultato principale della presentazione di Nello è stato di legittimare la mia posizione.

Attraverso la partecipazione a questi incontri ho avuto modo di osservare come si svolge una seduta di *core shamanism*, come esso viene insegnato, con che modalità sono espressi i concetti più articolati e la risposta a essi dei partecipanti, il clima generale; ho poi avuto modo di fare esperienza diretta della modalità di viaggio sciamanico proposta dal *core shamanism*, e di confrontarla con quanto riportato nella letteratura, sia in riferimento allo sciamanesimo

tradizionale che al *core shamanism* come riportato da altri autori. Si è anche avuto modo di osservare la composizione del panorama delle persone che partecipano a questi incontri, sia a quelli di base che a quelli avanzati, e di registrare la pluralità di *background* culturali, individuali e professionali dei partecipanti. In concomitanza con l'osservazione partecipante, nel corso degli incontri si è avuto modo di interagire con gli altri partecipanti, condividendo riflessioni e aspettative su quanto stava avvenendo. Nel corso degli incontri ho avuto modo di prendere copiose note, poiché tale attività era incoraggiata per tutti i partecipanti, cosa che mi ha permesso di scrivere sul mio diario senza che la cosa risultasse fuori luogo.

La partecipazione diretta agli incontri è stata la principale metodologia per la raccolta di dati nel corso della ricerca; gli incontri si siano svolti a cadenza irregolare e purtroppo non si è avuto modo di partecipare a un ciclo completo di seminari, per una serie di problematiche oggettive: l'alto numero di seminari proposti avrebbe esteso la ricerca nel tempo e comportato una spesa considerevole; a questo si sono aggiunte difficoltà personali sulle quali non è necessario soffermarsi in questa sede ma che hanno pesato sulle decisioni prese nel gestire i tempi e i modi della ricerca. Dagli incontri a cui ho partecipato è comunque emersa una mole sostanziale di dati che, sebbene non possano rappresentare un panorama completo, offrono comunque uno spaccato eterogeneo dal quale si possono trarre conclusioni significative per quanto riguarda lo sviluppo del neo-sciamanismo in Italia, in particolare mettendo a confronto con quanto emerge dalla letteratura riferita a simili ricerche.

L'osservazione partecipante degli incontri è poi stata coadiuvata da una serie di interviste qualitative, che ho a posteriori diviso in "formali" e "informali". Le interviste cosiddette formali – ovverosia programmate nei tempi e nei luoghi e basate su una serie di punti attraverso i quali ho parzialmente diretto il dialogo con i miei interlocutori – sono state tre. Le prime due, l'intervista a Dory e quella a Gian, si sono svolte nel corso della stessa serata – il 20 novembre 2019 – nel corso di una cena a casa di Dory e Teo. Entrambe sono state registrate sul mio cellulare, previo consenso con gli interlocutori. La terza intervista formale è stata fatta a Nello il 18 maggio 2020; trovandosi, come già accennato, in lockdown a causa della pandemia da COVID-19, l'intervista si è svolta per via telematica. Originariamente io e Nello avremmo dovuto sentirci sulla piattaforma Zoom, cosa che mi avrebbe permesso di registrare l'intervista; purtroppo, a causa di problemi di connessione, siamo stati costretti a ripiegare su una videochiamata tramite WhatsApp; non potendo quindi registrare la chiamata ho dovuto limitarmi a prendere numerosi appunti, cosa che mi ha costretto a dividere la mia attenzione tra essi e il mio interlocutore. Sebbene, come accennato, mi fossi appuntato alcune questioni sulle quali "dirigere" la mia conversazione con gli interlocutori, ho preferito non creare un vero e

proprio questionario e lasciare che la conversazione scorresse libera, toccando gli argomenti che più premevano ai miei interlocutori e approfondendo quanto emergeva direttamente, piuttosto che interrompere il flusso del discorso con delle domande potenzialmente estranee al contesto. In particolare, con Dory e Gian la conversazione è stata assai aperta ed entrambi si sono rivelati loquaci e genuinamente interessati.

Oltre a queste interviste definite formali, ci sono poi state una serie di interviste informali, ovvero dialoghi, domande e “chiacchierate” con diversi partecipanti ai seminari o agli altri incontri. Digni di nota in questo senso sono i diversi dialoghi con Nello e con la sua assistente Rita, il primo incontro con Dory e Gian al Cerchio Sciamanico del 22 settembre – durante il quale entrambi si dimostrano estremamente interessati alla mia ricerca, tanto che Dory la descrive a Gian come «la tesi che volevamo fare noi» e si offrono in prima persona come interlocutori – e la partecipazione di Teo – costante per quanto non formalizzata, in quanto in quel momento si stava occupando della cena e della figlia – ai diversi discorsi nel corso della cena a casa sua e di Dory, oltre che numerosi altri “incontri” con i partecipanti di cui sopra, da cui ho potuto comprendere i sentimenti e le motivazioni con cui alcuni di loro si sono approcciati agli incontri del Centro Studi per lo Sciamanesimo.

Struttura del testo

L’elaborato è diviso in due parti principali. La prima sezione, intitolata *Sciamanismo, religione e magia*, ha l’obiettivo di delineare una breve ma il più completa possibile panoramica dello stato dell’arte circa gli studi accademici sui fenomeni sciamanici e neo-sciamanici, nonché di fornire le basi per la contestualizzazione teorica di quanto verrà esposto circa la ricerca sul campo. Nel capitolo 1.1, “Dallo sciamanismo al neo-sciamanismo”, si ripercorre la storia degli studi sciamanici in Occidente, dai primi contatti tra l’Europa e i popoli a tradizione sciamanica, passando per l’interesse della disciplina antropologica, fino alla popolarizzazione e alla rilettura del fenomeno che hanno portato allo sviluppo delle correnti neo-sciamaniche. Nel capitolo ci si soffermerà su alcuni autori, in particolare Ernesto de Martino, Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade, il cui contributo è stato fondamentale per la struttura degli studi sciamanici, del neo-sciamanismo e del presente lavoro. Nel capitolo 1.2, “*Meat on the bones*: il mito moderno e la ricerca dell’anima”, si intende analizzare più in profondità la proposta fatta dall’antropologo americano Michael Harner di uno “sciamanismo essenziale” (*core shamanism*), praticabile con poco sforzo anche da un pubblico occidentale, e la contestualizzazione di tale metodologia nel complesso dibattito tra i movimenti New Age, gli sciamanismi tradizionali e l’ombra sempre

presente dell'imperialismo culturale. Ci si interrogherà sulle molte domande che questa pratica impone allo studioso di sciamanismo e, analizzando le risposte date da alcuni autori, si cercherà di ricostruire un percorso disciplinare che possa permettere l'analisi del fenomeno.

La seconda sezione del testo, intitolata *Il Centro Studi per lo Sciamanesimo*, si concentra sull'esposizione della mia ricerca di campo e dei vari aspetti, pratici, teorici e sociali, che hanno caratterizzato la mia esperienza del fenomeno neo-sciamanico. Il capitolo 2.1, "Luoghi, spazi, persone e cose: il contesto", espone per l'appunto il contesto della ricerca: le caratteristiche del Centro Studi per lo Sciamanesimo e le modalità, i luoghi e i partecipanti agli incontri. Il capitolo 2.2, "Teoria core shamanica", approfondisce la visione cosmologica descritta da Harner così come viene spiegata e utilizzata nel contesto del Centro, soffermandosi sulla natura della realtà non ordinaria e sul ruolo delle entità spirituali che la popolano, oltre che sulle modalità con cui il praticante sciamanico è portato a interagire con esse. Il capitolo 2.3, "Sogno, viaggio, visione: il viaggio sciamanico", esplora come viene affrontata la pratica del viaggio sciamanico nella realtà non ordinaria durante gli incontri del Centro, le varie modalità con cui esso viene esperito e descritto e gli obiettivi con i quali lo si svolge. Il capitolo 2.4, "Il lavoro sciamanico nella realtà ordinaria", prende in considerazione tutte quelle attività che circondano e completano l'esperienza del viaggio sciamanico vero e proprio. Per finire, il capitolo 2.5, "L'esperienza online", riporta brevemente alcuni esempi di come l'attuale crisi sanitaria abbia influenzato lo svolgimento degli incontri del Centro Studi per lo Sciamanesimo.

Chiudono il lavoro le *Conclusioni*, in cui si esprimono le ultime considerazioni su quanto emerso nel corso dello stesso e si riconsiderano alcuni dei quesiti iniziali in rapporto al lavoro svolto e una *Appendice* finale, nella quale sono riportati alcuni estratti della mia personale esperienza del viaggio sciamanico che, pur non avendo un peso diretto nell'elaborazione di quanto descritto nei capitoli precedenti, hanno cionondimeno rilevanza narrativa come punto di vista diretto sulla realtà non ordinaria postulata dal *core shamanism*.

Sezione 1

Sciamanismo, religione, magia

1.1 Dallo sciamanismo al neo-sciamanismo

1.1.1 Studi preliminari

“Sciavano” e “sciamanismo” sono termini divenuti ormai d’uso comune anche al di fuori dell’ambito dello studio delle religioni o della ricerca etnografica. Tuttavia, ciò che si intende oggi con questi termini è un ampio spettro di significati, solo alcuni dei quali possono essere rintracciati fino all’origine del termine. Per questo motivo, nell’ambiente accademico vi è una sostanziale divisione tra chi ritiene che la definizione di sciamanismo andrebbe in qualche modo ristretta e chi invece sostiene un approccio più generalizzante dell’uso del termine. Gli studiosi che sostengono la prima posizione tendono a rifarsi al *locus classicus* dello sciamanismo, riconosciuto come l’area artica eurasiatica. Altri, che preferiscono invece ampliare il campo di ricerca dello sciamanesimo, lo fanno solitamente riconoscendo nello sciamanismo un insieme di pratiche accomunate da simili modalità (comportamento estatico, padronanza degli spiriti, ecc.), indipendentemente dal luogo d’origine; una specifica corrente – di cui lo storico delle religioni Mircea Eliade è un importante esponente – identifica nello sciamanismo una sorta di “religione ancestrale” dell’umanità intera, comprendendo pertanto nella definizione tradizioni anche molto lontane nel tempo e nello spazio da quelle dell’area artica. Non si tratta tuttavia di un rigido dualismo di visioni, ma di un dibattito aperto e ricco di sfumature (Bowie, 2000:191-194). Per ovviare al rischio di restare impigliati in questa rete di significati e perdere di vista il proprio oggetto di studio, alcuni autori preferiscono utilizzare il termine plurale “sciamanismi”, coniato da David Holmberg (1983). In tal modo si vuole indicare la particolarità delle singole espressioni culturalmente definite del fenomeno, pur limitandosi a studiarne una singola istanza anziché concentrarsi su di una questione generale (DuBois, 2011:102).

Vi è poi un’ulteriore linea di separazione tra lo “sciamanismo” così come inteso e discusso dalla comunità scientifica e le modalità con cui la parola è invece usata negli ambienti “laici” della cultura popolare; questa linea è tuttavia sfocata in più punti, come si avrà modo di argomentare più avanti. Tatiana Bužeková analizza come il termine abbia mutato il proprio significato anche a causa di una transizione dello studio da una prospettiva etica a una emica e come questo cambiamento abbia reso lo sciamanismo un insieme di rappresentazioni basate in

buona parte sulla stessa letteratura antropologica, piuttosto che una categoria analitica oggettiva univoca (Bužeková, 2010). Una delle conseguenze di ciò è stata l'elevazione dello sciamanismo a strada per la salvezza spirituale dell'Occidente; poiché tale interpretazione è frutto di un articolato processo di costruzione del significato, si ritiene necessario ripercorrere il percorso degli studi sciamanici, soffermandosi sui momenti più significativi per tale costruzione.

Si potrebbe dire che gli studi sciamanici siano più vecchi dell'antropologia stessa. Se la "scoperta" dello sciamanismo avviene, come noto, sul finire del XVII secolo, l'attestazione di fenomeni magico-religiosi che possono essere ricondotti a una (posteriore) definizione di sciamanismo è decisamente precedente; risale infatti fino alle prime fasi tardo-medievali di contatto commerciale tra l'Europa cristiana e l'estremo Oriente (Botta, 2019). Ripercorrere in poche pagine l'intera storia della visione europea dei fenomeni sciamanici e delle riflessioni su di essi sarebbe impossibile e riduttivo. Si preferisce dunque fornire una breve, e per forza di cose non esaustiva, panoramica degli studi sullo sciamanismo fino alla metà del Novecento, per poi concentrarsi su quei filoni che hanno condotto allo sviluppo e alla diffusione del fenomeno del neo-sciamanismo. L'antropologa francese Roberte Hamayon ha diviso i passati 300 anni di interpretazione occidentale dello sciamanismo in tre periodi: demonizzazione (*devilization*), medicalizzazione (*medicalization*) e idealizzazione (*idealization*) (1998:179-181, in Stuckrad, 2002:773). Sebbene, come nota Stuckrad, una divisione così netta rischi di oscurare in parte l'ambiguità che il pensiero europeo ha avuto fin dall'inizio nei confronti dello sciamanismo e il fatto che la prospettiva è molto più fluida – ad esempio, questa tripartizione ignora il fascino romantico che la figura dello sciamano inizia a esercitare sugli intellettuali europei già dal Settecento – è comunque possibile utilizzare la traccia di Hamayon per individuare i paradigmi dominanti e il modo in cui la percezione dello sciamanismo è cambiata nei secoli.

Tutta la prima fase di contatto tra l'Europa e lo sciamanismo è dominata da una visione teologica; i racconti e le testimonianze di viaggiatori, commercianti, soldati e missionari che si spingono a Oriente sono letti in ottica cristiana, per cui le pratiche e le tradizioni dei popoli dell'Artico, della Siberia e della Mongolia sono spesso interpretate come demoniache. Queste attestazioni sono troppo numerose e troppo varie per poterle riportare in questa sede, ma si desidera comunque citarne alcune che risultano essere particolarmente significative. Nel 1673 viene pubblicato *Lapponia*, il risultato di una ricerca sulla popolazione dei Sami svolta per conto della Corona svedese da Johannes Schefferus, professore tedesco dell'Università di Uppsala. La trattazione, che ebbe un estremo impatto sull'ambiente scientifico europeo, dipingeva le tradizioni sciamaniche dei Sami come di chiara origine diabolica ed ebbe il preciso scopo di mostrare l'avversione della monarchia nei confronti di tutte le forme di stregoneria

(DuBois, 2009:26). Ancora più importanti sono i resoconti dei mercanti Eberhard Isbrand Ides, danese, e Adam Brand, tedesco, i quali presero parte a un'ambasciata inviata dallo zar Pietro il Grande presso l'Imperatore cinese tra il 1692 e il 1695, in qualità rispettivamente di capitano e segretario della missione. Le relazioni di entrambi riportano come la delegazione abbia avuto numerosi contatti con popolazioni che praticavano forme di sciamanismo, come i Tungusi, e che Ides definisce "idolatri" e ispirati da Satana; gli scritti di Brand contengono poi il primo utilizzo del termine "sciamano" come sinonimo di "prete" o "mago" (Botta, 2019:50). Di poco successiva (1705) è la seconda edizione dell'opera del diplomatico e scrittore olandese Nicolaes Witsen sulla regione della Tartaria; oltre a riprendere l'utilizzo del termine "sciamano" in riferimento agli operatori religiosi nativi, il testo di Witsen contiene anche la rappresentazione, celeberrima, dello sciamano tunguso impegnato a suonare il tamburo (*ibid*:49). La prospettiva muta nei decenni successivi: con l'avvento dell'Illuminismo lo sciamano continua ad avere una rappresentazione sostanzialmente negativa nel discorso scientifico europeo, ma passa dall'essere un adoratore del Diavolo a simbolo di quel selvaggio arretrato, ignorante e impostore che rappresentava tutto ciò di cui l'Età dei Lumi si era sbarazzata. Nello stesso periodo, tuttavia, lo sciamano divenne anche oggetto di un'attrazione romantica: figure come Victor Hugo, Johann Wolfgang von Goethe e il filosofo tedesco Johann Gottfried Herder furono tra i primi intellettuali a fornirne una lettura positiva e vedevano nello sciamano una riproposizione della figura mitica di Orfeo, il poeta e cantore che con la propria arte poteva superare i confini del mondo ordinario (Stuckrad, 2002:774).

Senza volersi soffermare – per mancanza di spazio e volontà di sintesi, non certo per poca importanza – sulla grande mole di opere e studiosi che si sono occupati in vari modi del fenomeno sciamanico tra Settecento e Ottocento, è opportuno ora portare lo sguardo sulla percezione dello sciamanismo nei decenni precedenti il secondo conflitto mondiale, ovvero nel periodo che precede un importante cambio di prospettiva nello studio dei fenomeni sciamanici. L'approccio positivista che dominava la scienza occidentale dalla metà del XIX secolo forniva le basi per l'impianto coloniale europeo, utilizzando la scusa dell'arretratezza dei popoli colonizzati per giustificare l'ingerenza e la politica predatoria dell'Europa. Con l'affermarsi di prospettive sempre più incentrate sul naturalismo evolucionista e sulla medicalizzazione dei disturbi mentali, alla figura dello sciamano – già da tempo inquadrata come causa principale dell'arretratezza culturale e della superstizione rampante nelle popolazioni "non civilizzate" – venne aggiunto l'ulteriore stigma del malato di mente. Quella che viene definita la teoria psicopatologica dello sciamanismo incominciò a farsi strada nella prospettiva accademica dalla seconda metà dell'Ottocento, quando la condizione sciamanica fu associata alla sintomatologia

isterica; tale sintomatologia fu poi attribuita alle estreme condizioni ambientali caratteristiche del Circolo Polare Artico. Divenne popolare nel lessico scientifico la definizione di “isteria artica”, una sindrome culturalmente determinata (*cultural-bound syndrome*) che affliggerebbe gli abitanti delle regioni estreme del globo. I nativi di queste aree somatizzerebbero le proprie rigide condizioni di vita in crisi di stampo nevrotico all’origine del fenomeno sciamanico (DuBois, 2009:155-156). Questa tesi si diffuse poi in seguito alla divulgazione dello storico delle religioni svedese Åke Ohlmarks, che nel 1939 comparò i dati provenienti dall’area polare russa con quelli del Nord America, estendendo l’isteria artica a causa globale della “pazzia” degli sciamani (Botta, 2019:85). Con questo processo di medicalizzazione forzata, frutto di un importante errore di prospettiva da parte degli studiosi occidentali, gli sciamani vengono privati della loro valenza culturale e relegati al ruolo di individui deliranti.

Questa inaccurata rappresentazione delle pratiche sciamaniche risulta, oltre che dal paradigma dominante di quel periodo, anche da una scarsa contestualizzazione dei fenomeni all’interno dei lavori che si occupano delle popolazioni tradizionali. Persino autori del calibro di Franz Boas trattano dello sciamanismo come di un singolo fenomeno tra i tanti riportati nelle etnografie, lasciando quindi che sia il lettore a inseguire un filo conduttore che, spesso e volentieri, non c’è. Vi sono però eccezioni: nel 1935 l’antropologo russo Sergei Shirokogoroff pubblica un lavoro che rivede in maniera profonda la figura dello sciamano, mettendo in luce l’importante rete di relazioni che lo rendono un elemento sociale integrato e culturalmente definito, le cui pratiche sono necessarie per scaricare «l’energia patologica accumulata nella vita sociale di una comunità (Shirokogoroff, 1935:250, in Botta, 2019:90). Sebbene destinato a rimanere ai margini dell’ambito accademico della madrepatria a causa delle sue posizioni definite «eccessivamente relativiste», il lavoro di Shirokogoroff finirà per imprimere una prima svolta nello studio del fenomeno sciamanico, influenzando di conseguenza gli autori successivi che, come si vedrà, stavano per riportare il discorso sullo sciamanismo alla ribalta nel dibattito antropologico (Znamenski, 2007).

Alla metà del Novecento, infatti, lo sguardo collettivo della comunità accademica sembra volgersi nuovamente allo studio dei fenomeni sciamanici, pronto questa volta a esaminare il fenomeno in quanto tale. Uno dei più influenti lavori in questo campo risulterà essere quello di Mircea Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell’estasi*, pubblicato in francese nel 1951 e in inglese nel 1964. La monografia di Eliade avrà un enorme impatto sulla definizione e sulla popolarizzazione dello sciamanismo, sia dentro che fuori dall’ambito accademico, ma l’autore rumeno non è certo l’unico a dare nuovo respiro allo studio dello sciamanismo. Non è qui possibile riportare e valorizzare le innumerevoli voci che nel corso del Novecento hanno dato

il loro contributo a questo campo; si vuole tuttavia dare risalto a due autori nello specifico, che pur avendo accarezzato solo temporaneamente lo sciamanismo nel corso delle loro carriere, hanno tuttavia lasciato contributi rilevanti ai fini di questa ricerca. *Il mondo magico* di Ernesto de Martino e *L'efficacia simbolica* di Claude Lévi-Strauss escono ad appena un anno di distanza l'uno dall'altro e pochi anni prima della celebre monografia di Eliade, anticipando e per certi versi facendo da complemento a quanto emerge in *Lo sciamanismo*. Al di là del loro valore intrinseco, di per sé elevato, nel presente studio si farà riferimento ai contributi di questi tre autori nell'ambito della loro funzionalità alla costruzione e allo studio del fenomeno neo-sciamanico.

1.1.2 *Il problema dei poteri magici: de Martino (1948)*

Nel panorama internazionale degli studi che hanno portato alla globalizzazione del concetto di sciamanismo e alla nascita della teoria e della pratica neo-sciamaniche, il nome di Ernesto de Martino non compare spesso. Uno dei suoi contributi più celebri è certamente *La terra del rimorso* (1961), frutto di una ricerca multidisciplinare sul fenomeno del tarantismo salentino. Non si intende tuttavia riproporre qui una lettura dei paralleli tra il tarantismo e altre forme di possessione ed esorcismo tramite danza, già analizzati in profondità da numerosi autori (Bourguignon, in Walter e Fridman, 2004:249-250). Piuttosto, si desidera porre l'accento su una delle prime questioni poste da de Martino e che, sotto forme diverse, pervade la quasi totalità della sua opera: il problema dei poteri magici e la revisione dell'approccio etnografico allo studio dell'apparato mitico-rituale. L'importanza di de Martino nel momento in cui si voglia indagare un fenomeno come lo sciamanismo – e il neo-sciamanismo di conseguenza – è pertanto duplice: a) in primo luogo, lo studioso mette in luce la problematica della realtà dei poteri magici per lo studio etnografico, b) sposa l'idea del ruolo dell'operatore rituale all'interno della comunità con la realtà epistemologica di tali poteri.

Si ritiene pertanto utile ai fini di questa ricerca soffermarsi con particolare attenzione su *Il mondo magico* (1948), che più di altre opere di de Martino analizza la questione in rapporto a come essa si presenta nelle società tradizionali e, soprattutto, come a essa si è rivolta l'etnologia. Vi sono certamente opere più influenti nella vasta letteratura demartiniana; tuttavia, come afferma Saunders, «sebbene il volume [*Il mondo magico*] contenga alcune osservazioni etnografiche originali, è principalmente una revisione critica e filosofica dell'etnologia della

magia» (Saunders, 1993:879)¹. L'analisi di de Martino parte, infatti, dall'importante premessa dell'etnocentrismo critico, ovvero la necessaria presa di coscienza da parte del ricercatore che le categorie interpretative di cui fa uso sono espressione inevitabile della sua cultura d'origine. Pertanto, se vuole ottenere risultati validi, l'etnografo deve riconoscere la non-oggettività dei criteri con i quali si approccia alla sua ricerca e che la sua prospettiva non rappresenta un assoluto (*ibidem*). Se si vuole indagare il fenomeno magico, quindi, non si può commettere l'errore di darne per scontata l'inesistenza. Come l'autore afferma più volte ne *Il mondo magico*, «il problema dei poteri magici coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio [i poteri magici] ma anche la stessa categoria giudicante, la categoria di *realtà*» (1948:53)². Nonostante quanto possa sembrare, de Martino non propone che l'etnografo vesta i panni del nativo e creda nella realtà di ciò che lo sciamanno propone; al contrario, lo studioso sostiene che vi sono cause intrinsecamente culturali e storiche per cui il ricercatore occidentale *non può* crederci – e che debba esserne consapevole (Saunders, 1993:879).

I poteri magici, e il pensiero magico in senso lato, devono essere pertanto considerati in relazione alla visione della realtà propria della cultura che li adotta. La cultura occidentale è “prigioniera” del pensiero scientifico positivista derivante dalla sua “posizione” storica e ormai troppo affezionata al «“meraviglioso universo di Galileo e Newton”», ovvero sia «l'universo *dato* all'osservazione, controllabile con l'esperienza, risolubile razionalmente nella legalità scientifica» (de Martino, 1948:53). Tale affezione, *preferenza* nelle parole di de Martino, fa sì che lo studioso occidentale non possa far altro che negare la magia, in quanto incapace di concettualizzarla all'interno della propria realtà oggettiva. È qui che, afferma de Martino, si manifesta lo “scandalo” del mondo magico: esso è percettibile soltanto entro i confini di una visione della realtà che lo contempla, un elemento di una *natura culturalmente condizionata* (*ibid*:69). Se la magia non è dunque mera illusione, errore ontologico, psicosi – come era spesso identificata dalle principali correnti accademiche fino alla metà del secolo scorso – ma elemento costituente della società, qual è il suo ruolo?

Ne *Il mondo magico*, de Martino individua come la visione oggettiva del mondo e della Natura dell'uomo occidentale nascono dall'auto-coscienza storica di una obiettiva realtà della sua *presenza* nel mondo, dal fatto di “esserci” e di “avere senso” in un mondo dotato a sua volta di senso. De Martino mette tuttavia in luce come quella che per l'uomo occidentale appare come

¹ Though the book contains some original ethnographic observations, it is mainly a critical and philosophical review of ethnological of magic.

² Enfasi dell'autore.

una realtà imprescindibile sia in realtà un costrutto storico, esposto al costante rischio di crollo. Invero, l'uomo "primitivo", che non ha ancora il livello di certezza della propria individualità che invece ha l'uomo occidentale, vive in un perenne stato d'angoscia, a causa della forza ingestibile di una Natura che minaccia di divorarlo in qualunque momento. Tuttavia, egli non si rassegna passivamente a tale minaccia, ma reagisce, mettendo in atto il proprio riscatto, la propria «volontà di esserci come presenza davanti al rischio del non esserci» (de Martino, 1948:73). Come riassume Giuseppe Bernardi:

«[de Martino] si convinse che la magia, come la religione, possono rappresentare, se opportunamente considerate, delle "tecniche" storicamente strutturate, utili a far fronte ad eventi negativi che, sotto qualsiasi forma, minacciano la persona umana sul versante dell'integrità psichica.»³

Tale "tecniche" magico-religiose, continua Bernardi, operano sul piano di un'efficacia simbolica mitico-rituale, un concetto sorprendentemente simile a quello su cui stava ragionando negli stessi anni Claude Lévi-Strauss, come si vedrà più avanti.

Il dramma del mondo magico si configura dunque nella costante oscillazione tra la crisi della presenza e la volontà di riscatto. Il concetto di magia si impernia su quello di presenza e su quello di crisi della stessa: il "primitivo", non possedendo la certezza del dato oggettivo che ha reso sicuro l'uomo moderno, deve affidarsi a un diverso stratagemma: il pensiero magico. La magia diviene quindi uno strumento di riscatto dal senso di impotenza di fronte a cui una Natura incontrollabile e violenta mette l'uomo; una torcia con la quale tenere a bada la belva, o per dirlo con altri termini, un «modo di organizzare culturalmente la realtà e di impostare la relazione tra il soggetto e il mondo» (Botta, 2018:95-96). Nelle società tradizionali questo conflitto non appartiene unicamente al singolo, ma è condiviso da tutta la comunità. Per questo motivo deve entrare in scena «l'eroe della presenza, il Cristo magico»: il mago, lo stregone, lo sciamano (de Martino, 1948:166). Nell'analisi demartiniana, la *trance* dello sciamano appare come una condizione che egli raggiunge tramite tecniche magiche al fine di affrontare volontariamente il rischio della dissoluzione; padroneggiando e andando oltre la propria labilità, dando una realtà culturalmente connotata alla crisi della presenza, lo sciamano la rende controllabile e ne emerge vittorioso, portando al riscatto dell'intera comunità (*ibid.*:97-98). Delimitando la crisi storica entro l'ambiente meta-storico e controllato del mito, lo sciamano è in grado di risolverla, permettendo al gruppo di andare avanti (Bernardi, 1988:38-39).

³ Bernardi, 1988:37.

Tuttavia, il mondo magico è una realtà storicamente definita e liminale: «Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso» (*ibid.*:74) e in tal senso l'uomo occidentale moderno se lo è lasciato alle spalle. Gli spiriti e la magia, che sono reali per il "primitivo" la cui presenza è ancora in bilico, sono invece irreali e irraggiungibili per l'occidentale – e di conseguenza per gli spiritisti e i medium che abbondavano negli anni in cui l'autore scrive – rendendo di fatto la magia non-esistente per l'ontologia dell'uomo moderno. «Per anni», afferma de Martino, «gli etnologi europei avevano lottato per capire perché i "primitivi" credessero nell'esistenza di esseri magici» e il motivo di ciò è che gli etnologi per primi «avevano dimenticato che l'Esistenza aveva una storia. Avevano dimenticato, in altre parole, che il concetto "occidentale" di "Realtà" era di per sé una conquista storica» (Gutherz, 2017:56)⁴. Si vedrà successivamente il confronto con Eliade, che rifiuta questa ipotesi storicista e identifica una metafisica a-storica della realtà, un mondo accessibile a tutti e in qualsiasi momento.

Negli studi successivi, de Martino continuerà a interrogarsi sulla presenza nella storia e sulla sua crisi, ma la sua lente si sposterà sempre più verso un'indagine del mondo occidentale. La crisi della presenza passerà da essere un "pericolo scampato" a essere una minaccia continua anche per il mondo moderno, come verrà espanso nell'opera postuma *La fine del mondo* (de Martino, 1977). Questa nuova prospettiva dell'autore non andrà più a incontrarsi con il concetto di "Cristo magico" e il lavoro sulle tecniche magiche di riscatto della presenza potrà dirsi concluso; tuttavia, messa parzialmente da parte la prospettiva storicista dell'opera di de Martino, nel lavoro presente si tenterà di servirsi di alcuni dei suoi concetti per esplorare determinati aspetti della natura del neo-sciamanismo.

1.1.3 *L'efficacia simbolica: Lévi-Strauss (1949)*

Mentre de Martino individuava nella crisi e nel riscatto della presenza la chiave di volta per indagare la realtà dei poteri magici, un altro gigante dell'antropologia muoveva i suoi passi attraverso lo studio dello sciamanismo. Similmente a quanto era accaduto per il collega italiano, anche per Lévi-Strauss lo sciamanismo sarà però solo una breve deviazione, prima di dirigere il proprio sguardo in altre direzioni; cionondimeno, l'impatto della prospettiva levistraussiana è ragguardevole. In due articoli, usciti originariamente nel 1949 a poca distanza l'uno dall'altro

⁴ For years, de Martino argued, European ethnologists had struggled to figure out why "primitives" believed in the existence of magical beings because they had forgotten that Existence had a history. They had forgotten, in other words, that the "Western" concept of "Reality" was itself a historical achievement. (Gutherz, 2017:56).

ma che sarebbero poi stati ripresi in uno dei pilastri della sua opera, *Antropologia strutturale* (1958), Lévi-Strauss arriva a concettualizzare l'azione magica come un costrutto sociale dotato di un'efficacia simbolica derivante dal suo riconoscimento da parte del gruppo comunitario. Influenzato dall'opera di Marcel Mauss e seguendo la propria personale predilezione per lo studio delle organizzazioni sociali e delle strutture a esse sottostanti, Lévi-Strauss identifica nel “*consensus* collettivo” «il vero perno del sistema sciamanico» (Botta, 2018:97).

Nel primo di questi articoli, *Lo stregone e la sua magia* (1949a), il padre dell'antropologia strutturalista prende spunto dal fenomeno delle cosiddette “morti voodoo”, casi apparentemente inspiegabili in cui un soggetto, credendosi afflitto da un maleficio, trovava effettivamente la morte⁵. Andando al di là della ricerca di una spiegazione psicosomatica, Lévi-Strauss cerca di individuare nel contesto sociale una delle cause di questi fenomeni: se oltre la vittima anche tutta la comunità dà credito agli effetti nocivi del maleficio, ecco che esso diviene un pericolo effettivo. Come riassume Comba:

L'individuo che si crede oggetto di pratiche di stregoneria non è in preda a una semplice fantasia individuale, ma interpreta la sua condizione in base alle “più solenni tradizioni del suo gruppo” e, accanto a lui, i suoi parenti e amici condividono la certezza del suo destino. Tutti si allontanano dal soggetto, comportandosi nei suoi confronti come se fosse già morto, anzi, come se costituisse una fonte di pericolo per il gruppo.⁶

Nel secondo articolo, *L'efficacia simbolica* (1949b), questo concetto viene ampliato a includere non soltanto le pratiche magiche a scopo ostile, ma anche quelle a scopo curativo. Lévi-Strauss analizza il caso etnografico dei canti di guarigione cuna, utilizzati dallo sciamano per favorire la risoluzione positiva di un parto difficile. A tale scopo, il guaritore canta un viaggio mitico in cui l'universo mitologico si sovrappone a quello fisiologico, permettendo alla paziente di affrontare la propria sofferenza. Come il maleficio, la cura sciamanica si appoggia sul sistema di simboli condiviso dalla comunità, che permette alla paziente, attraverso il lavoro dello sciamano, di ricomporre in un insieme coerente «esperienze che sarebbero rimaste altrimenti del tutto aliene» (Botta, 2018:99). Riprendendo Comba:

La costruzione di un mito, che avviene nel corso del processo terapeutico, consentirebbe di creare un linguaggio che riproduce un ordine strutturale, il quale,

⁵ Il termine viene coniato da Walter Cannon – fisiologo statunitense e padre della psicosomatica – nell'omonimo articolo del 1942. Fu quello stesso articolo a ispirare Lévi-Strauss nella sua indagine.

⁶ Comba, 2019:90.

in virtù di una “proprietà induttiva” avrebbe la capacità di favorire la ristrutturazione anche nell’altro sistema, quello fisiologico dell’organismo del paziente.⁷

In ambedue i casi, l’analisi di Lévi-Strauss mette in luce come pratiche che paiono essere squisitamente socioculturali si rivelino in grado di avere un effetto fisico sulla vittima o sul paziente. Con il proseguire dei suoi studi, Lévi-Strauss darà sempre più la priorità all’indagine delle strutture sottostanti il linguaggio mitico a cui queste pratiche si appoggiano; tuttavia, la sua intuizione sull’importanza del riconoscimento comunitario delle pratiche magiche si rivela di grande importanza per lo studio di un sistema di guarigione spirituale. Il percorso di Lévi-Strauss è completamente diverso da quello di de Martino, così come lo sono le conclusioni a cui i due studiosi giungono e le strade che queste conclusioni li portano a imboccare. Nonostante ciò, entrambi gli etnografi, interrogandosi sulla questione dei poteri magici e dei loro effetti, arrivano a formulare argomentazioni simili: la questione dei poteri magici non può essere messa da parte come semplice frutto di ignoranza o malizia, ma deve essere piuttosto considerata un fenomeno dalle implicazioni reali, la cui efficacia ha radici profonde nella visione del mondo di coloro che la praticano e la subiscono. Nelle parole di Lévi-Strauss:

Non c’è quindi motivo di dubitare dell’efficacia di certe pratiche magiche, anche nei casi in cui la loro applicazione porta alle estreme conseguenze. Ma vediamo, allo stesso tempo, che l’efficacia della magia implica la credenza nella magia, e che quest’ultima si presenta in tre modalità complementari: c’è, in primo luogo, la convinzione dello stregone nell’efficacia delle sue tecniche; secondo, quello del paziente che tratta, o della vittima che perseguita, nel potere dello stesso stregone; e infine la fiducia e le esigenze dell’opinione collettiva, che formano costantemente una sorta di campo gravitazionale entro il quale si definiscono e si situano i rapporti tra lo stregone e coloro che ammalia.⁸

La dimensione collettiva e sociale della credenza nelle pratiche magiche – o energetiche, per anticipare un termine che diverrà caro ai seguaci della New Age – è quella che veramente permette al fenomeno sciamanico, e in parte anche a quello neo-sciamanico, di effettuare un “salto di qualità”: il processo malattia-guarigione non è più soltanto un dialogo tra il paziente e

⁷ Comba, 2019:96-97.

⁸ Il n’y a donc pas de raison de mettre en doute l’efficacité de certaines pratiques magiques, même dans les cas où leur application entraîne les dernières conséquences. Mais on voit, en même temps, que l’efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle-ci se présente sous trois modalités complémentaires: il y a, d’abord, la croyance du sorcier dans l’efficacité de ses techniques; ensuite, celle du malade qu’il soigne, ou de la victime qu’il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même; enfin, la confiance et les exigences de l’opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu’il ensorcelle. (Lévi-Strauss, 1949a:4).

il guaritore, ma si dispiega dinnanzi a tutta la collettività, la quale sancisce il successo o il fallimento del procedimento. Come si evince da un altro esempio riportato da Lévi-Strauss in *Lo stregone e la sua magia*, quello dello sciamano kwakiutl Quesalid, «la collettività esprimeva il proprio accordo alle pratiche soltanto se era in grado di riconoscere la bontà di un intervento terapeutico congiunto a una determinata rappresentazione della malattia» (Botta, 2018:97)⁹. Lo sciamano, pertanto, non deve semplicemente curare il paziente, ma curarlo nel modo *giusto*. Come qualsiasi buon dottore.

Il processo di guarigione sciamanica si fonda dunque su una «relazione indissolubile tra aspetti fisiologici e aspetti sociali» e si pone l'obiettivo di «riportare a livello conscio i conflitti inconsci progressivamente risolti grazie alle conoscenze acquisite dal “malato-paziente” nel corso dei rituali» (*ibid*:98). Nonostante Lévi-Strauss, in accordo con il paradigma dominante all'epoca, considerasse lo sciamano un individuo disturbato, egli lo definisce un «abreatore professionale», ovvero un malato, un “nevrotico”, che è stato in grado di liberarsi della propria malattia e di conseguenza è in grado di aiutare gli altri membri della sua comunità a fare lo stesso (Jakobsen, 1999:27). Questo elemento è approfondito ulteriormente in quello che è ormai divenuto un celebre paragone che Lévi-Strauss fa tra la figura dello sciamano e quella dello psicanalista:

In effetti, la cura sciamanica sembra essere un equivalente esatto della cura psicoanalitica, ma con un'inversione di tutti i termini. Entrambe mirano a provocare un'esperienza; ed entrambe ottengono ciò ricostruendo un mito che il paziente deve vivere, o rivivere. Ma, in un caso, è un mito individuale che il paziente costruisce con l'aiuto di elementi tratti dal suo passato; nell'altro, è un mito sociale, che il paziente riceve dall'esterno e che non corrisponde a un vecchio stato personale.¹⁰

Lévi-Strauss individua un ribaltamento nel ruolo del terapeuta: mentre lo psicanalista si “limita” ad ascoltare il racconto del paziente, lo sciamano assume un ruolo più attivo come narratore della vicenda mitica che il paziente deve esplorare per poter guarire. Strutturendo una cornice narrativa, concordando il problema su cui è necessario lavorare, lo sciamano e il “suo”

⁹ Si riconoscerà nella figura di Quesalid l'identità sciamanica di George Hunt, celebre interlocutore nativo di Franz Boas. Di padre inglese e madre tlingit, Hunt collaborò insieme all'etnografo per molti anni. Da notare, inoltre, che in questo articolo Lévi-Strauss usa in maniera estremamente fluida e intercambiabile tanto il termine “sciamano” quanto quello “stregone”.

¹⁰ En fait, la cure shamanistique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. (Lévi-Strauss, 1949b:21).

paziente prendere in mano le redini della situazione e gestirla in maniera efficace (DuBois, 2009:189-191). Nonostante questa visione abbia parzialmente semplificato la questione, in particolar modo in riferimento al ruolo dello psicoterapeuta rispetto a quello dello sciamano, le pratiche di guarigione spirituale tipiche del neo-sciamanismo e del *core shamanism* harneriano creano, si vedrà, un interessante punto di incontro tra queste due modalità di costruire il mito della malattia e della guarigione.

Tra le molteplici critiche mosse negli anni a questi lavori, ve n'è una di particolare importanza che vale la pena sottolineare: nel descrivere il canto di guarigione cuna, Lévi-Strauss afferma che la paziente, comprendendo le parole dello sciamano, affronta il viaggio mitico e guarisce. Tuttavia, come puntualizzato da Comba, «studi posteriori hanno messo in luce come questi canti siano in realtà formulati in una lingua speciale, conosciuta solo dagli sciamani attraverso una lunga iniziazione» (Comba, 2019:100); la paziente, dunque, non sarebbe in grado di comprendere ciò che lo sciamano sta narrando. Sebbene questo metta in crisi la conclusione di Lévi-Strauss che la narrazione sciamano-paziente costruisca un sistema simbolico condiviso che veicola la guarigione, si apre però un nuovo, più ricco, punto di vista. Non è semplicemente la narrazione verbale a costruire il contesto da cui si origina il processo curativo, ma tutto l'impianto rituale in cui la paziente viene a trovarsi e di cui lo sciamano, semmai, è il punto focale (*ibidem*). Questa reinterpretazione dell'efficacia simbolica risulta utile nel descrivere il processo con cui i pazienti del guaritore neo-sciamanico sono chiamati a trovare in prima persona un senso al viaggio di guarigione effettuato a loro beneficio. In particolare, come evidenzia Galina Lindquist nel suo saggio sul recupero dell'anima nel neo-sciamanismo (2005), la somatizzazione delle trasformazioni che avvengono a livello della coscienza del paziente è integrale nel processo di guarigione anche nel sistema biomedico, come evidenzia la realtà scientifica dell'effetto placebo (*ibid*:158-159). Sebbene le conclusioni a cui giunge l'antropologo siano a tratti insufficienti a spiegare i fenomeni che descrive, è comunque evidente come le intuizioni di Lévi-Strauss abbiano svolto un fondamentale ruolo di apripista nell'interpretazione della guarigione spirituale.

1.1.4 *Le tecniche arcaiche: Eliade (1951)*

Mircea Eliade ha contribuito enormemente alla definizione dello sciamanismo così come viene comunemente inteso oggi; in particolare, allo storico delle religioni di origine rumena ed educazione francese spetta il merito di aver iniziato quel processo – portato avanti da figure come Michael Harner, Joan Halifax, e molti altri – di rielaborazione e universalizzazione del

fenomeno sciamanico, culminato nella “riabilitazione” dello sciamano come eroe culturale per eccellenza. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, l'opera magna di Eliade pubblicata per la prima volta nel 1951, è un testo la cui importanza è tanto storico-letteraria – si tratta infatti del più completo trattato sulle pratiche sciamaniche prodotto fino ad allora e caposaldo della letteratura d'argomento per molti anni a venire – quanto legata alle sue criticità – il dibattito che circonda Eliade è fitto ed esteso e nasce in larga parte dall'interpretazione estremamente controversa che l'autore dà dei fenomeni che analizza, nonché dalle metodologie su cui si basa la sua ricerca.

L'opera di Eliade è prima di tutto comparativa: il principale interesse dello studioso era infatti l'individuazione delle correnti universali sottese all'esperienza religiosa umana. Eliade non credeva fosse possibile – né fosse saggio – ridurre la religione alle sue singole componenti sociali, economiche o storiche. Come sintetizzato da Znamenski:

Una caratteristica di tutta l'opera accademica di Eliade è stata la sua antipatia per qualsiasi approccio che ponesse la religione in contesti specifici. Egli era convinto che il sacro dovrebbe essere individuato e discusso in termini propri, senza essere ridotto a vita sociale, storia, economia, o funzioni cerebrali.¹¹

Facendo largo uso di comparazioni tra dati provenienti da tutto il mondo, Eliade non nasconde la sua intenzione di mostrare lo sciamano come figura storica, di «catturare la sua natura universale, “*le côté spiritual*, il simbolismo e la coerenza interne [dello sciamanismo in quanto] fenomeno etnologico religioso”» piuttosto che «inquadrare lo sciamanesimo in una particolare cultura, storia o luogo» (Znamenski, 2007:171)¹². Lo sciamanismo è infatti, agli occhi dello storico delle religioni, una forma di spiritualità “arcaica” e “primordiale”, emersa in maniera indipendente in varie parti del mondo come risposta a un bisogno universale di riconnettersi con il sacro. Pur trattandosi di un fenomeno religioso, lo sciamanismo non è tuttavia una religione. Si tratta invece di una “tecnica dell'estasi”, un metodo attraverso cui è possibile raggiungere uno stato di *trance* e sperimentare la separazione dell'anima dal corpo, al fine di “viaggiare” in alto verso il cielo o in basso verso il mondo infero. Ciò che Eliade identifica come *trance* si compone di almeno tre caratteristiche, ovvero un ben definito stato

¹¹ A characteristic feature of the entire Eliadean scholarship was his dislike of any approach that placed religion in specific contexts. He was convinced that the sacred should be singled out and discussed on its own terms without being reduced to social life, history, economics, or brain function. (Znamenski, 2007:170-171)

¹² Eliade noted that his goal was not to ground shamanism in a particular culture, history, or place but to capture its universal nature, “*le côté spiritual*, the symbolism and inner coherence of [it as a] religious ethnological phenomenon”.

psicologico e fisiologico, l'insieme delle tecniche usate per raggiungere tale stato e la cornice culturale attraverso cui sono compresi e interpretati gli "eventi cosmici" che lo sciamano esperisce durante la trance (DuBois, 2009:142).

Il "volo magico" dello sciamano attraverso una cosmologia tripartita è un elemento su cui Eliade si concentra con grande attenzione e che individua come elemento comune a moltissime tradizioni differenti (Eliade, 1951). La nozione di una realtà stratificata su più livelli non era di certo una novità; l'accademico pone però un accento particolare sulla verticalità e sulle nozioni di "ascesa al cielo" e di "centro del mondo". Scrive Eliade:

L'universo in generale è concepito come avente tre livelli – Cielo, Terra, Mondo Sotterraneo – collegati da un asse centrale. [...] Ci sono tre grandi regioni cosmiche, che possono essere attraversate successivamente perché sono collegate da un asse centrale. Questo asse, naturalmente, passa attraverso una "apertura", un "buco"; è attraverso questo buco che gli dèi scendono sulla terra e i morti nelle regioni sotterranee.¹³

L'asse centrale identificato da Eliade è l'*Axis Mundi*, il perno su cui si incentra l'intera cosmologia tripartita; l'*Axis Mundi* si configura di volta in volta come un elemento tanto simbolico quanto concreto, assumendo la guisa di albero, palo o montagna. In un articolo pubblicato nel 1946 sulla rivista "Revue de l'Histoire des Religions" – la stessa che alcuni anni dopo pubblicherà *L'efficacia simbolica* di Lévi-Strauss – Eliade raccoglie i risultati di una ricerca sulla mistica estatica a cui stava lavorando da diversi anni, dove già identificava l'importanza dell'asse centrale per il viaggio oltremondano. Scrive l'autore: «Nella cosmologia mistica altaica – come in molte altre cosmologie – la montagna simboleggia il "centro del mondo". Ed è solamente al "centro" che si può realizzare la "rottura di livello", il passaggio tra le tre regioni cosmiche: Terra, Cielo, Inferno» (Eliade, 1946:17, in Botta, 2019:106-107). È attraverso questo "centro del mondo", la stessa apertura attraversata dall'*Axis Mundi*, che l'anima dello sciamano è in grado di passare: scalando l'asse, lo sciamano attraversa le barriere della cosmologia per spostarsi da un reame dell'esistenza all'altro.

Tale movimento risulta essere non soltanto spaziale, ma anche temporale: le similitudini trans-culturali dei fenomeni identificati come sciamanici, che Eliade identifica in numerosi studi etnografici usati come base per la sua monografia, sono prova per l'autore dell'estrema

¹³ The universe in general is conceived as having three levels – sky, earth, underworld – connected by a central axis. [...] There are three great cosmic regions, which can be successively traversed because they are linked together by a central axis. This axis, of course, passes through an "opening", a "hole"; it is through this hole that the gods descend to earth and the dead to the subterranean regions. (Eliade, 1989:259).

antichità e dell'origine comune di fenomeni simili diffusi su scala globale. Eliade individua nelle tecniche dell'estasi una ricerca nostalgica dell'antico contatto tra l'individuo e le potenze celesti: nella visione di Eliade, l'uomo primordiale viveva in uno stato paradisiaco di armonia con il mondo naturale – esemplificato dal suo rapporto con gli animali, con cui era in grado di comunicare e di cui era in grado di assumere la forma – e tale stato gli garantiva un legame intimo e diretto con gli dèi e con il cielo. A seguito di una “caduta dall'età dell'oro” di cui l'autore rintraccia evidenze in varie mitologie, l'uomo primordiale si sarebbe allontanato dal mondo naturale e avrebbe perso il suo legame privilegiato e diretto con il sacro (Znamenski, 2007:174-175). Tagliato fuori dal cielo, l'uomo ne avrebbe subito sentito la mancanza e avrebbe cercato modi per risollevarsi da questa “nostalgia del paradiso”: le tecniche dell'estasi sono il risultato di questa ricerca. Lo sciamanismo non sarebbe l'unica di queste tecniche: la ricerca sul concetto di estasi è presente fin dagli albori dello studio eliadiano e nasce con un interesse particolare per lo yoga, nel quale lo storico delle religioni identifica alcune analogie con le modalità di estasi sciamanica. Eliade, infatti, individua nei due tipi di pratiche una «condivisa tensione mistica, prova della derivazione da un nucleo tradizionale di grande antichità» (Botta, 2019:105); la differenza risiederebbe nel diverso tipo di estasi ottenuta dall'operatore rituale: mentre lo *yogin* raggiunge un senso di unione contemplativa in un “eterno presente”, lo sciamano, al contrario, sperimenta un'uscita dell'anima dal corpo fisico. Nonostante questa differenza sostanziale, l'obiettivo ultimo di entrambe le modalità sarebbe, nell'ottica di Eliade, il permettere al praticante di sperimentare lo stato paradisiaco.

Partendo da questi presupposti, Eliade si investe del compito di “riabilitare” i fenomeni sciamanici, riscattandoli dall'allora prevalente interpretazione psico-patologica (vedi 1.1.1) per farli rientrare nel più ampio campo della storia delle religioni. Pur riconoscendo il ruolo che la crisi psicotica svolge nel percorso iniziatico dello sciamano, Eliade «consider[a] inaccettabile l'assimilazione dello sciamanismo a una qualsiasi forma di malattia mentale» (Eliade, 1989:XI-XII). Lo sciamano, infatti, non solo è stato in grado di guarire, ma è simbolicamente morto e rinato e tramite questa sua esperienza di dolore ha ottenuto la sua capacità di aiutare gli altri (DuBois, 2009:159). Lo sciamano è quindi prima di tutto un guaritore, personale e culturale, il cui ruolo presso la comunità è uno degli elementi che permettono la riabilitazione della sua figura. Eliade, tuttavia, si discosta dagli autori citati in precedenza e che pongono un'enfasi maggiore sul riconoscimento sociale dello sciamano e della sua opera, per focalizzarsi invece sulla ricerca estatica individuale e sulla questione del fenomeno magico-religioso in quanto tale. Per questo l'autore viene attratto dalle idee e dalla ricerca di un simbolismo religioso universale di un altro grande nome dell'ambiente accademico della metà del Novecento, Carl Gustav Jung.

Entrambi gli intellettuali postulavano una realtà archetipica e fuori dal tempo alla base dell'esperienza religiosa, di cui la realtà di tutti i giorni non è che un riflesso; se per Eliade questo era il tempo mitico del sacro, per lo psicanalista svizzero esso era l'inconscio collettivo. Anche nella visione junghiana lo sciamano compare come un tramite tra l'uomo e questa dimensione più profonda: le sue pratiche sono non soltanto una modalità per ristorare la salute e l'equilibrio fisici e mentali, ma finalizzate anche a «un'apertura spirituale, un risveglio all'esperienza religiosa» (TePaske, 1997:20-21)¹⁴. Nonostante il pensiero dei due autori sia andato in direzioni diverse, il neo-sciamanismo prende diversi elementi da entrambi. In particolare, la concezione di Jung dello sciamano come “guaritore ferito” ben si accorda con l'importanza che Eliade dà ai concetti di sofferenza, morte e rinascita dello sciamano ed è divenuta estremamente popolare – grazie soprattutto al contributo di Joan Halifax.

Un'interpretazione di tipo psichiatrico non risulta quindi di nessuna utilità né per capire né per spiegare l'esperienza religiosa dello sciamano inquadrato da Eliade che, lungi dall'essere un folle solitario, diviene unico interprete della ricerca mistica di un'ascesa al cielo. Questo è il nucleo della teoria eliadiana dello sciamanismo: l'attività rituale messa in atto dallo sciamano è un «esercizio nella ricostruzione mistica dello stato naturale primordiale perso dall'uomo» (Znamenski, 2007:175)¹⁵. Attraverso il rituale, che rimette in atto l'azione sacra del tempo degli dèi, le “popolazioni tribali” sono state in grado di abolire la storia propria dell'uomo caduto e ritornare, ciclicamente, all'epoca paradisiaca. Eliade contrasta questa visione ciclica del tempo propria delle popolazioni a tradizione sciamanica con la visione lineare della storia propria della civiltà occidentale. Perseguitato da quello che l'autore definisce “il terrore della storia”, l'uomo moderno non può che guardare avanti, verso il progresso. Il prezzo di ciò è stata però una rinuncia al sacro, una “seconda caduta”, dalle conseguenze disastrose:

Il cerchio della spiritualità tradizionale, rappresentato dai miti e dai rituali sciamanici e usato per riportare simbolicamente gli uomini allo stato paradisiaco, fu spezzato. A quel punto, lo spirituale divenne non solo distante e meno accessibile, ma fu anche sotterrato a livello dell'inconscio. Alla fine, la caduta nella civiltà condusse l'uomo [occidentale] nella palude del secolarismo.¹⁶

¹⁴ He [Jung], like Eliade, sees not only a restoration of physical health and psychological equilibrium but also a spiritual opening, an awakening to religious experience.

¹⁵ All ritual activities of shamans appeared to Eliade as exercises in the mystical reconstruction of the primordial natural state lost by humans.

¹⁶ The circle of traditional spirituality, represented by myths and shamanic rituals and used to symbolically return people to the state of paradise, became broken. At that point, the spiritual became not only distant and less accessible but also went underground to the level of the unconscious. Eventually, the fall into civilization led people to the swamp of secularism. (Znamenski, 2007:175).

È possibile vedere tanto le similitudini quanto le differenze tra la visione di Eliade e quella di de Martino. Se per entrambi le tradizioni sciamaniche sono una tecnica mitico-rituale che ha il compito di “salvare” l’uomo dalla storia, dove lo storico napoletano individua nel pensiero moderno una risoluzione permanente della crisi della presenza – almeno in una fase iniziale del suo pensiero – il collega rumeno vi individua la pietra tombale del legame tra l’uomo e un sacro trascendente. Le conseguenze della “palude del secolarismo” in cui la modernità ha condotto la società occidentale sono, secondo Eliade, un’esistenza senza senso, stress e, in sostanza, la maggior parte dei problemi che affliggevano il mondo contemporaneo negli anni in cui l’autore pubblica la sua opera e che, in buona parte, lo affliggono anche ora. L’unico modo efficace per emergere da questa situazione disastrosa è che gli occidentali imparino a dare nuovamente peso a tutto ciò che può essere una rimanenza di quell’antica saggezza, sepolta in profondità nell’inconscio: storie, metafore, simboli (*ibid*:176-177). Si analizzerà più avanti come questi elementi risultino fondamentali nella visione dello sciamanismo di Michael Harner, ma si può già evidenziare uno dei pilastri portanti che saranno ripresi da lui e da altri autori del neo-sciamanismo: le tradizioni sciamaniche sono estremamente antiche e – sebbene con diverse accezioni e connotazioni culturali – estremamente diffuse. Scrive Harner:

Lo sciamanismo rappresenta il più diffuso e antico sistema metodologico di guarigione mente-corpo noto all’umanità. Prove archeologiche ed etnologiche suggeriscono che i metodi sciamanici abbiano almeno venti o trentamila anni. Molto probabilmente, i metodi hanno un’antichità ancora maggiore – poiché, dopo tutto, primati che potrebbero essere definiti umani sono stati sul pianeta per più di due o tre milioni di anni.¹⁷

Un altro elemento di particolare importanza risulta essere l’ampliamento del “territorio” sciamanico, che passa da essere prerogativa delle culture centro-asiatiche a essere diffuso in tutto il mondo, con particolare attenzione per le tradizioni delle culture nord- e sud-americane, che saranno inestricabilmente unite all’idea di sciamanismo negli anni a venire – in particolar modo quando autori New Age di origine americana inizieranno a narrarle come simbolo dell’antico sapere. La percezione di un fenomeno diffuso su scala globale, sviluppatosi in un periodo embrionale del pensiero religioso come modalità per sperimentare nuovamente lo stato

¹⁷ Shamanism represents the most widespread and ancient methodological system of mind-body healing known to humanity. Archaeological and ethnological evidence suggests that shamanic methods are at least twenty or thirty thousands year old. Quite possibly, the methods have much greater antiquity – for, after all, primates that could be called human have been on the planet for more than two or three million years. (Harner, 1980:51).

dell'uomo primordiale, ha contribuito a cristallizzare l'opinione che lo sciamanismo sia un retaggio comune di tutta l'umanità (DuBois, 2009:31).

Ovviamente, l'interpretazione eliadiana del fenomeno sciamanico ha attirato numerose e pesanti critiche, tanto dagli storici delle religioni quanto dagli etnografi. Nomi come Jonathan Smith e Michael Taussig hanno fatto notare come Eliade non solo ignori completamente la contestualizzazione culturale delle cosmologie che descrive, ma basi le proprie congetture su insiemi di credenze la cui coerenza col modello proposto rappresenta più l'eccezione che la regola (Botta, 2019)¹⁸. Ad esempio, il fatto che Eliade dia estrema importanza al ruolo svolto dall'estasi mistica e dall'ascesa al cielo fa sì che quelle forme di sciamanismo in cui questi due elementi non compaiono o compaiono con una rilevanza minore siano definite espressioni "degeneri" dello sciamanismo originale, decaduto a causa del contatto tra culture diverse. La stessa cosmologia tripartita sarebbe stata "inquinata" da questo contatto e le sue alterazioni, così come l'inclusione del viaggio nel Mondo Sotterraneo, ne sarebbero la conseguenza. Il paradosso è che la forma pura dello sciamanismo individuata da Eliade è talmente pura che praticamente tutti i casi etnografici di tradizioni sciamaniche su cui l'autore si basa nella sua monografia sono considerati espressione di questa degenerazione (Bowie, 2000:192-193; 209). Un'altra, criticabile, conseguenza di questa tesi è che le tradizioni sciamaniche subiscono un forzato «processo di teologizzazione che conduceva a una generalizzazione della mistica occidentale, proiettata indietro nel tempo allo scopo di assegnarle valenza universale» (Botta, 2019:111). Nonostante l'opera eliadiana sia certo figlia del pensiero evoluzionista che dominava gli anni del lavoro di Eliade, e vada pertanto contestualizzata, è evidente come l'interesse di Eliade non fosse quello di riportare una "mappa" di varie forme di sciamanismo riscontrabili nel mondo quanto piuttosto di individuare quelli che lui riteneva i tratti comuni in questi diversi fenomeni e dissociarli dagli elementi contestuali. Questa è una delle più grandi critiche che sono state fatte a Eliade, il desiderio di "fuggire dalla storia" e trovare le ragioni dell'agire umano al di là di essa, una visione trans-culturale e trascendentalista che oggi viene adocchiata con un certo scetticismo (Znamenski, 2007:IX-X; 187).

Le forti controversie, nonché le accuse reiterate di essersi macchiato del peccato mortale di "etnografia da tavolino", non hanno in fin dei conti tolto molto all'impatto che il lavoro di Eliade ha avuto sulla diffusione e rielaborazione del concetto di sciamanismo, all'interno ma soprattutto al di fuori dell'ambito strettamente accademico. La pubblicazione della monografia

¹⁸ A tal proposito si vedano J. Z. Smith, 1987, *To take place. Toward theory in ritual*, University of Chicago Press e M. Taussig, 1989, *The nervous system. Part I: Homesickness & Dada*, in «Kroeber Journal of Anthropology».

di Eliade ha avuto certamente il suo peso nel ridefinire l'interesse degli studiosi per il fenomeno sciamanico e nel reindirizzare tale interesse verso un'esplorazione e un'interpretazione delle sue componenti oltremondane piuttosto che sociali (Znamenski, 2007:180). Come già accennato, autori come Michael Harner riprenderanno il processo di universalizzazione della figura dello sciamano e della cosmologia tripartita, portando in un certo senso a compimento l'opera iniziata da Eliade di "riscoprire" uno sciamanismo essenziale e puro – sebbene con modalità e criticità differenti. Nel presente lavoro, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* viene preso pertanto in considerazione non tanto per il suo valore e contenuto intrinseco, che comunque resta significativo, quanto per l'importanza che ha assunto nel contesto di costruzione della realtà neo-sciamanica. Oltre alla popolarizzazione di elementi specifici degli sciamanismi siberiano e altaico, come il tamburo e il cavallo, si vedrà come anche elementi simbolici, in particolare i concetti del "volo magico" – o viaggio – e del "centro del mondo" torneranno nella concettualizzazione del *core shamanism*.

1.1.5 *Esalen Institute, California: gli sciamani-antropologi*

Sul finire degli anni Cinquanta si andava affermando in America una forte controcultura, che trovò nell'opera di Eliade un capitale simbolico di estrema importanza per la legittimazione della propria ricerca della spiritualità. In maniera simile a Eliade, questi nascenti *spiritual seekers* accolgono lo sciamano come «eroe culturale per eccellenza»:

Nello sciamano, la prima figura che sembra essersi affermata nella società umana come personalità individuale, diversi talenti che da allora sono diventati professioni specializzate erano inestricabilmente combinati. [...] Egli era – oltre a un artista, un poeta, un drammaturgo, un danzatore – il guaritore del suo popolo, il consigliere morale, l'indovino e il cosmologo.¹⁹

Questo eroe eclettico, prima figura a essersi auto-affermata nella storia dell'uomo, non può non far tornare alla mente, oltre alla prospettiva dell'autore di *Lo sciamanismo*, anche quanto scritto precedentemente sul Cristo magico di de Martino. A differenza di de Martino, però – e andando persino oltre quanto proposto da Eliade – i simpatizzanti della controcultura americana vedono nel "paradiso spirituale" promesso dallo sciamano non soltanto un passato arcaico e ormai perduto, ma un futuro verso il quale è possibile tendere. Non solo, sulla scia di Eliade e del suo interesse per la ricerca personale del contatto col mondo celeste, lo sciamano

¹⁹ Roszak, 1969:243, in Botta, 2019:120.

viene interpretato in chiave individualista, venendo di conseguenza eletto a simbolo di quella spinta all'emersione del singolo individuo straordinario in grado di portare sulle spalle non solo il proprio ma anche l'altrui peso, elemento già importante nella società americana. Come riporta Bill Brunton, antropologo culturale affiliato alla *Foundation for Shamanic Studies*:

La cultura americana è stata costruita intorno al tema del *vigorous individualism*. Ci sono diverse sfaccettature di questo tema. Una è che gli individui dovrebbero essere agenti indipendenti ed essere capaci di risolvere i problemi in maniera più o meno autosufficiente. L'individuo in grado di risolvere con successo i problemi è giudicato dai suoi pari come competente, un attributo straordinariamente apprezzato e che si riflette in un'autostima positiva.²⁰

Il termine *rugged individualism* (qui tradotto con “vigorous individualismo”) viene usato per indicare la completa autosufficienza e indipendenza da qualsiasi aiuto esterno del popolo americano. Coniato dal Presidente degli Stati Uniti Herbert Hoover all'alba della Grande Depressione, negli anni Sessanta il concetto era dunque ben radicato nell'autorappresentazione americana e ben si prestava a essere inserito nel “contenitore” di significati che stava diventando la figura dello sciamano. L'interesse per lo sciamanismo stava gradualmente abbandonando le mura dell'accademia per diventare sempre più proprietà di un umanismo letterario e, per certi versi, “pop”. Non a caso, lo studioso delle religioni Daniel Noel ribadisce che proprio nella letteratura sono sopravvissuti gli ultimi residui della spiritualità occidentale:

Come il famoso storico delle religioni Mircea Eliade, Noel notò che la letteratura, la mitologia e le fiabe restano l'ultimo vestigio dello spirituale all'interno della civiltà occidentale. Se la spiritualità verrà rianimata, scrive Noel, ciò avverrà certamente a partire dalla letteratura di finzione o esperienziale.²¹

Nello spazio di pochi decenni, lo sciamanismo passa dall'essere argomento strettamente accademico e limitato a popolazioni di interesse etnografico a porta verso una dimensione di nuova spiritualità, che poteva essere ora “riscoperta” dall'Occidente. Nel *melting pot* contro-culturale dell'America post Seconda Guerra Mondiale si inserì anche la nascente cultura

²⁰ American culture is designed around a theme of *rugged individualism*. There are several facets to this theme. One is that individuals are supposed to be independent agents and be more or less self-sufficient problem solvers. The individual who is able to successfully problem-solve is judged by peers as competent, an extraordinarily valued attribute which is reflected in positive self-esteem. (Brunton, 2003:7).

²¹ Like the famous historian of religion Mircea Eliade, Noel noted that literature, mythology, and fairytales remain the last vestige of the spiritual within Western civilization. If spirituality is revived, wrote Noel, it will certainly come from fictional or experiential literature. (Znamenski, 2007:214).

psichedelica. Se per Eliade l'uso di sostanze psicotrope rappresenta l'ennesima prova della degenerazione delle tecniche sciamaniche originali, un artificio utile soltanto a imbastardire l'esperienza del sacro, gli psichedelici non ci misero invece molto ad associare l'assunzione di tali sostanze all'elevazione spirituale. Fondamentale per questo fu anche l'influenza dell'opera di Aldous Huxley *The Doors of Perception* (1954), un testo in cui l'autore britannico riporta l'esperienza dell'uso del *peyote*²² e che fu eletto a sorta di manifesto del movimento. Oltre al *peyote*, diverse altre sostanze iniziarono a venire impiegate nei circoli della controcultura per favorire esperienze di tipo mistico e spirituale. Uno degli allucinogeni di maggior successo fu l'LSD (*lysergic acid diethylamide*), una molecola artificiale sintetizzata per la prima volta già nel 1938 ma le cui proprietà psicoattive furono scoperte accidentalmente solo alcuni anni più tardi; la marijuana (o *gānjā*) e vari tipi di "funghi sacri" (principalmente del genere *psilocibe*) divennero altrettanto popolari. La cultura *mainstream* si dimostrò piuttosto ostile all'utilizzo e allo studio delle sostanze psicotrope e i termini associati, come "psichedelico" e "allucinogeno" assunsero una connotazione prevalentemente negativa. Anche per questo, oggi si preferisce riferirsi a esse come "enteogeni", termine usato per la prima volta da Carl Ruck nell'omonimo articolo del 1979. Il termine enteogeno, traducibile letteralmente come "[qualcosa] che genera il divino", definisce «una qualsiasi droga che induca visioni e sia utilizzata in riti sciamanici o religiosi» (Ruck, 1979:146 in Walter e Fridman, 2004:111)²³. Si tratta dunque di sostanze che contribuiscono al raggiungimento di stati alterati di coscienza, permettendo di dissolvere l'individuo e portare alla comunione con il divino, in uno stato che può essere definito "epifania enteogenica" (*ibid*:112). Difatti, molte di queste sostanze furono inquadrare in una ricerca della spiritualità che vedeva in esse la chiave delle conoscenze delle popolazioni antiche. Sebbene all'LSD difficilmente possa essere attribuito lo stesso valore tradizionale e rituale del *peyote*, cionondimeno la similitudine tra le esperienze indotte da tali sostanze ha fatto sì che avessero una profonda influenza sulla controcultura e sulla produzione artistica di quegli anni.

Uno dei centri nevralgici di questo movimento esperienziale fu l'Esalen Institute di Big Sur, California, fondato nel 1962 da Michael Murphy e Richard Price²⁴. Entrambi laureatisi in psicologia presso l'Università di Stanford e sostenitori del Movimento per il Potenziale Umano (*Human Potential Movement*, HPM), un movimento incentrato sulla coltivazione e lo sviluppo

²² Ovvero la *Lophophora williamsii*, cactus spontaneo delle aree desertiche messicane noto per l'elevato contenuto di mesalina, principio attivo dalle forti proprietà psicotrope che ha reso il *peyote* celebre come sostanza ricreativa.

²³ Vision-producing drugs that figure in shamanic or religious rites.

²⁴ Big Sur è una regione impervia della costa centrale della California, a circa 150 miglia a sud di San Francisco. "Esalen" viene da Esselen, il nome di una popolazione nativo americana che abitava anticamente la zona.

del potenziale latente dell'uomo al fine di migliorarne la qualità della vita, Murphy e Price avevano l'intenzione di creare una rete informale, un punto d'incontro di diverse discipline con il fine di lavorare per una crescita e uno sviluppo della persona. A tal fine, i due iniziarono a invitare intellettuali di diverso genere, psicologi e filosofi, leader religiosi e scienziati (Sargent Wood, 2008:453). Entro le mura dell'Istituto si lavorava per combinare pratiche e credenze di varia origine, dalla medicina alternativa, diverse modalità di psicoterapia, pratiche filosofico-religiose dell'estremo Oriente e, ovviamente, sciamanismo, con l'obiettivo di esplorare modi di vita diversi e migliori rispetto a quelli che la società *mainstream* poteva offrire. Le attività di Esalen erano – e sono tuttora, poiché l'Istituto è ancora attivo – strutturate in seminari, tenuti da oratori invitati appositamente e con un “pubblico” attentamente selezionato, prima tramite invito diretto e successivamente registrazione formale (*ibid*:458). Nel corso degli anni Sessanta Esalen attrasse numerose figure cardine dell'umanesimo, della letteratura e degli studi etnologici e psicologici di quel periodo: Alan Watts, Aldous Huxley, Julian Silverman, Abraham Maslow, Joseph Campbell, Fritz Perls, Claudio Naranjo e, per finire, Carlos Castaneda, Joan Halifax e Michael Harner; questi sono solo alcuni dei nomi celebri associabili all'Istituto (Botta, 2019). Man mano, esso divenne sempre più popolare e pubblicizzato nei circoli contro-culturali, tanto da iniziare ad attrarre l'attenzione non solo degli intellettuali ma anche di artisti, rockstar e dei media, generando un interesse sempre maggiore nel fenomeno.

Vale la pena soffermarsi sull'esperienza dell'Esalen Institute in quanto essa costituisce una delle tappe principali – nonché sicuramente di maggior successo – del processo che porterà alla formazione del panorama New Age. La sua influenza nella costruzione di una moderna ricerca della spiritualità è, nel bene come nel male, imprescindibile per chi voglia occuparsi dell'argomento, come ricorda Linda Sargent Wood (2008). Tale ricerca si propone nel quadro di valori tipicamente americani – individualismo, democrazia, pluralismo – separandosi però dalle modalità con cui sono stati espressi nell'ambiente prevalentemente Cristiano Protestante prevalente in America. Al contrario, quanto avviene a Esalen può essere interpretato come più simile alle tradizioni romantiche e trascendentali del XIX Secolo. Nelle parole dello stesso Michael Murphy, «Esalen era carica di eccessi» ma allo stesso tempo ha contribuito alla rinascita di un sentimento di ricerca spirituale e di significato, riempiendo un vuoto sentito da quanti erano scontenti e persino turbati «dal razionalismo, dal militarismo, e dal materialismo occidentali» e cercando di sostituirlo con un approccio olistico (*ibid*:457)²⁵. Lo sciamanismo

²⁵ In tal senso grande importanza ebbe anche l'introduzione della terapia della Gestalt da parte di Fritz Perls, il quale sosteneva «che un essere umano può essere inteso solo come un insieme – corpo, mente e spirito – e che la nevrosi deriva dall'essere tagliati fuori dalle proprie emozioni e sensi». La terapia della Gestalt (tedesco per

viene dunque inserito in contesto estremamente ricco e variegato, un fertile crogiolo di idee, credenze e teorie che ne costruisce una percezione pubblica estremamente specifica, come ulteriore strumento nella missione del “miglioramento della vita umana”. Attraverso l’opera di Carlos Castaneda, Joan Halifax e Michael Harner (e molti altri) lo sciamanismo diviene una volta per tutte un insieme di tecniche non più appannaggio dei soli “nativi”, ma alla portata di tutti. Harner, Halifax e Castaneda sono collettivamente stati definiti come sciamani-antropologi o “sciamantropologi” (*shamanthropologists*, Svaberg, 2003, in Bužeková, 2010:120) – proprio per il loro ruolo nel cambiare tanto l’approccio accademico quanto quello “laico” nei confronti del fenomeno sciamanico. Emersi come “prodotto” della controcultura sopra descritta, tutti e tre questi autori hanno un’educazione universitaria, svolgono ricerca sul campo e pubblicano numerosi contributi, generando un vasto capitale simbolico che contribuisce a legittimare come “scientificamente valida” agli occhi dell’opinione pubblica la loro successiva interpretazione personale del fenomeno. Per ognuno di loro la carriera universitaria si scontra poi con un intenso “evento” di contatto con la realtà non ordinaria, che in qualche modo cambia la loro percezione del mondo dei praticanti, a cui si avvicinano. È questo momento di passaggio – il cambio di prospettiva dall’etico all’emico a cui si accennava sopra – che avrà un profondissimo impatto sullo sviluppo del neo-sciamanismo odierno, con le prime pubblicazioni di letteratura diretta a un pubblico non accademico (Hytönen-Ng, 2016:48-52).

Carlos Castaneda è forse il nome più celebre tra gli sciamani-antropologi. Di origine peruviana, Castaneda effettua più volte ricerca sul campo in Messico nel corso della sua formazione presso la UCLA (University of California, Los Angeles). Il suo *fieldwork* culmina nella pubblicazione del celeberrimo *The Teaching of Don Juan* (1968), nel quale l’etnologo riporta l’incontro con uno stregone Yaqui, Don Juan Matus, e gli insegnamenti da lui ricevuti. Senza voler qui riportare per intero la vicenda letteraria e la successiva confutazione della figura di Don Juan e di tutta l’esperienza spacciata come vera da Castaneda – a cui il giornalista investigativo Richard De Mille ha dedicato buona parte della sua carriera, rivelando le libertà che Castaneda si era preso nel descrivere come realmente accaduti fatti romanzati – è comunque opportuno far notare come lo stregone, che risulta essere un *alter ego* dello stesso Castaneda, diventi personificazione della volontà di rendere lo sciamanismo realtà universale, allo stesso tempo ancestrale e alla portata di chiunque fosse disposto ad accettarla:

“forma”, sebbene questa sia una traduzione parziale) punta, pertanto, a una ricostruzione e reintegrazione del sé attraverso una valorizzazione dell’individuo e del suo “sentito” emozionale e corporeo. Murphy e gli altri membri dell’Esalen Institute vedevano nella terapia della Gestalt un modo per contrastare «la disumanizzazione che ora minaccia la nostra società» (Sargent Wood, 2008:461).

Per non intrappolare la sua immaginazione in un particolare ambito culturale, Castaneda non legò il suo sciamano ad alcuna tradizione specifica. Da un lato, Don Juan portava la saggezza degli antichi e leggendari Toltechi, i nativi che risiedevano nel Messico settentrionale e centrale mille anni fa. D'altra parte, era ritratto come uno stregone multiculturale con un'identità sfocata e un *background* culturale misto. [...] Castaneda sottolineò che non era sua intenzione determinare l'ambiente culturale preciso di Don Juan. Più importante per lo scrittore è stato sottolineare che lo sciamanesimo e la stregoneria non avevano confini.²⁶

Come sopra riportato, è dunque la ricerca letteraria, più che quella scientifica, a fornire la base per la costruzione della realtà culturale del neo-sciamanesimo. La parabola di Castaneda è perfettamente in linea con l'evoluzione del panorama culturale che lo circondava: ognuno dei suoi volumi sembrava in grado di adattarsi e rispondere alla perfezione ai bisogni del pubblico, come dimostra il suo cambio di posizione nei confronti delle sostanze psicotrope: se nella sua prima opera Castaneda esaltava l'uso di sostanze come fondamentale per aprire la mente verso la realtà non ordinaria, con il cambio della percezione pubblica – a partire dagli anni Settanta la controcultura si era “stancata” della psichedelia ed era pronta ad abbracciare modalità più “pulite” di raggiungere il sacro – Castaneda ritrattò indirettamente quanto esposto fino ad allora attribuendolo a un espediente di Don Juan:

In *Tales of Power*, pubblicato quando il picco della rivoluzione psichedelica era già finito (1974), Carlos chiese a Don Juan: «Perché mi hai fatto prendere quelle piante di potere così tante volte?» Lo sciamano all'inizio ci rise su: «Perché sei stupido». Quando Carlos lo spinse a spiegarsi, Don Juan disse al suo ingenuo apprendista che le erbe erano semplicemente una terapia d'urto che aveva usato per rompere i muri della percezione ordinaria e facilitare l'ingresso di Castaneda nel mondo non ordinario. Il maestro spirituale disse a Carlos che, di fatto, se fossero stati abbastanza forti individui consapevoli non avrebbero necessitato di altri strumenti per potenziare se stessi. L'esercizio mentale sarebbe stato sufficiente.²⁷

²⁶ In order not to cage his imagination into a particular cultural setting, Castaneda did not tie his shaman to any specific tradition. On the one hand, Don Juan carried the wisdom of the legendary ancient Toltecs, the native people who resided in northern and central Mexico a thousand years ago. On the other hand, he was portrayed as a multicultural sorcerer with a blurred identity and a mixed cultural background. [...] Castaneda stressed that it was not his intention to determine Don Juan's precise cultural milieu. More important to the writer was to stress that shamanism and sorcery did not have any borders. (Znamenski, 2007:191).

²⁷ In *Tales of Power*, which appeared when the peak of the psychedelic revolution was already over (1974), Carlos asked Don Juan, «Why did you make me take those power plants so many times?» The shaman at first tried to laugh it off: «Cause you're dumb». When Carlos pushed him to explain, Don Juan told his naïve apprentice that the herbs were simply a shock therapy he had used to break the walls of ordinary perception and to ease Castaneda's admission to the nonordinary world. The spiritual teacher told Carlos that, in fact, if they were strong enough, people of knowledge did not need any extra tools to empower themselves. Mental exercises would suffice. (*ibid*:199).

Divenuto poi un vero e proprio leader carismatico, Castaneda è ancora oggi una figura estremamente controversa. Nell'ambiente accademico il suo contributo etnografico è stato generalmente screditato, ma questo non impedisce ai suoi libri di avere ancora una profonda influenza sulla New Age e sul neo-sciamanismo, a riprova di quanto i fenomeni sciamanici abbiano travalicato i confini della comunità scientifica e siano entrati, con tutte le perplessità che questo può generare, nel dominio degli *spiritual seekers*.

Un altro contributo di grande importanza lo dà Joan Halifax. Anch'essa di formazione antropologica ed estremamente attiva nel contesto dell'Esalen Institute, Halifax è una forte sostenitrice dell'approccio trans-culturale allo sciamanismo, che contribuisce a popolarizzare. Il lavoro di Halifax ha anche popolarizzato il concetto dello sciamano come "guaritore ferito" – definito in precedenza da Jung e discusso più approfonditamente in seguito – che attraverso il proprio dolore diviene in grado di guarire gli altri. Nella sua teoria, i rituali sono una rimessa in atto della crisi iniziatica dello sciamano e dà risalto all'idea che lo sciamano sia in grado di guarire sé stesso (Halifax, 1982, in Znamenski, 2007:119). Sebbene questo aspetto della teoria si in contrasto con la maggior parte delle tradizioni attestate, nelle quali lo sciamano non si guarisce da solo ma viene guarito dagli spiriti, le implicazioni per la cultura individualista degli occidentali desiderosi di apprendere le tecniche sciamaniche per "curarsi da soli" la resero estremamente popolare. Un altro obiettivo di Halifax è stato l'elaborazione una metodologia di cura che integrasse sciamanismo e Buddismo, di cui è una praticante. In tal senso, l'autrice ha sicuramente avuto un ruolo nel rafforzare la commistione già in atto tra la spiritualità orientale e le tecniche di stampo sciamanico e nel mostrare l'estrema malleabilità che lo sciamanismo è andato acquisendo a partire dalle sue radici (Botta, 2019:131).

Michael Harner risulta essere la personalità più influente, sicuramente nel più generico panorama delle pratiche neo-sciamaniche ma in special modo per quanto riguarda la presente ricerca. Formatosi come antropologo presso l'Università di Berkeley, Harner effettua ricerca nella giungla amazzonica, prima presso gli Shuar (Jívaro) e successivamente presso i Conibo. Rientrato dalle sue esperienze in Sud America, Harner entra nella traiettoria dell'Esalen Institute. Si può notare già un percorso estremamente simile a quello di Castaneda e Halifax; ciò che distingue Harner dagli altri due autori è la modalità con cui egli decide di esporre le sue posizioni sul fenomeno sciamanico: *The Way of the Shaman*, testo fondante del *core shamanism* pubblicato nel 1980, non è solo un resoconto e una narrazione, ma un vero e proprio manuale attraverso il quale il lettore può iniziare da solo il proprio percorso sciamanico. Anche se il testo si apre con la colorita descrizione della prima esperienza di Harner con l'*ayahuasca*, o "liana degli spiriti" – un decotto di diverse piante della giungla amazzonica la più importante delle

quali è l'eponima liana, usato nei rituali delle popolazioni dell'altopiano andino²⁸ – durante la sua permanenza tra i Conibo agli inizi degli anni Sessanta, lo sciamano-antropologo decide, come Castaneda prima di lui, di mettere da parte l'uso di sostanze psicotrope, arrivando anche a definirle dannose per la concentrazione del praticante. Al loro posto, Harner preferisce l'uso del suono ritmico del tamburo e dei sonagli, con i quali è possibile ottenere lo stesso effetto senza controindicazioni e raggiungere uno stato non ordinario di coscienza (Harner, 1980). Prendendo direttamente spunto da Eliade, Harner si focalizza sull'individuare tratti comuni nelle varie tradizioni di stampo sciamanico di tutto il mondo; privando poi questi tratti comuni delle loro connotazioni culturali e dei loro rimandi a specifiche tradizioni e cosmologie, Harner costruisce un impianto metodologico che battezza *core shamanism*. Non risulterà una sorpresa che tali premesse abbiano attirato critiche estremamente simili a quelle riservate in precedenza all'opera generalizzante di Eliade, di cui il *core shamanism* di Harner è per certi versi il maggior successore spirituale:

In una certa misura, il *core shamanism* divenne un compimento del sogno di Eliade di recuperare la conoscenza arcaica a beneficio dell'umanità moderna. Come Eliade, Harner scrisse di un periodo di paradiso dorato in cui gli animali e gli esseri umani vivevano in unità, che fu successivamente perso. Allo stesso modo notò che, dopo la caduta dell'umanità, gli sciamani rimasero le uniche persone in grado di rimanere in contatto con il mondo animale. Ancora una volta, come Eliade, il fondatore del *core shamanism* ha sottolineato che, nonostante i drammatici cambiamenti storici, gruppi tribali moderni che vivono in aree remote mantengono ancora intatte le basi della loro conoscenza sciamanica.²⁹

Le tecniche, le modalità e la teoria del *core shamanism* saranno trattate ampiamente nel capitolo successivo. Dovrebbe comunque risultare evidente come la metodologia di Harner aspiri a permettere all'uomo moderno occidentale di recuperare quella conoscenza antica, universale e perduta che è lo sciamanismo, nelle cui potenzialità curative l'autore identifica la soluzione agli innumerevoli problemi spirituali della società occidentale (Znamenski, 2007). A tal fine, nel 1985 Harner crea la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS), un'istituzione il cui scopo è la diffusione e l'insegnamento a livello globale del *core shamanism*. La FSS è

²⁸ La liana in questione è un rampicante chiamato *Banisteriopsis caapi*, anche nota come *ayahuasca*, *yagè* o *capii*.

²⁹ To some extent, core shamanism became a fulfillment of Eliade's dream about recovering the archaic knowledge for the benefit of modern humanity. Like Eliade, Harner wrote about a time of golden paradise when animals and humans lived in unity, which was subsequently lost. He similarly noted that, after humanity's fall, shamans remained the only people who were able to stay in contact with the animal world. Again, like Eliade, the founder of core shamanism stressed that, despite dramatic historical changes, modern tribal groups living in remote areas still maintained the basics of their shamanic knowledge intact. (Znamenski, 2007:186-87).

attualmente attiva in diversi Paesi del mondo e fornisce corsi articolati sulle tecniche sciamaniche – il Centro Studi per lo Sciamanesimo, principale oggetto della presente ricerca, è un’associazione affiliata alla FSS. L’importanza della FSS come «movimento neo-sciamanico, luogo di una metodologia *culture free*» (Botta, 2019:134) è estrema: nella visione di Harner, la Fondazione promuove un processo sia di istituzionalizzazione sia di individualizzazione delle pratiche sciamaniche, per cui il praticante sciamanico – termine che Harner stesso preferisce rispetto a “sciamano” quando usato per riferirsi a operatori occidentali e non appartenenti a popolazioni tradizionali – diviene in grado di lavorare autonomamente sul proprio benessere fisico e spirituale (Harner, 1980; Znamenski, 2007). Il *core shamanism* è il nucleo della ricerca svolta e pertanto da qui in avanti si tenterà di esplorare il panorama neo-sciamanico con particolare riferimento alla visione proposta da Michael Harner.

1.2 *Meat on the bones: il mito moderno e la ricerca dell’anima*

1.2.1 Lo sciamanismo essenziale di Michael Harner

Finora si è discusso del percorso che ha portato lo sciamanismo da fenomeno “primitivo” a elemento del mondo contemporaneo, passando per il ruolo altalenante svolto dall’accademia; si desidera invece concentrarsi ora sull’autore il cui contributo è risultato fondamentale per il consolidamento di una condivisa pratica neo-sciamanica.

Michael Harner (1929-2018) è stato un antropologo americano, il cui percorso di studi inizia negli anni ’50 all’Università di Berkeley, California; sebbene inizialmente studi per diventare archeologo, ben presto l’interesse di Harner si sposta verso le popolazioni indigene. Nelle sue stesse parole, il giovane studioso si rende conto che «gli indiani che vivevano nelle vicinanze erano come enciclopedie che nessuno stava aprendo, e questo mi fece rendere conto dell’incredibile quantità di conoscenza che era disponibile solo chiedendo agli anziani delle tribù» (Harner, 2012:80)³⁰. In seguito a questa presa di coscienza, Harner cambia il proprio indirizzo di studi e inizia a dedicarsi alla ricerca etnografica. Tra il 1956 e il 1957 si reca in Ecuador presso gli Jívaro – o Shuar, come Harner tiene a precisare che gli indigeni preferiscono essere chiamati³¹ – dove svolge la sua ricerca di dottorato che viene poi pubblicata nel 1972

³⁰ The Indians living nearby were like encyclopedias that nobody was opening, and this alerted me to the incredible amount of knowledge that was available just by asking the tribal elders.

³¹ Il termine *jívaro*, che veniva utilizzato dai colonizzatori spagnoli insediatisi nell’area nel XVII secolo, ha infatti una connotazione dispregiativa e significa “barbaro”, “selvaggio”. In contrasto, Shuar significa “il Popolo”.

con il titolo *The Jívaro. People of the Sacred Waterfall*. Harner descrive l'esperienza come l'essersi «improvvisamente trovato in una società di sciamani»³², in cui la maggior parte degli uomini e una piccola percentuale di donne faceva regolarmente uso di *ayahuasca*. Nel corso della sua permanenza Harner comprese l'importanza della bevanda e gli fu offerto di provarla recandosi presso la cascata sacra degli Shuar per ottenere un vero e proprio “battesimo”; tuttavia, l'autore non fu in grado di svolgere questa attività a causa dell'arrivo della stagione delle piogge, che rese la zona estremamente pericolosa (Harner, 2012:80). Dal 1960 al 1961 torna in Amazonia, questa volta tra i Conibo del Perù. Qui, volendo comprendere il sistema spirituale dei nativi, prova per la prima volta l'*ayahuasca*, esperienza che gli apre gli occhi sull'esistenza di un'altra realtà. Nelle sue parole:

Il mio lavoro sul campo era nella sua fase conclusiva a quel punto, e stavo cercando di ottenere informazioni sul loro sistema spirituale. I Conibo dicevano che c'è solo un modo per arrivare a capire: devi prendere la bevanda. Così presi la bevanda.³³

Questa prima esperienza di Harner con la liana degli spiriti, descritta nel primo capitolo di *The Way of the Shaman* (1980), ha un profondo impatto sull'antropologo. In quel momento, Harner inizia il suo “addestramento” con gli sciamani Conibo e il percorso che lo porterà, nel corso degli anni successivi, a sviluppare la metodologia del *core shamanism*. Così Harner descrive l'importanza di quel momento, che, va ricordato, si colloca in un periodo di grande attenzione e sensibilità da parte della comunità scientifica rispetto all'esplorazione dell'uso delle sostanze psichedeliche e dell'alterazione dello stato di coscienza:

Ero completamente in soggezione del fatto che tutta un'altra realtà mi si fosse aperta davanti. Questa era una realtà che non poteva essere fantasia, perché le esperienze che avevo avuto io erano esperienze che anche i Conibo che prendevano l'*ayahuasca* avevano avuto, indipendentemente, fino a dettagli concreti, senza che me ne avessero mai parlato prima. Uno sciamano disse in seguito che potevo davvero diventare un maestro sciamano – che avevo ottenuto così tanto dalla mia prima esperienza che questo era ciò che avrei dovuto fare. Poiché si trattava di un'occasione rara, decisi di approfittarne e fu allora che mi impegnai nell'addestramento sciamanico.³⁴

³² I suddenly found myself in a society of shamans.

³³ My fieldwork was in its later stages at that point, and I was attempting to get information on their spiritual system. The Conibo said there's only one way to learn about it—you've got to take the drink. So I took the drink. (Harner 2012:81).

³⁴ I was completely in awe of the fact that a whole other reality had opened up. This was a reality that could not be fantasy, because the experiences that I had were also experiences that the Conibo who took ayahuasca were having independently, down to concrete details, without us ever having talked about them with me beforehand. A shaman said afterwards that I really could become a master shaman—that I had gotten so much from my first

L'interesse scientifico e culturale per l'esplorazione e l'alterazione degli stati di coscienza informò senza dubbio notevolmente il modo in cui Harner, già ben inserito in una controcultura psichedelica che si trovava allora nel suo momento di maggior vitalità, lesse la propria esperienza (si veda in proposito 1.1.5). Da allora il percorso dell'antropologo si alterna tra lo studio dello sciamanismo e i suoi impegni accademici. Si reca nuovamente tra gli Shuar e presso altre popolazioni tradizionali che praticano forme di sciamanismo, come i Sami (Laponia), i Salish (Costa Nordoccidentale del Pacifico) e i Tuvani (Russia). Contemporaneamente, a partire dal 1966, tiene diverse lezioni alla Columbia University e a Yale, per poi ottenere la cattedra di antropologia alla New School (all'epoca New School of Social Research, NSSR) di New York, dove rimane fino al 1987, anno in cui decide di abbandonare definitivamente la carriera accademica per dedicarsi del tutto al proprio percorso sciamanico³⁵. Il momento cruciale di questo percorso si ha nel 1980 con la pubblicazione del "testo fondante" del *core shamanism*, *The Way of the Shaman*, il cui sottotitolo, *A Guide to Power and Healing*, rende chiaro fin da subito quale sia l'obiettivo del volume. *Lo sciamanismo* di Eliade e *The Teaching of Don Juan* di Castaneda avevano già dato un contributo enorme a fare uscire lo sciamanismo dalle aule universitarie e ad avvicinarlo al "pubblico". Ciò che l'opera di Harner fa, tuttavia, va ancora oltre, poiché *The Way of the Shaman* è un *manuale* di sciamanismo. Da quel momento le pratiche sciamaniche divengono alla portata di tutti: non più solo qualcosa di cui leggere e su cui fantasticare e interrogarsi, ma qualcosa da poter *fare*, in cui è possibile cimentarsi in maniera diretta. Dovrebbe essere evidente come questo cambi profondamente la percezione occidentale, e in un certo senso anche la natura, del fenomeno sciamanico.

The Way of the Shaman è il punto di svolta di un percorso che Harner aveva intrapreso già da alcuni anni; a partire dagli anni Settanta tiene diversi workshop e seminari, con lo scopo di diffondere presso il pubblico occidentale la consapevolezza delle pratiche e della realtà sciamanica, ritenendo che gli occidentali siano in grado, se adeguatamente istruiti, di impiegarle allo stesso modo e con la stessa efficacia dei praticanti nativi, in quanto è sua opinione che «gli antenati degli Americani ed Europei bianchi possedessero una volta tali capacità» (Bowie, 2000:211)³⁶. Allo stesso tempo, si convince che buona parte dei problemi socioculturali e

experience that this was what I should do. Since it was a rare opportunity, I decided to avail myself of it, and that's when I actually got involved in shamanic training. (*ibidem*).

³⁵ A differenza di Carlos Castaneda, tuttavia, il percorso di Harner non porta al disconoscimento del suo nome in ambito scientifico; al contrario, negli anni successivi lo sciamano-antropologo riceve una serie di riconoscimenti accademici per il suo lavoro e impegno nell'ambito degli studi sciamanici e della medicina integrativa.

³⁶ [Harner became convinced] that the forebears of white Americans and Europeans had once had similar abilities.

personali che affliggono il Mondo Occidentale possano essere risolti attraverso l'impiego delle tecniche sciamaniche. A tal scopo, Harner si impegna nello studiare diverse tradizioni e nella sperimentazione diretta, al fine di individuare un "nocciolo" di tecniche e pratiche comuni che possa essere insegnato anche agli occidentali. L'influenza del pensiero di Eliade è evidente; a differenza dello storico delle religioni, tuttavia, Harner non ritiene che gli sciamanismi indigeni siano una forma decaduta di una pratica pura e originale andata perduta. Al contrario, l'antropologo americano attribuisce un elevato valore alle specificità culturali delle varie tradizioni, attribuendo al complesso di simboli e mitologie in cui ogni società ha immerso la propria tradizione sciamanica un'utilità specifica a quel contesto. Il risultato – a tratti lodato e criticato, come si può immaginare – di questo processo è il più volte citato *core shamanism*, o sciamanismo essenziale. Nell'opera enciclopedica *Shamanism* a cura di Mariko Walter ed Eva Fridman (2004) la creazione di Harner viene così descritta:

Si tratta di un metodo esperienziale basato sulla sua [di Harner] ricerca etnografica, un metodo che distilla gli elementi fondamentali che hanno una reale profondità temporale e si ritrovano trans-culturalmente nello sciamanesimo tradizionale. Il *core shamanism* non crea una mitologia o teologia aggiuntive, né incorpora credenze specifiche, cerimoniali, o altri aspetti della cultura di qualsiasi popolo indigeno, anche se può essere fatto riferimento a esempi etnografici specifici come illustrazioni nell'insegnamento [...]. Di conseguenza, non dovrebbe essere accusato di sottrarre le tradizioni spirituali dei popoli indigeni. Il metodo viene insegnato in workshop tenuti da Harner o da insegnanti certificati da lui [dalla FSS, si veda più avanti]; i workshop insegnano metodi sia introduttivi che avanzati.³⁷

Questa breve descrizione anticipa già una delle problematiche più importanti in cui sono coinvolti i movimenti neo-sciamanici e il *core shamanism*, ovvero l'accusa di appropriazione culturale delle tradizioni spirituali indigene. Questo aspetto verrà approfondito più avanti nel presente capitolo; tuttavia, le parole di Townsend mostrano come il *core shamanism* abbia cercato – riuscendovi, in base a quanto emerge dalla letteratura – di creare una metodologia scevra di elementi "presi in prestito", per usare un eufemismo, da culture native tradizionali. Il lavoro di generalizzazione e distillazione fatto da Harner non è esente da critiche, ma ha permesso alla creazione dell'antropologo di diventare popolare e fruibile, senza per questo

³⁷ It is an experiential method based on his ethnographic research, a method that distills the core elements that have real time depth and are found in traditional shamanism cross-culturally. It creates no additional mythology or theology, nor does it incorporate specific beliefs, ceremonials, or other aspects of any indigenous people's culture, although specific ethnographic examples may be referred to as illustrations in teaching [...]. Consequently, it should not be accused of stealing the spiritual traditions of indigenous peoples. The method is taught in workshops given by Harner or those certified by him; the workshops teach both introductory and advanced methods. (Townsend, in Walter e Fridman, 2004:51)

risultare più di tanto “indigesta” a chi possiede una sensibilità per le pratiche tradizionali e il ruolo degli occidentali nei loro confronti. Di particolare importanza è anche il dettaglio che il *core shamanism* non crea – per precisa intenzione di Harner – una mitologia e una teologia su cui basarsi. Eliminati consapevolmente quegli elementi specifici delle varie culture, quel che resta è esclusivamente un insieme di basi tecniche e teoriche finalizzate all’esperienza e al lavoro sciamanici. Dopo aver appreso i principi basilari della pratica, gli studenti sono invitati a fare esperienza diretta e libera della realtà non-ordinaria, sviluppando di conseguenza il proprio percorso e la propria consapevolezza del mondo sottile e delle entità – spiriti – che incontrano nel corso delle proprie esperienze. L’obiettivo del *core shamanism* è, in tal senso, il fornire agli *spiritual seekers* uno “scheletro” sul quale apporre le proprie tecniche particolari, sul quale fondere, o al quale sovrapporre, la “carne” – credenze, ritualità, eccetera – della loro spiritualità individuale (Znamenski, 2007:240). Questa libertà di pensiero e di azione rientra nella doppia concezione harneriana dello sciamanismo come “spiritualità democratica” e della “rivelazione diretta”. Secondo Harner, lo sciamanismo è una forma di spiritualità innatamente democratica, in quanto ogni sciamano agisce indipendentemente dagli altri seguendo il proprio percorso spirituale, senza che vi sia un’autorità centrale che certifichi o smentisca l’esperienza del singolo. L’unica autorità è quella degli spiriti, e di conseguenza ciò che uno sciamano apprende è “corretto” in quanto rivelato direttamente dalle entità non ordinarie specificamente a lui. Questi due concetti contribuiscono a rafforzare l’idea di uno sciamanismo individuale, in cui ognuno può essere “medico” di sé stesso, ovvero chiedere direttamente l’aiuto degli spiriti per risolvere le proprie questioni.

Il *core shamanism* si compone dunque di alcuni aspetti delle pratiche sciamaniche che risultano essere centrali e condivisi trans-culturalmente a livello globale. Tali componenti sono:

- a) L’esperienza di una realtà non ordinaria abitata da entità definite “spiriti”;
- b) La possibilità di accedere a questa realtà attraverso tecniche di passaggio dallo stato ordinario di coscienza a uno stato non ordinario di coscienza;
- c) L’incontro con alcuni alleati, o aiutanti, spirituali;
- d) L’utilizzo delle tecniche sciamaniche a fine di guarigione.

Di seguito si esploreranno più nel dettaglio i singoli elementi così come vengono intesi da Harner, mentre nella sezione 2 questi elementi saranno riconsiderati come sono stati invece osservati nel corso della ricerca etnografica. La realtà non ordinaria (a) è intesa come tripartita in Mondo di Sopra, Mondo di Mezzo e Mondo di Sotto, secondo il modello eliadiano. Tale

realtà è “nascosta” e inaccessibile per chi non conosce le tecniche del viaggio sciamanico, ma per chi è in grado di raggiungerla diviene una fonte di potere e conoscenza inesauribili. Harner non definisce nello specifico i dettagli di questa realtà, lasciando a ogni praticante la libertà di scoprirla secondo il suo percorso; viene però specificato che, mentre i Mondi di Sopra e di Sotto esistono unicamente nella realtà non ordinaria e sono luoghi «oltre il dolore e la sofferenza», il Mondo di Mezzo esiste tanto nella realtà non ordinaria quanto in quella ordinaria – il mondo così come lo conosciamo – e pertanto in esso il dolore e la sofferenza sono presenti (Harner, 2012:82). Per accedere alla realtà non ordinaria è necessario alterare il proprio stato di coscienza (b), passando dallo stato ordinario in cui ci si trova solitamente (*Ordinary State of Consciousness*, OSC) a uno stato non ordinario, che Harner definisce stato sciamanico di coscienza (*Shamanic State of Consciousness*, SSC) (Harner, 1980:26). Seppure abbia avuto la sua prima esperienza con l'*ayahuasca*, l'autore del *core shamanism* si rende presto conto che solo una piccola parte delle popolazioni a tradizione sciamanica fa uso di sostanze psicotrope per accedere al SSC; il sistema più diffuso è quello di un suono ritmico:

L'evidenza mi stava guardando in faccia da molto tempo, ma non l'avevo vista; che forse nel 90 per cento delle culture sciamaniche del mondo viene usato un suono percussivo monotono per entrare negli stati alterati di coscienza, piuttosto che psichedelici considerevoli.³⁸

Preso coscienza di questo fatto – e del crescente distanziamento del pubblico dalla cultura psichedelica, come descritto in 1.1.5 – Harner decide di basare la propria metodologia sulla percussione del tamburo, in maniera simile agli sciamanismi artici. L'utilizzo di un metodo semplice e sicuro come il suono, piuttosto che l'uso di sostanze, contribuisce a rendere il *core shamanism* estremamente accessibile al pubblico e «molto facile da insegnare» (Harner, 2012:83)³⁹. A tal scopo esistono numerosissimi “cerchi sciamanici” o “di tambureggiamento” (*shamanic o drumming circles*), in cui persone che hanno frequentato almeno il seminario di base si incontrano a cadenza più o meno regolare per viaggiare insieme; tali cerchi sono del tutto autonomi e indipendenti, ma sono attivamente riconosciuti e incoraggiati da Harner e dalla FSS. Il Centro Studi per lo Sciamanismo, a cui si è accennato in 1.1.5 e a cui è dedicata la sezione 2, supporta questo tipo di attività. Harner precisa che esistono numerose altre “porte”

³⁸ The evidence was staring me in the face for a long time, but I didn't see it; that in perhaps 90 percent of the world's shamanic cultures they use a monotonous percussive sound to enter altered states of consciousness, rather than significant psychedelics. (Harner, 2012:83)

³⁹ That's what has made it so easy for me to teach shamanism through the years.

verso la realtà non ordinaria – gli psichedelici, appunto, o la meditazione – ma che il suono ritmico è una delle più semplici, diffuse e affidabili. L’esperienza indotta da una sostanza come l’*ayahuasca* può risultare, per stessa ammissione dell’autore, più vivida e immediata, mentre il raggiungimento del corretto stato di coscienza con l’unico ausilio del suono richiede il giusto grado di allenamento; non vi è però alcuna differenza sostanziale nel risultato finale, sostiene Harner. Un’altra conclusione a cui Harner giunge per effetto dell’aver messo da parte l’utilizzo di sostanze psicotrope per concentrarsi sul *sonic driving* come metodo preferito per accedere allo stato di coscienza alterata è che i fenomeni sciamanici non possono più essere considerati semplici esperienze indotte chimicamente, ma devono invece essere trattati come veri e propri incontri con un’altra realtà. In proposito egli rimarca la propria personale convinzione nella realtà oggettiva dell’esistenza degli spiriti che popolano la realtà non ordinaria, intendendoli non come “proiezioni del Sé” o simili definizioni interpretative, ma come entità autonome e individuali, con cui il praticante sciamanico si interfaccia in maniera personale. I cosiddetti alleati spirituali (c) sono infatti i principali aiutanti e maestri del praticante sciamanico, dai quali egli trae potere e conoscenza e che deve pertanto imparare a conoscere e rispettare intimamente. Lo sciamano-antropologo non si pronuncia univocamente sulla natura e sull’origine degli spiriti che è possibile incontrare nel corso dei viaggi sciamanici, limitandosi ad affermare che «uno spirito potrebbe essere considerato come un’essenza animata dotata di intelligenza e di diversi gradi di potere» (*ibid*:82). Una definizione simile è quanto mai vaga e generale e di certo non soddisfa lo scettico o il curioso; è comunque sufficiente a mostrare quale ruolo e quale valore è attribuito alle entità spirituali nel *core shamanism*. Riprendendo le sue stesse parole quando intervistato in proposito:

Prendo la realtà degli spiriti molto seriamente. Difatti, la loro realtà fornisce una spiegazione oculata per fenomeni altrimenti inspiegabili. Questa spiegazione oculata è stata sfortunatamente del tutto rigettata dalla scienza occidentale nella cosiddetta Era dell’Illuminismo.⁴⁰

Non è sufficiente, sostiene Harner, accettare coscientemente questi fatti; perché la pratica sciamanica risulti realmente efficace è necessario accoglierla a livello inconscio, immergersi nella realtà che essa propone e farla propria. Questo aspetto del *core shamanism* riecheggia l’adagio di Lévi-Strauss e de Martino: l’efficacia della magia richiede per prima cosa la

⁴⁰ I take the reality of spirits very seriously. In fact, their reality provides a parsimonious explanation for otherwise inexplicable phenomena. This parsimonious explanation was unfortunately thrown out of Western science in the so-called Age of Enlightenment. (*ibidem*).

credenza nella magia. Tuttavia, la metodologia harneriana è indirizzata soprattutto a persone immerse in una realtà quotidiana quanto mai distante da questi fatti e viene insegnata nel corso di workshop di durata variabile che possono facilmente essere la prima esperienza di questo tipo per alcuni dei partecipanti. Durante questi workshop essi tentano il viaggio nella realtà non ordinaria, sdraiandosi a terra – solitamente in penombra – e, seguendo il suono ritmico del tamburo, cercano di rilassarsi e raggiungere il SSC. Come fa notare Znamenski, Harner e chi segue i suoi metodi «sembrano rendersi conto che non tutti, nel mondo scettico di oggi, sono pronti ad abbracciare immediatamente la realtà degli spiriti», così come la possibilità che la propria anima si separi dal corpo per viaggiare in altre realtà (Znamenski, 2007:243)⁴¹. Solo in questo modo è possibile lavorare efficacemente con il metodo sciamanico. Per agevolare i partecipanti alle prime armi viene loro suggerito di iniziare lavorando attivamente con la propria immaginazione, per poi, pian piano, abituarsi ad accettare l'esperienza del viaggio sciamanico così come la si vive. Con questo il *core shamanism* non vuole suggerire che il viaggio sia “semplicemente” un sottoprodotto dell'immaginazione del praticante ma piuttosto proporre una “strategia” per aggirare i preconcetti culturali dell'uomo moderno occidentale che possono rendere difficile approcciarsi alla realtà non ordinaria⁴². Harner invita chi si avvicini al *core shamanism* a sospendere il giudizio e accettare ciò che proviene dalla realtà non ordinaria acriticamente, senza tentare di razionalizzarlo o spiegarlo con i parametri tipici della mentalità occidentale. Anche per questo motivo – oltre che per rafforzare il concetto della rivelazione diretta – i viaggi sciamanici non sono mai pre-programmati. L'istruttore può indirizzare i partecipanti verso una meta specifica o proporre dei quesiti da porre agli spiriti, ma il viaggio è interamente nelle mani del praticante: non vi è giudizio o interpretazione successiva da parte dell'istruttore. L'incontro con gli spiriti alleati è uno dei più importanti momenti del percorso *core* sciamanico, motivo per il quale il viaggio nel Mondo di Sotto per incontrare il proprio Animale di Potere – uno dei principali aiutanti del praticante sciamanico – è solitamente il primo assaggio di lavoro nella realtà non ordinaria che si affronta ai workshop di *core shamanism*. Harner dedica un intero capitolo di *The Way of the Shaman* a trattare l'Animale di Potere, fornendo linee guida su come riconoscerlo e descrivendo il processo per “recuperarlo”⁴³.

⁴¹ Harner and those who follow his method [...] seem to realize that not everybody in the present-day skeptical world is ready to embrace the reality of spirits right away.

⁴² Si esplorerà più avanti come alcuni autori – Noll 1985, Luhrmann 2010 – abbiano ragionato sul discorso dell'immaginazione attiva e del suo sviluppo come precisa tecnica volta all'esperienza del sacro.

⁴³ Dell'Animale di Potere, così come delle particolari descrizioni che Harner fornisce dei viaggi nella realtà non ordinaria, ci si occuperà meglio nella sezione 2, mettendoli in relazione a quanto emerso dalla ricerca sul campo.

Una volta raggiunto questo obiettivo basilare, Harner invita i praticanti a sperimentare e viaggiare da soli facendo tesoro di quanto scoprono, per poi proseguire eventualmente con un percorso più avanzato, finalizzato all'impiego delle tecniche sciamaniche per guarire se stesso e gli altri (d). Un punto che Harner sottolinea ripetutamente è infatti come lo sciamanismo sia prima di tutto una tecnica di guarigione; riguardo ciò sono necessarie due precisazioni. In più occasioni, compreso in *The Way of the Shaman*, Harner sottolinea come la guarigione – spirituale – ottenibile tramite il lavoro sciamanico non sia da considerarsi in sostituzione delle normali cure mediche e farmacologiche, bensì abbia uno scopo integrativo, andando a curare quegli elementi su cui la medicina tradizionale occidentale fatica ad agire, attraverso ad esempio il recupero dell'anima o dell'alleato spirituale o l'estrazione di elementi spirituali estranei (Harner, 1980 e 2012). In secondo luogo, Harner non sostiene che seguire un workshop di *core shamanism* sia sufficiente per potersi definire uno sciamano, né tantomeno per curare altre persone. Difatti, Harner e i suoi successori preferiscono la dicitura “praticante sciamanico” per indicare qualcuno che si cimenta in questo tipo di tecniche; la qualifica di sciamano viene solitamente lasciato ai praticanti tradizionali o, al massimo, per chi viene riconosciuto in grado di svolgere in maniera efficace il lavoro di guarigione. Harner precisa, tuttavia, che l'unica autorità sono gli spiriti, che sono al tempo stesso insegnanti e fonte del potere del praticante; pertanto, è improprio per qualcuno definirsi autonomamente uno sciamano, perché il suo potere gli può essere portato via in qualunque momento: «Chiunque affermi di essere uno sciamano [...] è quasi nulla, perché uno è uno sciamano soltanto quando gli spiriti vogliono che quella persona sia uno sciamano» (Harner, 2012:84)⁴⁴

Il *core shamanism* è quindi soltanto un metodo per raggiungere la realtà non ordinaria; sono la pratica, l'esperienza e l'insegnamento da parte degli spiriti che conferiscono potere e conoscenza necessari a guarire le persone e praticare il lavoro sciamanico. Questa metodologia deve però essere in qualche modo diffusa: a tal scopo, Harner e sua moglie Sandra fondano nel 1985 la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS), un'organizzazione no-profit a oggi attiva in numerosi paesi del mondo, in particolar modo in Nord America e in Europa. Scopo primario della FSS è riportare in Occidente la consapevolezza della realtà e delle pratiche sciamaniche. Sul sito della fondazione sono riportate queste parole:

Poiché l'Occidente ha perduto la sua conoscenza sciamanica secoli fa a causa dell'oppressione religiosa, i programmi di *core shamanism* della Foundation sono

⁴⁴ Anyone who claims to be a shaman [...] is almost nothing, for one is only a shaman when the spirits want that person to be a shaman.

particolarmente intesi per permettere agli occidentali di riacquistare l'accesso al loro legittimo patrimonio spirituale tramite workshop e corsi di formazione di qualità.⁴⁵

Sempre sul sito, questa volta alla pagina dedicata alle informazioni sul lavoro della FSS si legge: «I tre pilastri della Foundation sono la preservazione, la ricerca, e l'insegnamento della conoscenza sciamanica» (<https://www.shamanism.org/fssinfo/fsswork.html>)⁴⁶. Tale missione tripartita è organizzata in diversi progetti e programmi, dei quali il progetto di formazione dei praticanti sciamanici occidentali è il principale. La FSS organizza workshop di base e avanzati in tutte le regioni in cui opera, con migliaia di utenti annui e più di 250 corsi attivi, e sostiene i propri progetti tramite i proventi di tali laboratori, donazioni e attività secondarie, quali la vendita di libri e altro materiale. Per i motivi descritti sopra la Foundation non può certificare un individuo come sciamano; può tuttavia rilasciare vari Certificati di Completamento per i diversi programmi di formazione che fornisce. Chi sia in possesso della necessaria abilitazione può poi diventare insegnante di *core shamanism* e operare in accordo con la FSS. La Foundation non esercita controllo sugli istruttori, che sono lasciati liberi di sviluppare il proprio percorso personale e d'insegnamento liberamente, ma si limita a garantirne la professionalità. L'obiettivo della preservazione dello sciamanismo si concretizza invece in in due progetti: *Preservation, Revival and Urgent Indigenous Assistance* e *Living Treasure of Shamanism*. Scopo del primo progetto è supportare le culture a tradizione sciamanica nella protezione o nel recupero delle proprie pratiche e tradizioni native; dal sito:

Contribuire a preservare lo sciamanesimo dove è minacciato e assisterne la rinascita *quando invitati* [a farlo] [enfasi nel testo originale] sono dimensioni critiche della missione della Foundation. La FSS ha una rete di specialisti in sciamanismo in tutto il mondo per aiutare a salvare la conoscenza sciamanica indigena nell'imminente pericolo di andare perduta. La FSS risponde anche alle richieste dei popoli indigeni di aiutare a far rivivere e mantenere le proprie tradizioni sciamaniche.⁴⁷

⁴⁵ Since the West overwhelmingly lost its shamanic knowledge centuries ago due to religious oppression, the Foundation's programs in Core Shamanism are particularly intended for Westerners to reacquire access to their rightful spiritual heritage through quality workshops and training courses. (www.shamanism.org/workshops/coreshamanism.html. Visualizzato l'ultima volta in data 16/04/21).

⁴⁶ The three pillars of the Foundation are preserving, researching, and teaching shamanic knowledge.

⁴⁷ Helping to preserve shamanism where it is being threatened, and assisting its revival *when invited*, are critical dimensions of the Foundation's mission. The FSS has a network of specialists in shamanism throughout the world to help save indigenous shamanic knowledge in imminent danger of being lost. The FSS also responds to requests from native peoples to help revive and maintain their own shamanic traditions. (<https://www.shamanism.org/fssinfo/indigenousAssistance.html>. Visualizzato l'ultima volta in data 16/04/21).

Il secondo progetto mira invece a tutelare in prima persona gli sciamani nativi di varie aree del mondo, permettendo loro di vivere praticando e diffondendo le proprie tradizioni; sempre dal sito:

La nostra designazione di Tesori Viventi [*Living Treasures*] garantisce uno stipendio annuale a vita ai più illustri sciamani indigeni dei Paesi meno sviluppati, dove la loro secolare conoscenza dello sciamanismo e della guarigione sciamanica è in pericolo di estinzione. Particolare attenzione è data al fornire la necessaria assistenza economica per consentire a questi Tesori Viventi di trasmettere la loro conoscenza al loro popolo.⁴⁸

Ambedue questi progetti mirano a custodire il patrimonio sciamanico mondiale ed evitarne la scomparsa; si potrebbero scrivere decine di pagine sulle implicazioni di tali manovre; alcuni punti verranno trattati meglio in 1.2.6, ma non volendo correre il rischio di banalizzare un argomento così ampio e delicato con una trattazione imprecisa, si è preferito dare una breve descrizione dei due progetti così come essi vengono presentati dalla FSS. Il terzo obiettivo della Foundation, ovvero la ricerca sul sapere sciamanico, è attuato principalmente attraverso il Conservatorio del Sapere Sciamanico (*Shamanic Knowledge Conservatory*, SKC), un archivio contenente una collezione libri e periodici pubblicati dalla Foundation e non solo, dati etnografici, materiale audiovisivo, artefatti, ricerche svolte sull'efficacia della guarigione sciamanica e infine il progetto MONOR (*Mapping of Nonordinary Reality*), ovvero un database di pagine e pagine di trascrizioni trans-culturali di esperienze non ordinarie raccolte dalla FSS nell'ambizioso tentativo di costruire una "mappa" della realtà sottile.

Tutto quanto è stato finora riportato contribuisce a rendere Michael Harner una figura estremamente influente nei riguardi dello sciamanismo, anche dopo la sua scomparsa. Al di là della creazione del *core shamanism* e della FSS, non si può non riconoscere il suo contributo al campo degli studi sciamanici e il fatto che, più di altri autori, è stato in grado di mantenere un approccio scientifico all'argomento. Oltre a essere indubbiamente stato una delle massime autorità sullo sciamanismo, Harner viene descritto dai suoi discepoli come «un vero sciamano bianco», riconosciuto come tale da vari sciamani indigeni tra le popolazioni che ha visitato (Shuar, Conibo, Paiute, Inuit, e altri) (<https://www.shamanism.org/fssinfo/harnerbio.html>)⁴⁹.

⁴⁸ Our *Living Treasures* designation provides an annual lifetime stipend to exceptionally distinguished indigenous shamans in less-developed countries where their age-old knowledge of shamanism and shamanic healing is in danger of extinction. Special care is given to providing the economic assistance necessary to allow these Living Treasures to pass on their knowledge to their people. (*ibidem*).

⁴⁹ He is an authentic white shaman.

Nonostante questo, Harner ha sempre rifiutato di diventare una figura carismatica all'interno del movimento da lui creato, ritenendo che fosse più importante che ogni praticante seguisse il proprio personale percorso e che, come accennato sopra, i veri maestri siano, in fondo, gli spiriti (Townsend, in Walter e Fridman, 2004:51). La democratizzazione dell'esperienza sciamanica è uno dei più rilevanti lasciti dell'opera di Harner; sebbene, come detto sopra, la definizione di sciamano non sia qualcosa che qualcuno dovrebbe attribuirsi, tutti possono provare l'esperienza del viaggio sciamanico e cimentarsi nelle tecniche del *core shamanism*. Mentre nelle società in cui lo sciamanismo esiste come principale espressione della vita spirituale e religiosa della comunità la vocazione prende solitamente la forma di malattie, rapimenti da parte degli spiriti e lunghi e faticosi periodi d'iniziazione, il praticante occidentale può sdraiarsi comodamente in una stanza buia e accedere al sapere del cosmo nel giro di poche decine di minuti. Per di più, l'esperienza che gli occidentali moderni cercano – per la quale in molti sono disposti a pagare – è qualcosa che nelle società tradizionali nessuno sembra essere particolarmente desideroso di sperimentare (Bowie, 2000:204-205). Può sembrare azzardato proporre che questi due tipi di esperienza siano davvero accomunabili; cionondimeno, la metodologia di Harner fornisce all'uomo moderno occidentale gli strumenti per avvicinarsi a una realtà a cui difficilmente potrebbe avere accesso altrimenti.

1.2.2 *Sciamanismo tradizionale, neo-sciamanismo e core shamanism*

Sul sito internet della FSS, nella pagina dedicata alla descrizione del *core shamanism*, si trova una sezione intitolata “Core Shamanism Versus Neo-Shamanism and New Age”, che si apre con la seguente citazione di Michael Harner: «Lo sciamanismo non è “New Age”. È *Stone Age* [Età della Pietra] e vive da allora»⁵⁰. Il sito prosegue riportando il lavoro dell'antropologa Joan Townsend – più volte citata anche nel presente lavoro – per sottolineare come, sebbene il *core shamanism* sia spesso confuso con il neo-sciamanismo e, perciò, considerato parte del movimento New Age, vi siano in realtà profonde differenze tra le due pratiche:

Il *core shamanism* è un approccio conservatore e purista allo sciamanesimo. Il neo-sciamanismo utilizza immagini metaforiche e concetti idealizzati dello sciamanismo, spesso uniti a credenze e rituali diversi che hanno poco a che fare con lo sciamanismo tradizionale. Ci sono alcuni punti di sovrapposizione tra le due forme, ma i loro focus sono distinti.⁵¹

⁵⁰ *Shamanism is not “New Age”. It is Stone Age and has been living ever since.*

⁵¹ Core Shamanism is a conservative, purist approach to shamanism. Neo-Shamanism uses metaphorical images and idealized concepts of shamanism, which are often joined with beliefs and diverse rituals that have little to do

Il testo dell'antropologa americana, facente parte della voce *Core Shamanism and Neo-Shamanism* della sopracitata enciclopedia a cura di Walter e Fridman (2004), separa nettamente le due categorie. Allo stesso modo, sembra che la FSS e Harner siano a loro volta quanto meno contrari ad accorpare il *core shamanism* con il neo-sciamanismo e i più generici fenomeni New Age. Ai fini del presente lavoro si rivela dunque opportuno considerare la questione del legame tra neo-sciamanismo e *core shamanism* più in profondità.

I moderni studi sullo sciamanismo si trovano inevitabilmente a dover prendere in considerazione il *revival* di queste pratiche nella società attuale ed è stato pertanto necessario costruire una cornice teorica che permettesse di analizzare questo campo cercando di limitare il più possibile l'intorbidimento che una mancanza di definizioni può portare. In particolar modo, si è rivelato necessario distinguere tra quelli che possono essere definiti "sciamanismi tradizionali" e quelli che invece sono "neo-sciamanismi". Bill Brunton – citato in precedenza come antropologo affiliato alla FSS – definisce lo sciamanismo in questi termini:

Lo sciamanismo può essere visto come un approccio fondamentalmente spirituale al *problem solving* nella vita quotidiana, informato da una filosofia animistica che viene praticata dagli individui a beneficio del loro gruppo(i). Tali individui utilizzano sistematicamente una tecnica o combinazione di tecniche per alterare la coscienza in modo tale da accedere in modo affidabile alla realtà non ordinaria. Questa realtà – così come sperimentata – è la dimora di esseri coscienti con i quali questi individui (sciamani) interagiscono. L'interazione con questi "spiriti" è un attributo essenziale della pratica sciamanica. L'interazione uomo-spirito porta a un trasferimento di conoscenza e/o di potere (abilità misteriche) dallo spirito all'umano che possa essere utilizzato da quest'ultimo per vari tipi di guarigione.⁵²

Questa definizione mostra già tutte le tracce di un approccio occidentale alla questione sciamanica: il focus sul *problem solving*, inteso come la capacità di analizzare e risolvere un problema in maniera autonoma, rimanda a un lessico moderno e specifico. Sebbene l'ambito degli studi sui fenomeni neo-sciamanici, sul *core shamanism* e sulla New Age non possa ancora

with traditional shamanism. There are some areas of overlap between the two forms, but their foci are distinct. (Townsend, in Walter e Fridman 2004:51-52, in <https://www.shamanism.org/workshops/coreshamanism.html>).

⁵² Shamanism can be seen as a fundamentally spiritual approach to real-life problem solving informed by an animistic philosophy that is practiced by individuals for the benefit of their group(s). These individuals systematically utilize a technique or combination of techniques to alter consciousness in such a way that they reliably access nonordinary reality. This reality – as experienced – is the abode of conscious beings with whom these individuals (shamans) interact. Interaction with these "spirits" is a defining attribute of shamanic practice. Human-spirit interaction results in the transferral of knowledge and/or power (uncanny abilities) from the spirit to the human to be used by the latter for healing of various kinds. (Brunton, 2003:1-2). La traduzione di "*uncanny abilities*" con "abilità misteriche" vuol far riferimento al carattere iniziatico della pratica.

contare su una mole di materiale etnografico paragonabile a quello riguardante gli sciamanismi tradizionali, numerosi autori hanno indagato con attenzione questo tipo di realtà. Il folclorista Thomas DuBois, ad esempio, riporta:

Il termine “neo-sciamanismo” (o sue alternative come “sciamanesimo occidentale moderno” – von Stuckrad 2002) è sorto nella letteratura accademica per descrivere vari tentativi di far rivivere o ricreare le tradizioni sciamaniche nella vita degli occidentali contemporanei. Il termine implica una distinzione tra sciamanismi tradizionali, che sono stati tramandati di generazione in generazione all’interno di specifiche tradizioni culturali (come descritto nelle opere di etnologi particolaristi) e rituali sciamanici più improvvisati e provvisori, così come esperienze spesso nate all’interno di workshop e informate dalla letteratura etnografica passata (o recente).⁵³

Lo sciamanismo tradizionale può quindi essere definito, in maniera relativamente corretta, come l’insieme di pratiche, credenze e modalità di espressione derivanti direttamente da un contesto culturale nativo e che sono generalmente ancora attuate dai nativi di quella cultura o gruppo sociale. Una simile definizione è già di per sé problematica: difatti, numerose culture native hanno subito pesanti influenze dalla religiosità occidentale, a causa per esempio di una cristianizzazione forzata, o hanno perso buona parte del *corpus* originale delle loro tradizioni, come è il caso delle popolazioni siberiane (Walter e Fridman, 2004:XVIII-XIX). Il neo-sciamanismo, invece, può essere considerato una forma di sciamanismo creata al fine di «ristabilire un contatto tra l’uomo moderno e le sue radici spirituali, per reintrodurre un “comportamento sciamanico” nelle vite degli Occidentali e, in tal modo, rinnovare un contatto con la Natura» (Jakobsen, 1999:13)⁵⁴. Le radici di tale fenomeno, riporta sempre DuBois, sono da rintracciarsi nella sensibilità romantica e nostalgica tipica del XIX Secolo. Non solo: come continua DuBois e come Elina Hytönen-Ng espande in un articolo del 2016, la stessa letteratura etnografica ha un ruolo fondamentale nel formare le basi su cui poggia il neo-sciamanismo, in parte per l’educazione accademica di alcune delle figure chiave del movimento, in parte per la natura contemporaneamente accessibile e, si potrebbe dire, “intrigante” del materiale di riferimento (Bužeková, 2010; Hytönen-Ng, 2016). La differenza principale tra le due modalità

⁵³ The term “neoshamanism” (or alternatives like “modern Western shamanism” – von Stuckrad 2002) has arisen in scholarly literature to describe various attempts to revive or recreate shamanic traditions in the lives of contemporary Westerners. The term implies a distinction between traditional shamanisms that have been passed down from generation to generation within specific cultural traditions (as described in the works of particularist ethnographers) and more improvised, provisional shamanic rituals and experiences often born within workshop settings and informed by past (or recent) ethnographic literature. (DuBois, 2011:114).

⁵⁴ What is described as neo-shamanism [...] is a form of shamanism that has been created at the end of this century to reestablish a link for modern man to his spiritual roots, to reintroduce shamanic behaviour into the lives of Westerners in search of spirituality and, thereby, renew contact with Nature.

potrebbe perciò essere individuata nei rispettivi praticanti e origini. Il dibattito diventa però più complesso quando al quadro si aggiunge il *core shamanism*.

Come accennato, l'antropologa Joan Townsend propone una divisione estremamente rigida dei diversi ambiti, distinguendo tra New Age, neopaganesimo, neo-sciamanismo e *core shamanism*, con pochissimo spazio di sovrapposizione tra queste varie definizioni. Questa categorizzazione è stata ripresa in studi successivi, come quello del già citato Brunton (2003) o di Tedeschi (2017), e sembra essere considerata per parecchi versi l'approccio ideale alla questione. Townsend riconosce come altri autori raccolgano queste diverse forme di spiritualità moderna sotto il generico ombrello della New Age, o sussumano il *core shamanism* nel neo-sciamanismo ma sostiene la necessità di considerare queste categorie come entità separate (Townsend, 2005:2). Townsend individua numerose similitudini ma anche alcune differenze tra *core shamanism* e neo-sciamanismo (o -sciamanismi): entrambi i modelli ammettono l'esistenza di un aspetto della realtà detto non ordinario, o "spirituale", e offrono la possibilità di un contatto diretto con tale realtà, che può essere ottenuto tramite il raggiungimento di uno stato alterato di coscienza; attraverso questo contatto, il praticante è in grado di ottenere aiuto dalle entità che dimorano in quella realtà – gli spiriti. L'autrice individua poi alcune differenze. La prima riguarda l'approccio con la realtà non ordinaria: mentre il *core shamanism* ha un approccio che potremmo definire pragmatico-empirista e tende a considerare gli spiriti entità reali e indipendenti dall'uomo, l'approccio del neo-sciamanismo sarebbe più improntato verso un'interpretazione mista della realtà non ordinaria, per esempio rifacendosi a rappresentazioni psicologiche o filosofiche, per cui gli spiriti sarebbero diverse "facce" del Sé interiore dello sciamano (Townsend, 2005). Il neo-sciamanismo, inoltre, essendosi avvicinato maggiormente all'ottica della religiosità New Age e neopagana avrebbe una posizione fortemente antagonista nei confronti delle religioni organizzate, in particolar modo del Cristianesimo. Viceversa, essendo il *core shamanism* una metodologia agnostica ed esperienziale, si integrerebbe con (relativamente) maggior facilità con un credo religioso consolidato (*ibidem*). Questo si rifletterebbe anche nella tendenza del neo-sciamanismo a ignorare gli aspetti negativi della realtà non ordinaria, diversamente del *core shamanism* che, al contrario, considera nella propria teorizzazione anche la presenza di spiriti negativi e ostili, ritenendoli solitamente causa di malattia e malessere (Harner, 1980; Townsend, 2005)⁵⁵.

⁵⁵ Emergerà dalla ricerca come in realtà una tendenza simile sia fortemente presente tra i partecipanti ai corsi di *core shamanism* che ho frequentato. Si veda in proposito la sezione 2.

Una volta inquadrare le similitudini e le differenze tra i due modelli di sciamanismo moderno, Townsend inquadra anche i praticanti, stabilendo tre macrocategorie:

- a) *Followers*⁵⁶, o *wannabes*: queste persone hanno una visione estremamente romantica e idealizzata delle pratiche sciamaniche e dei nativi, al punto da imitare costumi e modalità di espressione delle culture a cui si ispirano, traendo però anche spunto da fonti letterarie o pseudo-scientifiche.
- b) *Modernists*: ovvero coloro che fanno proprio un approccio più tradizionale allo sciamanismo, sincretizzandolo però con fonti non tradizionali o non sciamaniche e appoggiandosi a ideali più spiccatamente New Age.
- c) *Traditionalists*: costoro si rifanno nello specifico al contesto del *core shamanism* di Harner, a volte con minime aggiunte personali ma sempre nella visione di un recupero della tradizione universale sottostante la pratica.

Se la categorizzazione di coloro che praticano forme di spiritualità moderna di matrice sciamanica elaborata da Townsend può risultare utile – invero, sarà utilizzata nella sezione 2 per definire meglio alcuni elementi del panorama dei partecipanti agli incontri del CSS – la sua separazione estremamente rigida tra New Age, neo-sciamanismo e *core shamanism* ha subito anche alcune critiche. In particolare, Gerhard Mayer (2008) ritiene che raggruppare tutti i tipi di spiritualità sciamanica che non sono *core shamanism* sotto il comune ombrello del neo-sciamanismo sia riduttivo e potenzialmente dispregiativo (Mayer, 2008:73, nota 12). D'accordo con questa posizione, nel corso del presente lavoro si è preferito considerare il *core shamanism* come una specifica espressione di una più generale tendenza alla riscoperta delle pratiche sciamaniche definita neo-sciamanismo, e considerare il neo-sciamanismo come un insieme di movimenti che possono essere inquadrati nell'ampio alveo di correnti e fenomeni spirituali e religiosi noto come New Age. Le motivazioni di questa scelta sono duplici. In primo luogo, si è ritenuto che la divisione di Townsend sia troppo rigida e arbitraria per essere applicata a un fenomeno per sua natura estremamente fluido e individuale; come è emerso dalla ricerca, anche chi pratica *core shamanism* non è necessariamente estraneo ad altre forme di spiritualità. In secondo luogo, come riporta Enrica Tedeschi in un articolo del 2017 che anticipava una ricerca svolta su questo campo, i movimenti di matrice neo-sciamanica sono un fenomeno ancora estremamente nuovo sul suolo italiano ed è pertanto difficile rintracciare una specializzazione

⁵⁶ Il termine *followers* viene in realtà utilizzato da Brunton (2003). Townsend si riferisce a questa categoria come "*eclectics*" o "*wannabes*". Tuttavia, ritengo *followers* una miglior definizione di questa categoria; *eclectics* può risultare fuorviante, anche perché Brunton usa il termine per riferirsi alla seconda categoria, i *modernists*, e la cosa potrebbe creare confusione. Il termine *wannabes* è stato comunque riportato in quanto indicativo, ma essendo un termine tendenzialmente dispregiativo ho preferito che non fosse l'unica dicitura per questo gruppo.

degli ambiti che potrebbe invece essere presente in campi, come quello americano, dove questi fenomeni sono presenti da diversi decenni (Tedeschi, 2017:395-396).

1.2.3 *L'approccio New Age*

Poiché il neo-sciamanismo è qui considerato una particolare espressione di un più ampio sistema di fenomeni religiosi e spirituali emersi in Occidente nel corso dei passati settant'anni collettivamente noto col termine "New Age", risulta opportuno offrire una rapida descrizione del più ampio panorama in cui il fenomeno neo-sciamanico si inserisce. In particolar modo, questo contesto è necessario in quanto caratteristica delle pratiche New Age e dello stesso neo-sciamanismo è l'estrema inter-permeabilità: ovvero, gli *spiritual seekers*⁵⁷ che si identificano nella subcultura New Age tendono a muoversi con estrema libertà da un sistema di pratiche e credenze all'altro, assorbendo elementi disparati e arricchendo il proprio bagaglio culturale in maniera autonoma e indipendente, al punto che il movimento è stato definito «un banco di nebbia culturale che circonda la religione convenzionale»; è pertanto sbagliato considerare la New Age come un insieme coerente di credenze (Aldridge, 2005:276-277). È, in sostanza:

[...] una realtà complessa, difficile da definire proprio perché tende a incorporare il tipico pensiero contemporaneo in filosofia, antropologia, religione, psicologia e scienza da un lato e dall'altro questioni altrettanto attuali riguardanti l'ecologia, il pianeta, lo stile di vita, la salute e la dimensione spirituale dell'esistenza umana in una società materialistica.⁵⁸

Trattandosi perciò di un fenomeno estremamente ampio e privo di una struttura definita, non è semplice individuare un filone di studi scientifici sulla New Age. Si tenterà comunque di darne una visione d'insieme in riferimento al neo-sciamanismo, che costituisce indubbiamente uno tra i tanti elementi che compongono questo caleidoscopio di religiosità post-moderna. "New Age" è un termine che appare nel lessico dell'opinione pubblica in quegli stessi anni Sessanta in cui si imponeva la controcultura spirituale da cui emerse l'Esalen Institute, sebbene vada realmente ad affermarsi solo a partire dagli anni Ottanta. Queste correnti si muovono in parte sulla scia tracciata da dottrine spirituali come l'antroposofia di Rudolf Steiner e più in

⁵⁷ "Cercatori spirituali", termine con il quale si auto-identificano diversi seguaci di movimenti New Age e che si ritiene utile utilizzare in quest'ambito.

⁵⁸ The New Age Movement is a complex reality, one that is difficult to pin down precisely because it tends to incorporate typical contemporary thought in philosophy, anthropology, religion, psychology and science on the one hand and on the other equally topical issues concerning ecology, the planet, life-style, health and the spiritual dimension of human existence in a materialistic society. (Finnegan 1992:351).

generale da tutta una serie di tradizioni esoteriche occidentali – mesmerismo, reincarnazione, astrologia – arricchendole tuttavia con un lessico più moderno, che integra ambientalismo, ufologia e presunto revivalismo di antiche credenze pre-cristiane, creando un impianto fluido e di difficile categorizzazione incentrato sull’esplorazione e sulla crescita spirituale e personale dei praticanti (Aldred, 2000; Aldridge, 2005).

Uno dei punti centrali della tradizione New Age infatti – e che emerge con forza nella ricerca presentata in queste pagine, come si vedrà nella sezione 2 – è l’estrema necessità di un cambio di paradigma, nella speranza di invertire il processo di decadimento della nostra società e del nostro mondo. In un momento storico in cui le monolitiche strutture socioculturali che avevano dominato la società fino a quel momento mostravano sempre più segni di cedimento e problematiche di stampo ecologista e pacifista iniziavano a essere all’ordine del giorno, iniziò a imporsi, in determinate fasce della società medio-borghese, un cambio di percezione della scala dei valori. La teoria dell’autorealizzazione di Abraham Maslow – esponente di spicco della psicologia umanista e già citato socio dell’Esalen Institute – propone una gerarchizzazione dei bisogni dell’uomo nota come la “piramide di Maslow”. Man mano che l’uomo, partendo dalla base della piramide, diviene in grado di soddisfare i propri bisogni con meno sforzo, la sua attenzione si sposta all’occuparsi dei bisogni dei gradini successivi:

Maslow presumeva che le persone ben istruite e materialmente sicure, a meno che non fossero ancorate al materialismo *mainstream* e al sapere convenzionale, fossero quelle con la possibilità di raggiungere il loro massimo potenziale al di là dei bisogni fisiologici e sociali.⁵⁹

Pertanto, se alla base della piramide si trovano quei bisogni primari di origine fisiologica (cibo, sonno, procreazione), muovendosi verso la cima i bisogni divengono legati man mano alle sfere della sicurezza (fisica, mentale e sociale), del senso di appartenenza (famiglia, amicizia, amore) e alla stima (autostima, rispetto), tutti bisogni che l’uomo medio-borghese moderno occidentale è in grado di soddisfare. In cima alla piramide si trova il bisogno di autorealizzazione, ovvero la moralità, la creatività e l’espressione spirituale, slegato dai bisogni materiali. È a questo bisogno, che negli anni del boom economico cominciava a essere percepito con sempre maggior forza, che si rivolge la New Age. Questa “riscoperta” di un sentimento religioso non poteva però appoggiarsi alle strutture della religione istituzionalizzata. È

⁵⁹ Maslow assumed that well-educated and materially secure people, unless they were hooked on mainstream materialism and conventional wisdom, were the ones who might reach their highest potential beyond physiological and social needs. (Znamenski, 2007:166).

significativo che esponenti delle religioni organizzate, in particolar modo del Cristianesimo, abbiano preso in seria considerazione l'emergere della religiosità New Age come «sfida che pone alla tradizione giudeo-cristiana» (Finnegan, 1992:351)⁶⁰. In effetti, circa il 20 per cento della popolazione statunitense – dato indicativo, essendo gli Stati Uniti culla e incubatrice di buona parte della cultura occidentale moderna – consiste di individui che «resistano alla tradizionale categorizzazione religiosa, che si vedono come “spirituali”, piuttosto che come “religiosi”, e che hanno scelto di creare una fede molto personalizzata ed eclettica» (Sargent Wood, 2008:456). Per quanto vi siano moltissimi elementi tipici della fede cristiana nella maggior parte delle nuove forme di spiritualità, il termine stesso, in contrasto con “religione”, rimanda a una varietà e libertà di percorsi di costruzione di significato. Il movimento New Age considera in maniera quasi assoluta le istituzioni religiose e le chiese organizzate del tutto inadeguate: nel migliore dei casi semplicemente fuorviate e nel peggiore attivamente ostili e oppressive (Finnegan, 1992:354). In tal senso la “democratizzazione della spiritualità”, già proposta da Harner (1980), sembrava essere una necessità impellente.

Sebbene si rifaccia principalmente allo studio di Tanya Luhrmann sui gruppi *wiccan* del sud dell'Inghilterra (1989)⁶¹, il sociologo Alan Aldridge individua alcuni elementi utili per una comparazione con le premesse del *core shamanism* e i dati raccolti nel corso della ricerca. Il sociologo si concentra per prima cosa sulla natura acefala dei movimenti New Age:

I gruppi New Age sono poi del tutto pluralistici. Non c'è problema a partecipare a tutta una varietà di gruppi e pratiche se ciò incontra le esigenze individuali. Le persone che fanno questo sono “cercatori” – un'autodefinizione appropriata della New Age. Il concetto di appartenenza semplicemente non esiste: è un concetto autoritario che la gente New Age attribuisce alla religione organizzata.⁶²

In maniera simile a quanto osservato precedentemente con la definizione di sciamanismo, si potrebbe dire che la classificazione della New Age è più imposta dall'esterno che dall'interno. Tenendo il *core shamanism* come esempio principale, è difficile che un praticante si definisca “appartenente” alla New Age. Egli si definirà piuttosto un praticante sciamanico o uno *wiccan*;

⁶⁰ [...] the challenges it poses to the Judeo-Christian tradition.

⁶¹ T. Luhrmann, 1989, *Persuasions of the Witch's Craft*, Harvard University Press. La wicca è uno dei più fertili movimenti religiosi New Age e appartiene più nello specifico all'insieme di fenomeni detto neopaganesimo. Gli aderenti alla wicca riprendendo tradizioni, credenze e concetti dalla presunta religiosità europea pre-cristiana, rivendicando quel *corpus* di saperi magico-religiosi che il Cristianesimo ha riunito sotto il termine dispregiativo di “stregoneria”.

⁶² Aldridge, 2000:277.

inoltre, queste pratiche difficilmente saranno esclusive, ma saranno piuttosto integrate tra loro come più risulta utile al praticante in questione. Il concetto di una ricerca strettamente individuale emerge di nuovo con forza; Aldridge riprende le definizioni di gruppi *audience* e *client* per indicare come non solo la New Age non si basi su di una strutturazione rigida e in grado di fornire direttive quanto piuttosto su una ricerca diretta di materiale da parte dell'interessato, ma anche quanto vi sia un aspetto commerciale predominante nei contesti New Age. Questo aspetto sarà approfondito meglio in seguito, in quanto risulta specialmente importante nel contesto del *core shamanism*; Aldridge fa comunque notare come i movimenti New Age non abbiano «membri quanto un pubblico di consumatori» e sopravvivano e si diffondano soprattutto attraverso riviste, siti internet, negozi specializzati e conferenze (Aldridge, 2005:277; Jakobsen, 1999).

Una conseguenza di ciò è che singoli individui hanno un diverso grado di coinvolgimento nella New Age. Paul Heelas distingue tre livelli di coinvolgimento: *fully engaged*, ovvero quegli individui che dedicano la totalità della loro vita alla ricerca spirituale e sono veri professionisti dell'ambito; *serious part-timers*, coloro per i quali le pratiche spirituali sono soltanto una parte della vita, ma comunque una parte importante; e *casual part-timers*, i veri e propri “consumatori di spiritualità”, interessati alla realtà New Age ma non disposti a un coinvolgimento profondo o costante (Heelas, 1996, in Aldridge, 2005:278). Di queste tre categorie – che risulteranno in parte utili anche per una demografia del gruppo di ricerca – gli appartenenti al primo livello (*fully engaged*) sono una minoranza; la maggioranza dei *new agers* si divide dunque tra i *serious* e i *casual part-timers*. Questi ultimi in particolare, per la loro tendenza a “incarnare” la totalità dei valori consumistici dell'epoca moderna, tendono a essere visti come incompatibili con la volontà di trascendenza e miglioramento della New Age (*ibidem*). I *serious part-timers*, al contrario, pur non vivendo l'esperienza con la stessa profondità o costanza dei *fully engaged*, sono nondimeno espressione di quella «espressività umanistica», ovvero la predilezione per la vita interiore, l'introspezione e la crescita spirituale (Heelas, 1996, in Aldridge, 2005:283), che, pur cambiando forma e modalità di espressione, non si è mai davvero spenta dopo la rivoluzione culturale degli anni Sessanta. Se «la New Age presenta una versione radicalizzata di questa espressività umanistica, basandosi sullo spirituale piuttosto che sullo psicologico» (*ibidem*), non può comunque essere ignorato il fatto che valori simili, per quanto diversamente concettualizzati, sono presenti anche nell'ambito accademico umanista.

Tratti saliente della New Age sono quindi una “messa in discussione” del sapere canonico e un carattere “antagonistico” nei confronti della cultura *mainstream*. Aldridge individua una serie di caratteristiche che mettono in luce questo punto (Aldridge, 2005:279-282): un rifiuto

del metodo scientifico e del concetto di professionalità rispetto a un'efficacia soggettiva delle pratiche; un rifiuto della religione organizzata a favore di un'interpretazione personale ed emotiva dell'esperienza spirituale; un rifiuto – l'ennesimo – del dualismo cartesiano tra mente e corpo in favore di una concezione più “animista” della realtà – per cui anche la Terra e la Natura sarebbero entità con cui rapportarsi a livello personale – e il concetto di una «fede che guarisce»; l'idea della “perennità”, ovvero un richiamo costante alla saggezza degli antichi piuttosto che l'affidamento al progresso. Su questo ultimo punto vale la pena di soffermarsi, perché rappresenta un apparente cortocircuito nel sistema di pensiero dei *new agers*. Da un lato il progresso scientifico e l'innovazione costante si scontrano con la saggezza degli antichi e il valore della tradizione, che fonda la base della legittimità del sapere New Age; dall'altro lato, la cultura scienziata viene definita come stagnante, in quanto autoritaria e moralista. Aldridge definisce l'approccio New Age «detradizionalizzante»:

Ciò che essi [i *new agers*] fanno è di saccheggiare le tradizioni mondiali del loro fulcro nascosto, l'antica saggezza, gli arcani ed esoterici segreti. Vengono cancellate le distinzioni fra le differenti tradizioni. La verità è perenne, sopravvive alla persecuzione e allo scontro fra dogmi rivali.⁶³

Le parole del sociologo potrebbero essere applicate – con la dovuta attenzione⁶⁴ – anche alla costruzione harneriana del *core shamanism*. Sebbene sia opportuno chiarire come quelli individuati da Aldridge siano tratti estremamente generali che non possono essere individuati allo stesso modo in tutte le forme di movimenti New Age, essi possono essere riscontrati con una certa facilità in molte branche del contesto neo-sciamanico. È tuttavia necessaria una precisazione: mentre Aldridge individua nell'antagonismo con la cultura scientifica l'espressione di un rifiuto categorico del “moderno”, nel *core shamanism* si tende a riconoscerle una sua validità – in particolare in ambito medico – la quale può tuttavia essere integrata con le pratiche sciamaniche. Da quanto è già stato esposto dovrebbe risultare come il neo-sciamanismo – così come la sua espressione specifica nel *core shamanism* – rientri a pieno titolo nel novero delle pratiche New Age. Come ribadito più volte in 1.2.2, però, né Michael Harner, né i suoi successori si ritengono parte della New Age. Townsend riporta che «coloro che praticano il *core* e il neo-sciamanismo si oppongono fortemente all'essere inclusi in una

⁶³ Heelas, 1996:27-28, in Aldridge, 2005:280.

⁶⁴ Si vedrà successivamente in 1.2.5 come von Stuckrad (2002) individui una serie di fattori che contribuiscono a rendere la posizione del neo-sciamanismo nei confronti dell'affermazione di Aldridge meno netta. Per il momento, è sufficiente sottolineare la componente detradizionalizzante del neo-sciamanismo.

generica categoria New Age» (Townsend, in Walter e Fridman, 2004:49)⁶⁵. È possibile ipotizzare che tale opposizione derivi in parte dal valore negativo che è a volte attribuito all’etichetta di New Age; in tal senso, sebbene a scopo di ricerca e delimitazione del campo si sia preferito utilizzare le definizioni nel modo sopra descritto, non si può ignorare la precisa volontà dei diretti interessati di non essere integrati in un particolare gruppo. Allo stesso modo di un movimento come la wicca, il neo-sciamanismo rivendica una discendenza diretta dalle pratiche e dalle conoscenze – dalla “saggezza antica” – delle civiltà arcaiche. E, si potrebbe cinicamente aggiungere, tale rivendicazione di discendenza diretta è ugualmente discutibile. Questo, tuttavia, non rende tali pratiche necessariamente meno valide in quanto metodologie volte all’esplorazione della propria vita spirituale. La ricerca qui esposta dovrebbe aiutare a dimostrarlo.

1.2.4 Spiriti, anima, Natura: relazionarsi all’immateriale

Lo studio dello sciamanismo non può prescindere dall’interfacciarsi con i concetti di immateriale, di spirito e di anima. Il discorso è estremamente complesso e per trattarlo con la dovuta profondità sarebbero necessarie pagine e pagine; vari autori hanno dedicato a questi argomenti ampio spazio nelle loro trattazioni – si vedano in proposito Bird-David (1999), Noll (2004), Harvey (2010), Hunter (2015), e altri. La questione è tanto affascinante quanto spinosa. Come si definisce uno spirito? Come è possibile interagire con esso? In che modo lo studio etnografico deve relazionarsi e presentare questa realtà? Di seguito si tenterà di fornire una panoramica generale del dibattito, anche attraverso il contributo degli autori sopracitati, per poi ricondurre il discorso al neo-sciamanismo e al modo in cui le nozioni di “spirito” e “anima” sono intese e utilizzate in quel contesto.

Il primo ostacolo che l’etnografo incontra nel voler affrontare questo tema è quello della definizione. Essa è problematica, in primo luogo per la generalità e ampiezza d’uso dei termini, e in secondo luogo per il carico di significato pregresso che essi portano con sé. Nella sezione dedicata di *Shamanism* (in Walter e Fridman, 2007:235-238), Richard Noll riporta la seguente distinzione come la più comunemente adottata dalla letteratura: mentre uno spirito è un agente, entità o energia esterno all’identità, al corpo e all’essenza individuali dello sciamano, un’anima è inestricabilmente connessa a un corpo fisico, sebbene possa abbandonarlo o esserne separata

⁶⁵ «Those who practice Core and Neo-Shamanism object strongly to being included within a generic New Age category». Si noti come in questa citazione, peraltro riportata anche sul sito della FSS, il *core* e il neo-sciamanismo siano paradossalmente accorpati e contrapposti al resto della New Age, a ulteriore riprova di quanto il campo sia molto più nebuloso di quanto alcuni lo presentino.

in particolari occasioni, come il viaggio sciamanico. Sebbene la tradizione giudaico-cristiana postuli un'unica anima, in alcune tradizioni ogni persona può possederne diverse, con diverse proprietà; sempre in alcune tradizioni, dopo la morte del corpo fisico l'anima se ne separa e possa divenire uno spirito a tutti gli effetti. Tuttavia, come ci ricorda sempre Noll, «le epistemologie tribali degli sciamani indigeni sono state filtrate attraverso le categorie cognitive giudaico-cristiane di concetti soprannaturali» (*ibid*:235). Da ciò consegue che la letteratura d'argomento è infarcita di riferimenti a “spiriti” e “anima” che non traducono necessariamente in maniera fedele ciò che i termini nativi significano all'interno della cosmologia d'origine, imprimendovi invece le caratteristiche che tali termini rievocano all'interno della cultura europea. Un esempio di tali “importazioni” è l'attribuzione agli spiriti di una natura non fisica o trascendente, già presente peraltro nella visione eliadiana del mondo superno e molto più affine all'idea di un “oltre-mondo” di stampo abramitico piuttosto che alle entità presenti in molte tradizioni sciamaniche. In maniera simile, la tendenza a interpretare gli spiriti e le loro azioni come “buoni”, o “benefici”, e “cattivi”, o “nocivi”, è un chiaro retaggio dell'assolutismo morale cristiano, che trova ben poco spazio nelle ontologie di altre culture, in cui gli spiriti sono, semplicemente, potere (*ibidem*).

In due articoli che possono essere in un certo senso considerati conseguenti l'uno all'altro, Nurit Bird-David (1999) e Graham Harvey (2010) gettano le basi per un'interpretazione relazionale degli spiriti. Ambedue gli autori hanno come obiettivo una rilettura di tematiche che affondano le radici nella storia della disciplina antropologica e dello studio delle religioni e si concentrano sulla definizione di “animismo”; i due contributi mostrano con chiarezza come, prima di poter rispondere alle domande poste sopra, sia opportuno individuare i confini entro cui si situa l'oggetto di tali domande. Il testo di Harvey si concentra maggiormente sull'espone i punti deboli e i significati “subliminali” insiti in quei termini – sciamano, spirito, possessione, animismo – il cui uso è ormai talmente diffuso e improprio da non avere quasi più nessun significato. La conclusione dell'autore è che superare alcune di queste definizioni porterebbe un beneficio al dibattito scientifico, permettendo agli studiosi di lasciarsi alle spalle un retaggio ricco di significati aprioristici e di pregiudizi, per entrare maggiormente a contatto con l'ottica degli interlocutori e del reale scopo e significato delle loro pratiche. Bird-David, invece, si propone di affrontare il tema dell'animismo e di riabilitare non tanto la definizione accademica quanto il valore delle epistemologie che il termine vorrebbe rappresentare, ridimensionando al contempo il marchio di quei dualismi – uomo/natura, corpo/spirito – che sono spesso stati proiettati su culture diverse da quella occidentale, a cui non appartengono. L'antropologa si concentra sulle nozioni di “ambiente” e di “persona”, offrendo un'ampia trattazione volta

all'affermazione del valore dell'animismo come forma di visione e interazione con il mondo basata sulla relazionalità. In maniera estremamente convincente, i due testi finiscono per mettere seriamente in questione la legittimità di un'indagine sugli spiriti; non perché essi non esistano o siano al di là dello scopo o del raggio d'azione dell'etnografo, bensì perché l'oggetto che si vuole analizzare è una categoria con una profonda connotazione culturale che è stata sovente ignorata. Parlare di "spiriti" equivale a parlare di "persone" – umane o non-umane – e il cuore del discorso sullo sciamanismo diviene la relazione che intercorre tra lo sciamano e gli spiriti, qualunque cosa essi siano. I modi di vita animistici rendono necessaria la presenza degli sciamani in quanto le persone non-umane sono sovente più potenti di quelle umane e, di conseguenza, gli umani cercano il loro aiuto e la loro conoscenza; viceversa, nel caso in cui gli umani offendano queste entità, lo sciamano assume il ruolo di mediatore per ristabilire una relazione pacifica tra le due parti (Harvey e Wallis, 2007:25). Come afferma Bird-David, le visioni animistiche delle società tradizionali non costituiscono un'epistemologia fallimentare, come per decenni l'antropologia – sulla scia del positivismo razionalista – ha postulato, bensì un'epistemologia relazionale del tutto valida (Bird-David, 1999:S69). Similmente, Harvey stabilisce che «gli animisti vivono in un mondo diverso: una comunità di persone tutte capaci di relazione, comunicazione, azione e desiderio» (Harvey, 2010:18)⁶⁶. È pertanto necessario prendere atto, in primo luogo, del fatto che "spirito" – e "anima" – sono nozioni quasi del tutto prive di un significato intrinseco, la cui analisi non può dipendere da una definizione a priori; tuttavia, nel caso specifico della ricerca qui presentata, si tratta di definizioni emiche, poiché ne viene fatto uso diretto da parte degli interlocutori e, dopo averne opportunamente decostruito e analizzato il significato e il peso, accettarne l'utilizzo.

Una volta affrontata la questione centrale della definizione, il ricercatore si trova di fronte a una nuova problematica, quella della concettualizzazione. Posto di voler usare "spirito" come termine ombrello intuitivamente riconoscibile ed emicamente accettabile, seppur controverso, si può spostare la propria attenzione sull'oggetto d'indagine vero e proprio. In un articolo del 2015 dall'incisivo titolo "*Spirits are the problem*"⁶⁷, Jack Hunter riesamina i diversi approcci teorici con cui la disciplina antropologica si è posta nei confronti della natura degli spiriti. Tali approcci hanno influenzato profondamente – e spesso negativamente – tanto la comprensione

⁶⁶ Animists live in a different world: a community of persons all of whom are capable of relationship, communication, agency and desire.

⁶⁷ La stessa espressione "spirits are the problem", "gli spiriti sono il problema", è una citazione da parte di Hunter delle parole del folclorista David Hufford, che in un simposio tenuto all'Esalen Institute nel 2013 analizzava le modalità con cui il razionalismo materialista occidentale viene messo in crisi dai vari resoconti di incontri con entità spirituali, inconcettualizzabili da parte di quel *framework* teorico (Hunter, 2015:76).

dei fenomeni che i ricercatori si trovavano davanti, quanto la loro comprensione del mondo dei propri interlocutori. I primi due approcci analizzati da Hunter, l'approccio intellettualista – la teoria dell'animismo di Tylor (1867) – e quello cognitivista – la teoria dell'antropomorfismo di Guthrie (1993) – si rifanno entrambi a un modello di tipo riduzionista, poiché riconducono la credenza e l'esperienza degli spiriti a processi psicologici al fine di darne una spiegazione razionale (Hunter, 2015:78-79). Il problema principale di questi approcci è che si rapportano all'oggetto della ricerca come a un errore, un modo sbagliato di intendere il mondo, ignorando di conseguenza la complessità del fenomeno. Il secondo modello preso in considerazione da Hunter è il relativismo: la posizione canonica dell'antropologia, che origina in particolar modo dall'opera di Evans-Pritchard (1972), propone di considerare gli spiriti come una realtà socialmente e culturalmente determinata. Non è dunque compito dell'antropologo il mettere in discussione la realtà o meno degli spiriti; egli deve limitarsi a prendere atto dell'importanza che essi hanno per la visione del mondo dei suoi interlocutori. Hunter sostiene comunque che anche l'approccio relativista, pur valorizzando il punto di vista dei nativi, non sia completamente neutrale e finisca per implicare che la realtà “vera” sia comunque sempre e soltanto quella definita dall'ontologia occidentale (Hunter, 2015:81).

Una posizione di maggior compromesso sembra essere quella individuata da Michael Winkelman, il quale propone che riconoscere i filtri biologici, cognitivi e culturali attraverso cui l'uomo esperisce la realtà non significa invalidare la realtà ontologica di “qualcosa” che sia la base per le esperienze identificate come spiritiche o spirituali. Sebbene tale approccio sia interessante, Hunter attribuisce la prima vera messa in discussione della prospettiva riduzionista a un breve ma penetrante articolo di Edith Turner, che nel 1993 accusò la pretesa degli antropologi di razionalizzare le dichiarazioni dei nativi sulla realtà degli spiriti, imputando a tale atteggiamento la perdita di importanti dati etnografici: «[Gli antropologi] avrebbero potuto ottenere materiale prezioso, ma stavano operando con il paradigma sbagliato, quello della negazione positivista» (Turner, 1993:9)⁶⁸. Turner prosegue sostenendo che un approccio di completa e totale immersione nella cultura nativa (*going native*) sarebbe il completamento della metodologia dell'osservazione partecipante e permetterebbe al ricercatore di comprendere pienamente il mondo dei propri interlocutori, in maniera simile a quanto fatto da Harner in Amazonia⁶⁹. Non compiendo quell'ultimo passo, l'antropologo finisce inevitabilmente per

⁶⁸ They might have obtained valuable material, but they have been operating with the wrong paradigm, that of the positivists' denial.

⁶⁹ A tal proposito, va riportato che Turner partecipò ai workshop di Michael Harner nel 1987 – pochi anni prima della pubblicazione del suo articolo – e che tale fatto si connette ad alcune delle sue considerazioni.

tradire non solo la propria missione – ovverosia quella di comprendere e riportare il mondo dell'altro – ma sminuisce allo stesso tempo il valore delle realtà che vorrebbe comprendere. Il commento di Turner è particolarmente graffiante:

Di volta in volta gli antropologi sono testimoni di rituali spiritici, e di volta in volta qualche esegeta indigeno cerca di spiegare che gli spiriti sono presenti, e che per di più tali rituali sono gli eventi centrali della loro società. E l'antropologo procede ad interpretarli in maniera diversa. Sembra che ci sia una sorta di campo di forza tra l'antropologo e il suo argomento che rende impossibile per lei o lui l'avvicinarsi ad esso, una sorta di frigidità religiosa.⁷⁰

La posizione dell'autrice anticipa la svolta ontologica che negli anni successivi si imporrà con sempre maggior forza nel campo delle discipline antropologiche. Come Hunter sottolinea, il fuoco della questione si sposta dal “perché” – «perché le persone credono agli spiriti?» – al “come” – «come fanno le persone a comunicare con gli spiriti?»; così facendo si vuole ridurre l'impatto degli assunti ontologici dell'etnografo, permettendogli di concentrarsi maggiormente sull'oggetto della propria indagine (Hunter, 2015:83-84). È evidente che questa questione è estremamente spinosa e, per quanto lo spunto di Turner e le conclusioni di Hunter siano un eccellente punto da cui partire per riconsiderare la posizione dell'etnografo nei confronti delle ontologie native, il dibattito rimane aperto. In particolar modo, quando “l'ontologia nativa” non è completamente aliena all'etnografo – come potrebbe essere quella dei nativi dell'Amazzonia per un europeo – ma gli è abbastanza da avere più punti di contatto che di distanza – come nel caso della presente ricerca – l'approccio del *going native* rischia di oltrepassare una linea oltre la quale il parere dell'etnografo smette di avere valore scientifico.

Avendo, per quanto possibile, fatto luce sulla complessità dell'argomento, si può ora tornare sulle domande poste all'inizio di questa sezione e tentare di darvi risposta in riferimento al *core shamanism*. Come già detto, Harner considera la realtà degli spiriti come un dato di fatto imprescindibile. Nel breve testo *A Core Shamanic Theory of Dreams* (2010) – un vero e proprio decalogo attraverso cui l'autore del *core shamanism* intende affrontare il tema del sogno e il modo in cui esso si rapporta al lavoro sciamanico – l'autore americano dà come primo principio, da cui dipendono tutti i successivi, proprio la realtà degli spiriti:

⁷⁰ Again and again anthropologists witness spirit rituals, and again and again some indigenous exegete tries to explain that the spirits are present, and furthermore that rituals are the central events of their society. And the anthropologist proceeds to interpret them differently. There seems to be a kind of force field between the anthropologist and her or his subject matter making it impossible for her or him to come close to it, a kind of religious frigidity. (*ibid*:11).

Il primo principio: gli spiriti sono reali. Questo primo principio è la base per tutti gli altri nove. Nota semplicemente la realtà degli spiriti, qualcosa che i seri praticanti dello sciamanesimo già sanno dalle loro esperienze dirette. Questa consapevolezza è fondamentale per il successo nel lavoro sciamanico.⁷¹

Questo principio echeggia parzialmente a quanto detto precedentemente sulla magia: la realtà e l'efficacia del fenomeno magico dipendono dalla volontà degli individui coinvolti di accettarne la realtà e l'efficacia. Harner ritiene che accettare la realtà degli spiriti come entità autonome e indipendenti nel loro agire ed esistere sia un passo fondamentale per praticare le tecniche del *core shamanism*; al contempo, lo sciamano-antropologo non tenta di darne una definizione univoca, preferendo attenersi a una definizione generale che coglie il cuore della percezione occidentale di quali siano i tratti basilari di uno spirito:

[Intervistatore]: Come definisci uno spirito?

[Harner]: Uno spirito potrebbe essere considerato come un'essenza animata dotata di intelligenza e di diversi gradi di potere. È visibile con più facilità nell'oscurità totale e molto meno frequentemente nella luce brillante, e in uno stato alterato di coscienza meglio che in uno stato ordinario. In effetti, è dibattuto se lo si possa affatto vedere in un normale stato di coscienza.⁷²

Se da un lato questo approccio rafforza l'idea harneriana della rivelazione diretta – non spetta all'autore dire al praticante sciamanico quale sia la natura delle entità spirituali, ma agli spiriti stessi rivelarla – dall'altro una simile cautela evita a Harner l'impaccio di districarsi nel dibattito esposto sopra, contemporaneamente impedendo al *core shamanism* di superare la definizione implicita di spirito e privilegiando di conseguenza un'interpretazione meta-fisica e trascendentale. La metodologia harneriana si presenta in tal senso come un sistema animistico inteso in accezione del tutto scolastica, ovvero basato sulla convinzione che ogni cosa – animali, piante, fenomeni atmosferici, elementi del territorio – sia viva e animata e possieda un'essenza invisibile che ne trascende il corpo fisico. Si ritorna alle parole di Noll riportate in precedenza: gli spiriti sono potere, e tanto basta al praticante sciamanico. Essi sono per lei o lui alleati, maestri, guide e compagni nel corso delle sue esperienze nella realtà non ordinaria e attraverso

⁷¹ The first principle: spirits are real. This first principle is the basis for all the other nine. It simply notes the reality of spirits, something that serious practitioners of shamanism already know from their direct experiences. This is knowledge fundamental to success in shamanic work. (Harner, 2010:2)

⁷² [I]: How do you define a spirit? [H]: A spirit could be considered to be an animate essence that has intelligence and different degrees of power. It is seen most easily in complete darkness and much less frequently in bright light, and in an altered state of consciousness better than in an ordinary state. In fact, there's some question whether you can see it in an ordinary state of consciousness at all. (Harner 2012:82).

di essi filtrano la conoscenza e il potere che egli andrà a impiegare nel suo percorso. Poiché gli spiriti sono entità “energetiche”, tendenzialmente incorporee, «visibili con più facilità in uno stato alterato di coscienza», il principale strumento che il praticante di *core shamanism* ha per relazionarsi con essi è il viaggio sciamanico nella realtà non ordinaria. Gli spiriti possono essere anche responsabili dei sogni, al fine di trasmettere messaggi o informazioni agli esseri umani durante il sonno. Nel sopracitato *A Core Shamanic Theory of Dreams*, Harner sottolinea che l’anima individuale del sognatore è a sua volta uno di questi spiriti responsabili della produzione dei sogni, e che alcuni sogni provengono, piuttosto che dall’anima, da spiriti esterni (Harner, 2010:2)⁷³. In tal senso, i sogni che vedono la loro origine nell’anima del sognatore potrebbero essere compresi come l’anima che parla a sé stessa, un’idea che si interseca in maniera interessante con il “fare anima” postulato dallo psicanalista James Hillman (1979).

Dato il livello di coinvolgimento e di influenza che gli spiriti hanno sulla vita degli esseri umani, ciò che distingue lo sciamano e gli permette di proteggere e far prosperare la propria comunità è la sua capacità di stringere un rapporto con questi spiriti ed esercitare il proprio controllo su di essi. Il tema della padronanza degli spiriti – intesa nel senso più ampio come capacità di esercitare influenza su di essi, “addomesticarli” e usare il loro potere – è non solo di centrale importanza per la definizione del ruolo sociale dello sciamano, ma si rivela anche un interessante spartiacque tra gli sciamanismi tradizionali e le varie forme di neo-sciamanismo. Nella monografia *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing* (1999), Merete Demant Jakobsen pone a confronto le pratiche tradizionali degli sciamani groenlandesi (*angakkoq*) con le attività di un gruppo di praticanti di *core shamanism* con base a Copenhagen, Danimarca. Jakobsen individua una sostanziale differenza nel modo in cui sono percepiti gli spiriti e nelle modalità con cui l’*angakkoq* e il praticante di *core shamanism* si rapportano a essi. Con le parole dell’autrice:

I partecipanti [ai corsi di *core shamanism*] non diventano necessariamente sciamani e non è loro insegnato a padroneggiare gli spiriti, ma ad adoperarli come consiglieri e insegnanti. È cruciale capire la differenza tra il concetto di spiriti tra i groenlandesi, dove essi sono considerati tutt'al più neutrali, nel peggiore dei casi malevoli, e dove devono essere controllati per diventare aiutanti spirituali, e il *core shamanism* in cui gli spiriti sono per lo più benevoli e facilmente attratti in aiuto del partecipante.⁷⁴

⁷³ L’autore precisa anche che questa teoria non presuppone che tutti i sogni abbiano la loro origine nell’azione degli spiriti, siano essi interni o esterni al sognatore. Così facendo, Harner evita di chiudere del tutto la porta a differenti interpretazioni del fenomeno del sogno, come ad esempio quelle di stampo psicologico o neurologico.

⁷⁴ The participants do not necessarily become shamans and are not taught to master the spirits but to use them as advisers and teachers. It is crucial to understand the difference between the concept of spirits among the Greenlanders, where they are seen at best as neutral, at worst as malevolent, and where they have to be controlled

Oltre a precisare che la partecipazione ai corsi di *core shamanism* non equivale al divenire sciamani – come la stessa Foundation ci tiene a sottolineare, si veda 1.2.1 – le parole di Jakobsen inquadrano come il rapporto con gli spiriti possa essere inteso come un'estensione del rapporto di potere tra l'umano e il non-umano. Per i nativi della Groenlandia e altre culture a tradizione sciamanica che vivevano – e ancora vivono – in condizioni ambientali estremamente difficili, ottenere padronanza sugli spiriti è una questione di vita o di morte. Ecco che ritorna, seppur edulcorato della sua connotazione storicista, il concetto demartiniano di una Natura feroce che mette costantemente a rischio la vita umana. Le forze della natura – che si tratti dei fenomeni atmosferici o degli animali da cui dipende l'approvvigionamento del gruppo – devono essere appacificate e domesticate. Lo sciamano è la prima “linea di difesa” della comunità: se egli fallisce nel proprio compito, tutto il gruppo soffre. Non solo, ma se lo sciamano non è in grado di mantenere un rapporto positivo con i propri alleati spirituali – con i dovuti rituali e offerte – essi gli si possono rivoltare contro. Al contrario, nel contesto neo-sciamanico la Natura non è più un nemico o una forza imparziale che incombe minacciosa sull'essere umano; piuttosto, è qualcosa di benefico al quale riconnettersi, la Madre Terra. Gli spiriti non devono pertanto più essere domati, ma piuttosto accolti e accettati come compagni.

Nell'incipit del volume Jakobsen nota come «uno degli aspetti del pensiero New Age che ha destato la [sua] preoccupazione nel corso degli anni è la riluttanza ad affrontare l'aspetto negativo della spiritualità» (Jakobsen, 1999:11)⁷⁵. Questa modalità di relazionarsi con il non-umano gioca un ruolo chiave nel mito moderno dello sciamano e in ciò che Kocku von Stuckrad definisce il “reincanto” della Natura (2002)⁷⁶. Il tema è estremamente articolato e meriterebbe una trattazione approfondita; quanto emerge con chiarezza dal discorso di Stuckrad è che in un mondo moderno e razionale in cui si è perso il contatto con il sacro una Natura ormai messa in catene dall'uomo diviene un simbolo, sacralizzato e romanticizzato, di un legame che è stato spezzato e deve essere ristabilito. La visione animistica del neo-sciamanesimo propone una realtà interconnessa, in cui ogni cosa fa parte di una “rete della vita” da cui l'uomo moderno si è separato. Come scrive Stuckrad, «in questa prospettiva, lo sciamanesimo è un modo – o forse

in order to be helping spirits, and core-shamanism where the spirits are mostly benevolent and are easily attracted to the assistance of the questing course participant. (Jakobsen, 1999:226).

⁷⁵ One of the aspects of New Age thinking that has caused me concern over the years is a reluctance to face the negative aspect of spirituality.

⁷⁶ Il concetto di “reincanto” è contrapposto a quello di “disincanto” proposto da Max Weber nel 1919, ovvero sia il processo con cui la sempre maggior auto-referenzialità del razionalismo scientifico ha portato, in Occidente, alla sistematica eliminazione delle modalità magico-religiose di lettura del mondo.

solo una tecnica – per raggiungere uno stato mistico di interconnessione, un percorso spirituale verso l'*unio mystica*», ovvero l'unione mistica col tutto (Stuckrad, 2002:781)⁷⁷. Così continua lo storico delle religioni tedesco:

In contrasto con la scienza meccanicistica, endemica in Europa dal XVI secolo, lo sciamanismo occidentale moderno si concentra sull'esperienza olistica della natura, cercando non solo di ricollegare gli esseri umani all'unità cosmica, ma permettendo anche una (ri)sacralizzazione della natura vivente. Questa "carica" religiosa della filosofia naturale viene poi ritualizzata e formalizzata all'interno del contesto neo-sciamanico.⁷⁸

Riconnettersi a questa rete, imparare a relazionarsi nuovamente con il non-umano, diviene dunque fondamentale per riportare l'uomo moderno in seno alla Madre Terra. È chiaro che questa necessità, espressa con forza da Harner ma che in forma embrionale può essere ritrovata già nell'opera di Eliade, abbia contribuito grandemente alla popolarizzazione della figura dello sciamano e all'idea di un avvicinamento al mondo degli spiriti come strada per guarire se stessi e il proprio mondo. Harner era convinto che i mali che affliggono l'uomo moderno fossero in gran parte attribuibili alla sua scarsa consapevolezza della realtà non-materiale; in tal senso, il ruolo di guaritore dello sciamano dipenda dalla sua capacità di ricucire lo strappo tra l'uomo e la Natura.

1.2.5 *Il retaggio di tutta l'umanità*

Un fatto menzionato più volte nelle pagine precedenti e che ora merita un'esplorazione più approfondita è la democratizzazione dello sciamanismo. Nella visione neo-sciamanica, la pratica è accessibile a chiunque; qualsiasi persona – indipendentemente da sesso, età, religione, *background* culturale, esperienze pregresse, eccetera – può approcciarvisi e imparare a praticare attività di tipo sciamanico. Ciò è particolarmente evidente nei workshop di *core shamanism* e nel materiale letterario reso disponibile dalla FSS e da altre simili associazioni. Da quanto descritto finora, si possono individuare due radici principali di questo fenomeno. La prima ha a che fare direttamente con l'ambiente culturale in cui inizia a manifestarsi un interesse più popolare per lo sciamanismo. Si è già visto come la rivoluzione psichedelica avesse presentato

⁷⁷ From this perspective, shamanism is a way – or maybe just a technique – to reach a mystical state of interconnectedness, a spiritual path to *unio mystica*.

⁷⁸ In contrast to mechanistic science, which has been endemic in Europe since the sixteenth century, modern western shamanism focuses on nature's holistic experiencing, which not only tries to bind humans back to the cosmic unity but also allows for a (re)sacralization of living nature. This religious "charging" of the philosophy of nature is then ritualized and formalized within the neoshamanic context. (Stuckrad, 200:792).

le esperienze enteogeniche come alla “portata di tutti” e quanto anche nell’accademia si stesse iniziando a mostrare un interesse scientifico per il legame tra l’uso di sostanze psicotrope ed esperienze di tipo spirituale. Sebbene vi fosse comunque scetticismo da parte di alcune scuole di pensiero, che rifacendosi allo sciamanismo “classico” delle regioni artiche dell’Asia non vedevano di buon occhio il paragone tra le esperienze psichedeliche e lo sciamanismo, il campo di studi rimane fertile per molti anni. Dall’interesse per l’esperienzialità diretta tipico della controcultura psichedelica si sviluppa, anche grazie al sostanziale contributo di Harner e degli altri sciamani-antropologi, l’idea secondo la quale le strade per scoprire la “realtà nascosta” siano accessibili a tutti; basta conoscere le tecniche giuste e avere la mente aperta, senza che sia necessaria la “chiamata” che invece caratterizza la figura dello sciamano nella gran parte delle società tradizionali. Anche se nel tempo Harner distoglierà la propria attenzione dalle sostanze psicotrope individuando una strada più “semplice” e più “sicura” nel suono ritmico del tamburo, l’idea che chiunque possa tentare il viaggio sciamanico rimane. La seconda causa invece si riconnette alla visione perennialista di Eliade, a sua volta ripresa da Harner. Se lo sciamanismo è una “tecnica arcaica”, ovvero un insieme di pratiche e tradizioni che risalgono al tempo mitico prima della storia e possono essere ricondotte a uno stesso nucleo originale, ne consegue che tutti gli esseri umani sono eredi dello stesso bagaglio culturale sciamanico. In questo senso, un occidentale moderno che si avvicini al neo- o al *core* sciamanismo si sta semplicemente riavvicinando a un retaggio culturale al quale ha diritto di appartenenza. Come esposto in precedenza – si veda 1.2.1 – Eliade e altri autori postulano che gli antenati degli europei e degli euro-americani fossero di fatto in possesso di tradizioni sciamaniche non dissimili da quelle delle popolazioni che le possiedono tutt’oggi⁷⁹. Questa nuova percezione del fenomeno sciamanico porta ad alcune conseguenze importanti che vanno considerate.

In primo luogo, se lo sciamanismo – e per esteso, le tecniche di esperienza spirituale a esso connesse – appartiene a tutta l’umanità, allora non vi è motivo per cui gli occidentali non possano avere accesso ai saperi nativi delle popolazioni tradizionali. Se da un lato questo può portare a un tentativo di riconnessione con delle presunte radici ancestrali – le diverse forme di neopaganesimo, in particolar modo europeo, ne sono un esempio – una conseguenza più estrema di questo ragionamento è l’appropriazione da parte dei bianchi delle pratiche e tradizioni delle culture di popolazioni ancora esistenti. In *Plastic Shamans and Astro turf Sun Dances* (2000), Lisa Aldred mette in luce come un tale assunto porti alla commercializzazione

⁷⁹ Come questa idea di un retaggio passato venga declinata da diversi gruppi di neo-sciamanismo sarà affrontato brevemente nella sezione 2.

e lo sfruttamento delle tradizioni nativo-americane (un esempio tra i tanti che si potrebbero fare) da parte dei cosiddetti “sciamani di plastica”⁸⁰, ovvero occidentali che, in nome di questa presunta universalità dell’esperienza del sacro, fanno propria e soprattutto rivendono la cultura nativa. Aldred accusa l’intero movimento New Age di diversi gradi di appropriazione culturale, inserendo tale approccio nel più ampio contesto della cultura capitalista e consumista occidentale: paradossalmente, afferma Aldred, i movimenti New Age che si presentano come contro-culturali e che millantano di agire nell’interesse delle popolazioni native o della Madre Terra perpetuerebbero in realtà un modello di tipo parassitario non dissimile all’imperialismo economico e culturale che ha caratterizzato il rapporto dell’Occidente con il resto del mondo fin dal XV secolo. L’autrice individua una delle principali argomentazioni addotte dai *new agers* l’idea che «la spiritualità e la verità non possono essere possedute» e pertanto che chiunque abbia il diritto di farne uso⁸¹; questo ragionamento sarebbe mandato in cortocircuito dal fatto che lucrando su tale spiritualità gli sciamani di plastica finirebbero di fatto per possedere almeno una parte di questo patrimonio culturale, fatto che viene ignorato da chi si nasconde dietro questa argomentazione (Aldred, 2000:336). Aldred va molto più in profondità nella questione di quanto sia possibile riassumere in poche righe; è da notare come nell’articolo il nome di Harner compaia solo di sfuggita, forse perché, tutto sommato, l’antropologo ha cercato di limitare questo tipo di sfruttamento diretto; è comunque messo in evidenza come le attività degli “sciamani bianchi” siano spesso finalizzate a una commercializzazione della spiritualità dei nativi e dell’idealizzazione del loro stile di vita, della quale i nativo-americani in carne e ossa non traggono alcun vantaggio.

In secondo luogo, se per essere in grado di “sciamanizzare” non è necessario ricevere nessuna chiamata da parte degli spiriti né un’iniziazione o addestramento specifico da parte di un maestro sciamano, l’intero valore della pratica ne risulta compromesso. In particolare, come sottolinea Fiona Bowie, un occidentale che si avvicini allo sciamanismo lo fa principalmente per curiosità e, soprattutto, vive questa esperienza in contesto culturale che non riconosce né la figura dello sciamano né tantomeno le sue pratiche (Bowie, 2000:204). Similmente, il praticante occidentale medio difficilmente si troverà a dover sostenere un processo di iniziazione e addestramento paragonabile a quello dello sciamano nativo. Nella sopracitata opera del 1999, Jakobsen pone la questione nei seguenti termini: «Come può essere che una persona occidentale

⁸⁰ “*Plastic Shaman*” e “*Plastic Medicine Man*” (o *Woman*) sono denominazioni dispregiative coniate dagli stessi attivisti per i diritti dei nativo-americani e fanno riferimento alla natura “artificiale” di questi individui.

⁸¹ Spirituality and truth cannot be owned.

che vive in una società secolare ottenga in poche ore un'esperienza spirituale per raggiungere la quale è necessaria gran parte della vita in una società tradizionale?» (Jakobsen, 1999:174)⁸². Jakobsen ci tiene però a sottolineare come questa stessa questione sia stata affrontata da Harner, il quale sostiene che in tal senso il *core shamanism* è sviluppato per adattarsi all'uomo occidentale e ai suoi modi di vita. Con un certo cinismo si potrebbe volgere la questione in termini commerciali: il praticante paga per ottenere la sua esperienza sciamanica, pertanto deve poterla avere. Di contro, va ricordato come non sia nelle intenzioni di Harner o della FSS sostenere che avere un'esperienza di tipo sciamanico equivalga a diventare uno sciamano. Questa questione, come altre poste finora, rimane per il momento aperta.

⁸² How can it be that a Western person living in a secular society can achieve a spiritual experience in a few hours which took the large part of a life in traditional society to reach?

Sezione 2

Il Centro Studi per lo Sciamanesimo

2.1 Luoghi, spazi, persone e cose: il contesto

2.1.1 *Il core shamanism in Italia e in Europa*

Nella presente sezione si riporterà l'esperienza diretta di alcuni incontri presso il Centro Studi per lo Sciamanesimo, un'associazione affiliata alla Foundation for Shamanic Studies con sede nella Provincia di Verona, nonché l'interazione con alcuni dei partecipanti a tali incontri. Prima di scendere nel dettaglio del Centro Studi per lo Sciamanesimo (da qui Centro o CSS) si desidera fare una breve panoramica della situazione del *core shamanism* in Europa e in Italia. Nel 1987 viene fondata la Foundation for Shamanic Studies Europe, la branca europea della FSS, che si occupa di portare avanti il compito della FSS nel Vecchio Continente e si fregia di essere l'unica associazione multinazionale, multiculturale e multilingue al mondo nell'ambito dello sciamanesimo. La FSSE è effettivamente attiva in diversi Paesi europei, tra cui Austria (dove si trova la sede amministrativa), Francia, Germania, Regno Unito, Italia, Bulgaria, Slovacchia, Danimarca, e altri. Merete Demant Jakobsen (1999) e Denise Lombardi (2018), tra gli altri, svolgono un eccellente lavoro nel mostrare la dimensione con cui il *core shamanism* ha fatto presa e si è diffuso dall'altra parte dell'Atlantico.

Le attività della FSSE sono in buona sostanza un riflesso di quelle del ramo principale americano; ci sono tuttavia alcune inevitabili differenze nel modo in cui gli stessi argomenti vengono approcciati, dovute al diverso "stato dell'arte" del contesto neo-sciamanico nei due continenti. In particolare, come nota Tedeschi (2017) e come precedentemente sottolineato, il fenomeno è relativamente più recente in Europa rispetto al Nord America; in secondo luogo, se negli Stati Uniti e in Canada l'immaginario neo-sciamanico è dominato dalla figura del nativo americano, in Europa è emerso un particolare interesse per le forme di spiritualità pre-cristiane, in particolare quelle attribuite ai Celti e alle popolazioni scandinave. Sebbene, come fanno giustamente notare Harvey e Wallis «la nozione di "sciamanesimo celtico" sia piuttosto recente» e sia usata più spesso dai neo-sciamani che esplorano il druidismo e simili pratiche – coinvolgenti o meno l'alterazione dello stato di coscienza del praticante – piuttosto che dagli

accademici attenti agli stessi ambiti (Harvey e Wallis, 2007:48)¹, essa ha comunque un impatto sulle pratiche e sulla percezione del neo-sciamanismo in Europa. Se i praticanti sciamanici americani vedono nella figura – spesso idealizzata – del nativo americano un modello verso cui tendere, si potrebbe dire che in Europa, culla di quella stessa sensibilità romantica e nostalgica a cui Stuckrad attribuisce la volontà di risacralizzare la Natura (2002), lo sciamanismo viene a volte interpretato come una modalità per riavvicinarsi al retaggio – altrettanto idealizzato – dei propri antenati. Difatti, come riporta Joan Townsend, Harner stesso era dell’idea che il *core shamanism* in Europa non si conformasse completamente alla sua visione, essendo a tratti estremamente vicino a una visione neopagana (Townsend, 2005:4). Questo particolare aspetto emergerà parzialmente nel corso del campo, in particolare quando, durante l’incontro del 22 settembre 2019, si viaggerà sciamanicamente nel “Mondo Celtico”.

Quanto esposto trova conferma nel fatto che il Centro Studi per lo Sciamanesimo, pur facendo della sua affiliazione con la FSS il proprio principale strumento di legittimazione e riconoscimento, risulti essere una realtà ibrida. Nello, socio fondatore del Centro e insegnante e facilitatore degli incontri a cui ho partecipato, si è formato direttamente con Harner alla fine degli anni Novanta ed è un insegnante accreditato della FSS; contemporaneamente ha studiato anche con Carlos Castaneda e Sandra Ingerman² ed è insegnante accreditato di Ho’oponopono³. Il sito internet del Centro cita, oltre al *core shamanism*, varie forme di “sciamanismo” diffuse nel mondo, come gli sciamanismi celtico, siberiano e mongolo, americano e australiano. Tutte queste influenze diverse emergono a vari gradi nel corso degli incontri tenuti da Nello; se durante il seminario di base ci si concentra quasi esclusivamente sulle pratiche del *core shamanism* harneriano, durante i Cerchi Sciamanici – brevi incontri informali che si svolgono a cadenza irregolare, vedi 2.1.2 – e i seminari avanzati Nello spazia più liberamente tra i diversi e vari elementi che compongono il variegato panorama neo-sciamanico, riuscendo comunque sempre a mantenere una narrazione coerente.

¹ The notion of a “Celtic shamanism” is quite recent, used most often by neo-shamans exploring Druidry and practices of altered states of consciousness among the Celts, although some academics have also examined evidence for these themes.

² Sandra Ingerman è un’autrice e praticante neo-sciamanica collateralmente collegata alla FSS. Per quanto si sia formata con Harner e abbia costruito, almeno inizialmente, il proprio percorso all’interno della Foundation, a oggi sembra essere diventata indipendente (non posso essere certo di ciò in quanto purtroppo non sono stato in grado di reperire informazioni certe circa i rapporti attuali tra Ingerman e la FSS). Ingerman, la quale è psicologa di formazione, è particolarmente nota per il suo testo *Soul Retrieval: Mending the Fragmented Self* (1991), in cui esplora il concetto di recupero dell’anima come strumento di terapia psicologica.

³ L’Ho’oponopono è un’antica pratica hawaiana di riconciliazione, armonizzazione e trasformazione dell’energia negativa derivante da memorie e conflitti in energia positiva, tradizionalmente praticata da sacerdoti e guaritori dell’arcipelago. La forma moderna è stata sviluppata e popolarizzata dal guaritore hawaiano Mornnah Nalamaku Simeona negli anni Settanta.

2.1.2 L'offerta del CSS: tipi d'incontro

Secondo lo stile della *Foundation for Shamanic Studies* di Harner, il Centro Studi per lo Sciamanesimo offre un percorso sciamanico personale, composto di seminari e incontri mensili. Il percorso è indicato come non standardizzato ma comunque strutturato.

Dalla pagina web del CSS:

La Foundation for Shamanic Studies offre un percorso pieno di stimoli, libero e creativo, che è però rigoroso nella sua costruzione generale.

Il primo seminario offerto, necessario per poi proseguire nei vari temi di approfondimento è il seminario di base La Via dello Sciamano. Quando il praticante ha in prima persona sperimentato il viaggio sciamanico nella realtà non ordinaria e ha incontrato con successo le proprie guide spirituali allora può accedere ad esperienze più specifiche, tipicamente sciamaniche in accordo con le pratiche tradizionali transculturali.

I seminari avanzati costruiscono i mattoni fondamentali per una pratica sciamanica efficace e affidabile, orientati prima di tutto verso la propria crescita, potenziamento e guarigione personale e poi, se necessario o chiamati dallo Spirito, praticabile verso l'aiuto e la guarigione di altre persone.⁴

I seminari si basano su quelli offerti dalla Foundation, tuttavia, in linea con lo spirito individuale e libertario della stessa, vi sono alcune differenze e alcuni temi affrontati in maniera originale. L'insegnante – Nello, nel caso del CSS – ha una grande autonomia nella modalità di affrontare gli argomenti e nella scelta degli argomenti su cui soffermarsi, in linea con lo spirito di “adattamento individuale” che la Foundation promuove. I seminari sono incontri della durata di due o tre giorni – motivo per il quale si tengono solitamente durante un fine settimana – e che hanno componenti tanto teoriche quanto pratiche.

I seminari offerti dal CSS sono divisi in due categorie principali: il seminario di base e i seminari avanzati. Il seminario di base “La Via dello Sciamano” ha come obiettivo quello di informare sulle basi pratiche e teoriche del *core shamanism* di Michael Harner ed è prerequisito per la frequentazione di tutti gli altri tipi d'incontro offerti dal Centro. I seminari avanzati, come riportato sopra, «costruiscono i mattoni fondamentali per una pratica sciamanica efficace e affidabile, orientati prima di tutto verso la propria crescita, potenziamento e guarigione personale». Tra i seminari avanzati vi sono “Il Recupero dell'Anima”, “La Morte e l'Aldilà nella Prospettiva Sciamanica”, “La Danza della Visione”, e altri ancora. Ognuno di questi

⁴ <https://www.studisciamanici.it/index.php/il-percorso-sciamanico/spiegazione-del-percorso.html>. Visualizzato l'ultima volta in data 19/03/21.

argomenti viene affrontato in modo autonomo, così da dare a chiunque partecipi un “pacchetto” di informazioni completo e spendibile. Della categoria dei seminari avanzati fa parte anche il “Corso di Formazione Biennale allo Sciamanesimo”: è il tipo di formazione più avanzato, un ciclo di otto incontri svolti nel corso di due anni indipendente da quelli proposti dalla Foundation – fatto che sulla pagina web del CSS viene esplicitato chiaramente. Dory, Teo e Gian – i miei interlocutori principali oltre a Nello – hanno frequentato tale corso biennale. Lo scopo di questo corso di formazione, oltre ad ampliare le conoscenze, le capacità e le competenze del praticante sciamanico, è anche quello di fornire ai partecipanti gli strumenti necessari «per lavorare in modo etico e professionale nel campo della guarigione sciamanica», ovvero per affrontare lo sciamanismo come una professione vera e propria. Personalmente ho avuto modo di partecipare a due seminari: il seminario di base “La Via dello Sciamano” e l’ultimo dei seminari avanzati del ciclo in tre parti “La Via del Sognare”, intitolato “I Sogni e la Guarigione”⁵. Quando nel presente lavoro si farà riferimento a un seminario osservato, si intenderà uno di questi due.

Il secondo tipo di incontro offerto dal Centro è il “Cerchio Sciamanico”, un appuntamento mensile molto più informale rispetto ad un seminario, e in un certo senso molto più intimo. Non vi è un calendario preciso per i Cerchi: si riceve direttamente l’invito a partecipare di occasione in occasione una volta iscritti alla *mailing list* del CSS. Nonostante al Cerchio vengano invitati tutti coloro che appaiono nella suddetta *mailing list*, ma la partecipazione tende a essere molto più ridotta rispetto a quella dei seminari. Solitamente, un Cerchio si tiene la domenica sera e ha una durata di 2-3 ore; i Cerchi a cui ho partecipato sono iniziati tra le 19 e le 20, per poi proseguire fino alle 22 circa, con margine variabile a seconda dei casi. La partecipazione ai Cerchi è aperta a tutti: non è necessario aver prima frequentato il seminario di base. Tuttavia, trattandosi di un incontro molto più breve di un seminario, non vi è un’introduzione teorica o una spiegazione comprensiva delle tecniche utilizzate, pertanto il Cerchio può avere un effetto straniante su un non-praticante – oppure incentivarne la curiosità. Come i seminari, anche i Cerchi tendono ad avere un argomento specifico, che viene di volta in volta preparato da Nello; a differenza di un seminario vero e proprio, il cui tema è un argomento teorico che viene analizzato e approfondito, il tema di un Cerchio è spesso molto più locale o personale e fa riferimento al periodo dell’anno o a situazioni specifiche si stanno verificando. Ad esempio, il 22 giugno 2019 si tiene un Cerchio Sciamanico per festeggiare il Solstizio d’Estate, durante il

⁵ Anche se i tre seminari che compongono il ciclo “La Via del Sognare” sono legati tra loro, ognuno è in sostanza indipendente. Sebbene la partecipazione al ciclo completo sarebbe ideale, l’aver partecipato ad uno soltanto dei tre incontri non ne ha influenzato più di tanto la comprensione del tema trattato.

quale alle normali attività viene aggiunta una specifica Cerimonia del Fuoco⁶. Sebbene i Cerchi Sciamanici siano aperti a tutti – e di fatto vi siano persone che li usano come modo di “tastare il terreno” prima di partecipare a un seminario – la maggioranza di coloro che vi prendono parte sono individui che conoscono direttamente Nello – o che sono introdotti da qualcuno che lo conosce – e/o che vivono poco lontano dalla sede del Centro.

Da ultimo, al di fuori del percorso sciamanico personale, il Centro offre delle Sessioni Sciamaniche Individuali. Non ho esperito in prima persona questo tipo di incontri, ma sulla pagina web dedicata vengono presentati come incontri privati con Nello, della durata di circa un’ora e mezza. Tali incontri, che alla stregua di qualsiasi consulenza professionale devono essere prenotati tramite appuntamento, hanno come obiettivo la guarigione spirituale del cliente attraverso le competenze sciamaniche di Nello.

2.1.3 *Il field*

Il luogo principale in cui si tengono gli incontri è la sede del CSS, ovvero l’abitazione di Nello. Qui ho preso parte al seminario “La Via del Sognare” e ai Cerchi Sciamanici. Il seminario di base, invece, si è svolto presso un agriturismo poco lontano. Si inizierà con il parlare di questo agriturismo perché pur essendo meno significativo della casa di Nello, è il luogo in cui ha effettivamente avuto inizio la ricerca.

L’agriturismo è una grande corte rurale, un tempo cuore del circostante podere agricolo come tanti ce ne sono nelle valli della Pianura Padana, ora ristrutturata e riadattata a uso turistico e ristorativo. Come mi viene riportato dalla signora che gestisce il B&B in cui alloggioro per la durata del seminario, i rapporti tra l’agriturismo e il CSS sono stabili da diversi anni e Nello vi organizza regolarmente i seminari che non si svolgono presso la sua abitazione⁷. L’agriturismo offre pensione completa, con stanze multiple – di cui io non usufruirò (si veda in proposito l’Introduzione) –, colazione, pranzo e cena. Per il seminario vengono messi a disposizione ben tre saloni: al piano terra vi è quello adibito ai pasti, al primo piano un salotto con divani, poltrone e una scorta di bevande e caffè che viene usato per le pause di metà mattina e metà pomeriggio, e per finire al secondo piano un enorme sala, vuota e con il pavimento in parquet, in cui si svolgono le attività del seminario. Il parco che circonda la tenuta viene poi sfruttato in alcuni momenti del weekend per avere un contatto più vicino col mondo naturale.

⁶ Diario 22/06/19.

⁷ Diario 24/02/19.

La casa di Nello, sede del Centro e principale luogo d'incontro per i soci, è invece una normale casa di campagna della provincia veronese. È un edificio di colore giallo, con un ampio giardino e un boschetto sul retro, che si apre poi nei campi circostanti. Arrivando dalla strada, dal vialetto già si vede, al di là di un'ampia vetrata a sinistra della porta d'ingresso, una grande stanza vuota, una sorta di palestrina – come mi verrà confermato, lo spazio dove si svolgono gli incontri del Centro. A differenza dell'agriturismo, la casa di Nello è un ambiente più distintamente domestico: dalla porta principale si entra in un grande andito, una stanza alta dalla quale – almeno la prima volta che vi entro, a fine inverno – si possono già avvertire il tepore e l'odore provenienti da una stufa a legna. Sia che si entri dalla porta principale, passando per il vialetto – come faccio io la prima volta che mi reco lì per parlare con Nello – sia che si entri invece dalla porta sul retro, attraversando il giardino posteriore – come farò invece in tutte le occasioni successive, siccome le macchine vengono parcheggiate dietro la casa, al limite tra il boschetto e i campi coltivati – questo andito è il punto d'accesso alla casa. Non si è avuto modo – per ovvie ragioni – di esplorare l'edificio, ma esso è diviso in due parti: da un lato la zona abitativa vera e propria, da cui si accede anche ai piani superiori, dall'altro la zona che ospita gli incontri del Centro, separate dall'andito.

Come accennato sopra, l'ambiente principale in cui si svolgono gli incontri è la palestrina: una stanza disadorna, di circa 50 metri quadri. La stanza ha due ampie vetrate sui lati, una che si affaccia sul giardino posteriore e l'altra che si affaccia su quello anteriore, con due porte che danno accesso diretto all'esterno. Le vetrate possono essere oscurate con pesanti tende, così come può essere regolata l'intensità delle luci, al fine di favorire le attività che vi si svolgono. Come nel salone dell'agriturismo, il pavimento è di parquet. Non vi è mobili in questa stanza e gli unici oggetti che contiene sono quelli che Nello mette a disposizione dei partecipanti agli incontri che non li possiedono: tappetini da ginnastica per stendersi, coperte e cuscini per chi ne ha bisogno – non che sia previsto addormentarsi durante le attività, ma alcuni dei partecipanti sentono freddo o vogliono stare comodi – e gli strumenti: tamburi e sonagli.

Sebbene la palestrina sia il cuore delle attività del Centro, per accedervi si deve passare per un salotto che diviene inevitabilmente luogo di aggregazione prima e dopo gli incontri. Questo salottino è il luogo “profano” per eccellenza per i soci del CSS: qui si viene accolti, ci si registra e si paga per la partecipazione e soprattutto si socializza⁸. Al centro della stanza vi è un ampio tavolo di legno – sul quale vengono spesso lasciati dei dépliant che promuovono i

⁸ Attività che non sempre gestisce Nello in prima persona. Per i Cerchi ho sempre visto occuparsene Annamaria, per i seminari Nello o Rita.

seminari del Centro – un grande camino spento, sulla cui mensola è posta una statuetta in bronzo di Nataraja, o Shiva Danzante, e la stufa a legna che d’inverno riscalda l’ambiente. Opposto alla porta d’accesso c’è un divano su cui si accomodano i presenti o, più spesso, il gatto di Nello. Una credenza e un cucinino con lavello dalla parte opposta della stanza completano l’arredamento; oltre il cucinino, una porta dà accesso a un bagno e alla palestra.

Anche lo spazio esterno alla casa viene sfruttato occasionalmente, tanto il giardino sul retro quanto il boschetto che si trova alle spalle della casa. Il Cerchio Sciamanico per il Solstizio d’Estate del 22 giugno ne è un esempio, poiché anziché riunirsi nella palestra si decide di trasferire la seduta nel giardino, sia perché il numero dei partecipanti – circa 35-40 persone – avrebbe reso la palestra troppo affollata, ma anche perché la temperatura esterna rendeva confortevole una seduta all’aperto. Allo stesso modo, il boschetto viene sfruttato come luogo in cui sperimentare una maggiore connessione con la natura durante quello stesso incontro e altri. Nello accenna al fatto che alcuni degli alberi del boschetto li ha piantati lui stesso, nello specifico un cerchio di noccioli che è il punto in cui si svolge la Cerimonia del Fuoco (trattata meglio in 2.4.1)⁹.

2.1.4 Il Cerchio: ospiti fissi, membri di lunga data, neofiti

La composizione del gruppo seguito nel corso della ricerca è molto fluida. A parte che per pochi elementi, la maggior parte dei partecipanti ai seminari e ai Cerchi Sciamanici è differente di volta in volta. Al seminario di base vi erano 26 partecipanti, compreso chi scrive, più Nello e la sua assistente Rita. Al seminario sul sogno il gruppo era molto meno numeroso, appena 10 persone più Nello. I Cerchi hanno visto una partecipazione simile, con una media di 10-15 partecipanti. Eccezione considerevole, il Cerchio per il Solstizio d’Estate del 22 giugno 2019, a cui hanno partecipato più di 35 persone¹⁰. Inoltre, nel periodo contemporaneo e successivo al lockdown imposto dall’emergenza sanitaria da COVID-19 tutti gli incontri si sono svolti on-line tramite la piattaforma Zoom. Nel caso dei Cerchi a cui ho partecipato, il numero dei “presenti” ha superato di molto i valori degli incontri precedenti: oltre 130 partecipanti in un caso, circa 95 nell’altro¹¹.

⁹ Diario 22/06/19.

¹⁰ Ho cercato di contare tutti i partecipanti, ma il buio (il Cerchio si è svolto di sera all’esterno) e il fatto che alcune persone sono arrivate a incontro iniziato hanno reso il conteggio totale approssimativo. Credo però che 35 sia una approssimazione valida.

¹¹ I numeri sono approssimativi in quanto vi erano diverse coppie o piccoli gruppi di persone che assistevano all’incontro da un unico terminale.

Si riportano per prima cosa la composizione del gruppo di partecipanti al seminario di base del 23 febbraio 2019: vi era una maggioranza di 17 donne contro 9 uomini, con un'età media tra i 45 e i 50 anni – per lo più si trattava di persone tra i 40 e i 60 anni, con alcuni individui più giovani intorno ai 30 anni e alcuni più anziani intorno ai 70 anni. La composizione sociale del gruppo era ugualmente variegata, con persone provenienti da percorsi privati e professionali estremamente diversi: liberi professionisti, impiegati, medici, scrittori, studenti, casalinghe e pensionati. Anche se gli individui costituenti cambieranno per la maggior parte da un incontro all'altro, questi dati statistici si manterranno sostanzialmente invariati, con una maggioranza di donne, una prevalenza di individui maturi e diversi *background* personali e professionali. Anche negli incontri successivi i numeri sono grossomodo gli stessi: una maggioranza di donne rispetto agli uomini; diverse estrazioni professionali e personali; e un'età media intorno ai 45-50 anni. I dati da me riscontrati si conformano – qualche moderata variazione – a quelli riscontrati da Lombardi in una simile indagine condotta sui gruppi neosciamanici tra Francia e Italia (Lombardi, 2018:3).

I partecipanti si possono dividere in tre categorie principali, che nell'ambito di questo lavoro saranno denominate come segue: ospiti fissi, membri di lunga data, neofiti. Sebbene possano essere in qualche modo messe a confronto con le categorie individuate da Heelas – gli ospiti fissi e i membri di lunga data possono certamente essere considerati *serious part-timers* e alcuni persino *fully engaged* (si veda in proposito 1.2.2) – queste tre categorie non hanno lo scopo di fornire una descrizione qualitativa, ma semplicemente quello di permettere una più agile lettura del panorama relazionale del gruppo. Gli *ospiti fissi* sono coloro la cui presenza agli incontri è quasi costante. Si tratta di un gruppo estremamente ristretto, proprio perché la natura fluida e indipendente degli incontri permette – e in un certo senso incoraggia – una partecipazione non continuativa. Inoltre, la vicinanza geografica è un fattore che influenza la continuità della partecipazione. Della categoria degli ospiti fissi fanno parte Nello, Rita e Annamaria. I *membri di lunga data*, invece, sono coloro che sono in contatto con il Centro da un tempo più lungo – mesi o anni – e che hanno partecipato a diversi seminari e Cerchi, ma che tuttavia non sono una presenza fissa a tutti gli incontri. Piuttosto, i membri di lunga data si presentano occasionalmente agli eventi del CSS senza che questo influenzi negativamente la percezione del loro impegno nella pratica. Della categoria dei membri di lunga data fanno parte Dory, Teo, Gian, oltre che molti dei partecipanti con cui ho interagito meno. Per finire, i *neofiti* sono coloro che si sono approcciati al CSS per la prima volta o per un numero limitato di occasioni. Per definizione, il seminario base è dove si è concentrata la maggior parte dei neofiti. Tuttavia, anche ai Cerchi occasionalmente ha partecipato qualcuno che non aveva mai preso

parte in precedenza alle attività offerte dal Centro. Nella maggior parte dei casi i neofiti accompagnano ai Cerchi qualcuno che ha alle spalle una partecipazione già “consolidata” e che li introduce; in altre occasioni, però, il Cerchio viene usato come “assaggio” a basso tasso di investimento – sia economico che di tempo – per qualcuno che è incuriosito dal Centro ma, per un motivo o per l’altro, non desidera immediatamente partecipare al seminario di base. Da notare è il fatto che i neofiti, nel contesto qui presentato, sono tali solo in relazione al CSS: molti di loro, come accennato in precedenza, hanno già esperienza di attività di questo tipo o simili. Della categoria dei neofiti fanno parte Agata e Franco, oltre che la maggior parte dei partecipanti al seminario di base e alcuni dei partecipanti ai Cerchi.

Come detto sopra, nel corso degli incontri a cui ho preso parte il panorama dei partecipanti cambierà. I numeri tenderanno a ridursi e di quelle persone che hanno partecipato al mio stesso seminario di base non ne rincontrerò quasi nessuno. Nonostante questo, in ogni incontro ci sarà la precisa volontà di creare e mantenere il Cerchio, ovvero la rete energetica e relazionale che si forma tra i partecipanti a un incontro, la cui metafora ha un importante ruolo nel processo di guarigione spirituale. Citando Susan Mokolke, attuale Presidentessa della FSS:

All’interno del vostro Cerchio, tenete a mente che gli spiriti aiutanti sono attratti dall’armonia. Ricordate che voi siete un Cerchio e un Cerchio è uno, integri. Essere guariti significa essere resi integri. Quando, come Cerchio di tambureggiamento, avrete un solo cuore, gli spiriti vi sosterranno con tutta la loro potenza, la loro saggezza e il loro amore.¹²

Il Cerchio è una costruzione tanto sociale quanto energetica. All’inizio del seminario di base Nello chiede a tutti i presenti di presentarsi, con nome, occupazione e generale motivo della partecipazione, una persona alla volta in senso orario a partire da Nello¹³. Se nel seminario di base la presentazione avviene mentre ognuno è seduto alla sua “postazione” – ovvero sul proprio materassino – negli incontri successivi, ciò viene fatto solo pronunciando il proprio nome e restando tutti in piedi tenendosi per mano, dando così immediatamente forma al Cerchio. La parola “Cerchio” ha quindi due significati diversi ma complementari. Se da un lato nel contesto del Centro Studi per lo Sciamanesimo con il termine Cerchio Sciamanico si intende uno specifico tipo d’incontro, nel più ampio contesto del *core shamanism* il Cerchio indica un

¹² Within your circle, keep in mind that the helping spirits are attracted to harmony. Remember that you are a circle and a circle is one, whole. To be healed is to be made whole. When you are of one heart as a drumming circle, the spirits will support you with all of their power, wisdom, and love. (Mokolke, 2007:6).

¹³ Nel mio caso, che la mia presenza fosse dovuta a una ricerca universitaria ha destato un particolare interesse da parte di alcuni dei presenti. Nello, ovviamente, ne era già al corrente.

insieme di individui impegnati come gruppo – più o meno formale – nella pratica sciamanica (Mokelke, 2007), definizione che informa e viene ripresa dal CSS. Poiché le due definizioni sono interdipendenti, nel corso del lavoro tenterò di usare il contesto per rendere il più chiaro possibile il modo in cui l'espressione sta venendo usata in quel momento.

2.1.5 *I marshmallow e il cane Giorgio: spazio sacro, spazio profano ed elementi estranei*

Che sia nella palestra, nel giardino o nel salone dell'agriturismo, lo spazio sacro viene "costruito" di volta in volta attraverso un rituale di purificazione che apre l'incontro sciamanico e che coinvolge tanto il luogo quanto i partecipanti. Al centro della stanza – e al centro del Cerchio dei presenti – viene preparato un altarinò, che consta di alcuni componenti simbolici rappresentanti gli elementi naturali e gli spiriti a essi associati: una ciotola d'acqua, un cristallo, una candela accesa e un braciere nel quale bruciano delle erbe – solitamente rametti secchi di salvia bianca, ma a volte anche incenso o altre erbe che non ho potuto identificare – il cui fumo si diffonde nella stanza fino a saturare l'aria con il suo odore.

La prima azione che Nello compie ogni volta, dopo aver salutato e ringraziato i presenti, è una benedizione rituale: scuotendo i sonagli e usando una grande penna di uccello – si può supporre un rapace di qualche tipo – per far spandere il fumo della salvia bianca, così da purificare e consacrare lo spazio e richiamare gli spiriti. Per concludere questa benedizione, Nello invoca e ringrazia gli spiriti dei quattro elementi e delle sei direzioni cardinali – Nord, Sud, Est, Ovest, Alto e Basso. Dopo che lo spazio è stato così purificato, devono essere similmente purificati i partecipanti. Con il braciere in una mano e la penna nell'altra, Nello si porta di fronte a ciascuno dei presenti a turno, i quali si alzano in piedi e assumono una posizione a "T", con le braccia aperte. Sventolando la penna sopra il braciere, Nello "investe" con il fumo della salvia la persona, partendo dalla testa per poi scendere fino ai piedi, prima davanti e poi dietro, facendo sollevare anche i piedi in modo da investire con il fumo anche le piante. Una volta che ha compiuto questa operazione su tutti i presenti, qualcun altro – la sua assistente Rita se presente, altrimenti qualcuno di esperto – fa la stessa cosa con lui. Questa operazione ha lo scopo di epurare eventuali energie negative presenti nel luogo e negli individui e favorire la presenza invece di spiriti alleati. Non solo, un simile rituale crea una separazione netta tra prima e dopo, tra sacro e profano, segnando il momento in cui si passa «dal regno dell'ordinario a quello dello straordinario» (Taylor e Piedilato, 2002:131)¹⁴. Lo spazio e le persone concorrono alla formazione del Cerchio inteso come "luogo sacro" in cui avviene il lavoro sciamanico,

¹⁴ Such an opening ritual sets aside a moment to move from the realm of the ordinary into that of the extraordinary.

contrapposto all'esterno in cui invece ci si dedica ad attività mondane: ciò che avverrà d'ora in avanti al suo interno possiede una carica "spirituale" e deve pertanto essere considerato in maniera diversa da quanto avviene al di fuori.

La casa di Nello aggiunge diversi elementi di interesse alla distinzione tra spazio sacro e spazio profano. Il fatto che lo "spazio sciamanico" si sovrapponga parzialmente allo spazio abitativo del capogruppo non solo dà vita a una interessante dinamica in cui il "dentro" e il "fuori" dal Cerchio si intrecciano pur restando separati, ma porta anche alla "contaminazione" dello spazio sacro da parte di elementi esterni. L'ambiente casalingo rende le pause dei momenti estremamente informali, di cui il salottino è il punto chiave: ovviamente molte delle discussioni o delle considerazioni iniziate nella palestra stillano al di fuori, ma il prima, il dopo e le pause sono anche momenti per lasciarsi andare a chiacchiere più generali. Il cucinino, come il divano, diventa essenziale in questi momenti: in molti prendono tisane o, durante le pause dal seminario, tè o caffè; Nello mette anche a disposizione degli snack – biscotti, dolci, e un enorme barattolo pieno di marshmallow apparentemente infiniti. Questi momenti hanno avuto il loro culmine la seconda serata del seminario sul sogno, quando si è organizzata una cena di gruppo¹⁵. Gli elementi estranei che più di tutti travalicano i confini tra spazio sacro e spazio profano sono gli animali e i bambini; in diverse occasioni la loro presenza ha influito sullo svolgimento degli incontri, generalmente però senza creare disturbo. Anzi, hanno spesso contribuito a creare la sensazione che lo spazio sacro sia comunque collegato a quello esterno e non una bolla indipendente. Inoltre, come spesso accade, la presenza di animali domestici o bambini aiuta a distendere una situazione altrimenti "imbarazzante", come la permanenza di un gruppo di sconosciuti in una stessa stanza. Di seguito sono riportati alcuni esempi.

A casa di Nello ci sono un gatto e due cani – uno di taglia media di nome Hendrix e uno di taglia piccola e praticamente cieco di nome Giorgio. In particolare, il gatto e Giorgio sono abituati a frequentare l'interno della casa e la loro presenza nel salottino è quasi una costante. Il gatto si limita a sonnecchiare sul divano o su una sedia finché qualcuno non lo disturba, salvo quei momenti in cui si arrampica sul lavello e inizia a miagolare finché qualcuno non apre il rubinetto dell'acqua permettendogli di abbeverarsi. In un'occasione però si è introdotto nella palestra poco prima dell'inizio di un Cerchio Sciamanico e Nello ci ha tenuto a mandarlo fuori affinché non disturbasse. Giorgio invece è un cane estremamente curioso e che si lascia avvicinare molto facilmente e accetta di buon grado le attenzioni di tutti. Durante la seduta in esterna per il Solstizio d'Estate, lui e Hendrix si aggiravano liberamente per il giardino,

¹⁵ Diario 5/10/19.

interagendo molto coi partecipanti, me compreso. Nessuno sembrava infastidito dalla cosa, al contrario mentre si attendeva l'inizio del lavoro, in molti cercavano di attirare l'attenzione dei due animali. Mentre Hendrix, di carattere più schivo, si limitava ad avvicinarsi, annusare, prendere un paio di carezze e poi allontanarsi, Giorgio era una presenza molto più visibile, tanto da rendersi protagonista di alcuni episodi che vale la pena citare: non vedendoci bene a un certo punto ha attraversato il giardino, finendo per inciampare sul braciere al centro, per fortuna senza farsi del male ma spaventandosi e spargendo braci tutt'intorno; in un secondo momento, mentre io ero steso con gli occhi chiusi – si stava viaggiando – mi si è avvicinato per annusarmi la faccia, inevitabilmente interrompendo la mia concentrazione; in quella stessa occasione ha “firmato” il mio diario di campo, che era posato a terra aperto accanto a me, passandoci sopra e lasciando un'impronta sulla pagina¹⁶. Meno importanti ma comunque presenti la stessa sera sono state le civette, che dal boschetto sembravano sottolineare con il loro bubolare le parole di Nello. Lui stesso, durante il seminario di base, afferma che «gli animali percepiscono molto bene i lavori sciamanici»; è quindi evidente come la “partecipazione” delle civette al Cerchio Sciamanico sia stata più volte rimarcata dai presenti¹⁷.

La stessa sera del 22 giugno era presente anche un bambino che avrà avuto sui 5 anni, figlio di una giovane donna presente. La presenza del bambino non ha tolto nulla alla “carica sciamanica” della serata e il bambino per primo sembrava godersi l'evento. Per la maggior parte del tempo è rimasto tranquillo accanto alla madre e non si è fatto notare. Nella fase finale della serata, la Cerimonia del Fuoco nel boschetto di noccioli, ha preso parte molto più attivamente, gettando ripetutamente nel falò manciate di erbe secche e di quanto c'era al suolo. Quando la madre lo ha ripreso perché stava usando tutto il materiale a disposizione, Nello le ha detto che andava bene così, che era ispirato e quindi poteva lasciarlo fare¹⁸.

Similmente, durante l'intervista a Dory e Teo la sera del 20 novembre 2019, la presenza della loro bambina di due anni, della loro cagnolina e del loro gatto era in primo piano. In primo luogo, nell'ambiente, con il salotto disseminato dei giocattoli della bambina e la cuccia del cane in un angolo, e in secondo luogo, per la loro interazione costante, diretta o indiretta, con i presenti. La cagnolina e il gatto si sono avvicinati a me più volte, studiandomi e cercando di strapparmi prima coccole e poi l'antipasto che Teo mi ha offerto. La bambina, invece, pur non interagendo più di tanto con me – non conoscendomi era giustamente un poco intimidita – ha

¹⁶ Diario 22/06/19.

¹⁷ Nello 24/02/19.

¹⁸ Diario 22/06/19.

reso nota la sua presenza con rumori vari, pianti occasionali e in generale comportandosi come è naturale per la sua età. Oltre a queste manifestazioni a cui ho assistito di persona, Dory mi racconta poi un episodio che coinvolge la figlia:

«Eravamo da Nello, che doveva fare una guarigione, e c'era anche [la figlia], che stava lì e giocava per conto suo. [...] A un certo punto [Nello] mi dice che devo prendere questo olio essenziale e fa per prendere la boccetta tra le varie che aveva lì, ma non la trova. [...] Vediamo che era proprio la boccetta con cui si era messa a giocare [la figlia]! Ci siamo tutti rimasti così e ci siamo messi a ridere.»¹⁹

In questa occasione Dory ribadisce – come aveva già fatto altre volte – che è come se la figlia avesse una dote particolare, quasi istintiva, per il lavoro sciamanico. Più di una volta, mi dice, lei e Teo l'hanno vista giocare con i tamburi e altro materiale sciamanico, come se, nel suo gioco di bambina, comprendesse perfettamente il loro uso.

2.2 Teoria core shamanica

2.2.1 *La realtà non ordinaria*

«Una volta non si sapeva cosa c'era oltre le nuvole, quindi forse si percepiva lo spirituale come più vicino. Ora ci sono gli aerei.»²⁰

La base teorica su cui si fondano le attività del CSS è quella esposta da Michael Harner nel suo *The Way of the Shaman* e adottata dalla *Foundaton for Shamanic Studies*. La prima parte del seminario di base, circa due ore della prima mattina, è dedicata all'introduzione di questi argomenti. Nello pone molta enfasi sulla transculturalità delle pratiche e dei concetti dello sciamanismo: «I Lakota dicono: “noi non usiamo questa parola [sciamanesimo]”, però hanno il concetto»²¹. Cita anche il Sud America, parlando del lavoro dello stesso Harner tra gli Jivaro, e pratiche afferenti a contesti culturali diversi e disparati: il *dreamtime* degli aborigeni australiani, lo Shinto del Giappone, le tradizioni del Nepal, della Mongolia, della Corea del Sud²². L'enfasi è sull'universalità di ciò che costituisce l'essenza delle pratiche sciamaniche –

¹⁹ Dory 20/11/19.

²⁰ Nello 23/02/19.

²¹ Nello 23/02/19.

²² A questo proposito viene citato incidentalmente lo scandalo politico che nel 2016 coinvolse l'allora Presidente della Corea del Sud Park Geun-hye e Choi Soon-sil, figlia dello sciamano e *cult leader* Choi Tae-min. Lo scandalo

il *core* dello sciamanismo, non a caso – indipendentemente dalla nomenclatura usata e dalle specifiche connotazioni culturali. Un accenno viene fatto sulla sorte di questo genere di realtà nell'Europa Occidentale: sebbene vi fossero in passato tradizioni riconducibili, come le pratiche oracolari del mondo classico o le tradizioni druidiche dei popoli celti (Fields, 469-478 e Ruck, 478-484 in Walter e Fridman, 2004), queste furono cancellate nel corso della cristianizzazione del continente; tuttavia, alcune tracce resistono in luoghi come il Sud Italia, la Sardegna o il Nordest. Nello non approfondisce più di tanto il discorso, ma i lavori di Ernesto de Martino sul tarantismo salentino (1961) e quelli di Carlo Ginzburg sui benandanti del Friuli (1966) offrono numerosi dettagli in proposito. Effettivamente, l'antropologia si è occupata in più fasi di questi contesti e sebbene in ambito accademico non sempre queste tradizioni siano state accomunate a pratiche sciamaniche, Nello ci tiene a sottolineare che non solo lo sciamanismo è qualcosa di universale e intrinseco nella natura umana e nel modo con cui questa si rapporta al mondo, ma che persino noi, europei, eravamo una volta partecipi di questi saperi, che sono stati sì perduti ma che possono essere riscoperti. L'ottica revivalistica, già vista in Eliade e Harner (si veda la sezione 1) è fortemente presente in tutto il discorso e sarà ancora più presente nelle parole di alcuni dei partecipanti; tuttavia, Nello non ci si sofferma in maniera insistente, se non come un auspicio personale di ritorno a un'unità con l'elemento spirituale.

La pratica sciamanica viene descritta come un insieme di tecniche che hanno come scopo principale il raggiungimento di uno stato alterato di coscienza che permetta di esperire, in una modalità denominata *viaggio sciamanico*, la realtà non ordinaria, o sottile. L'esperienza del viaggio sciamanico viene descritta da Nello come «un'esperienza che combina il sogno e la fantasia ma che si differenzia da entrambe» e che sfugge al controllo della mente conscia²³. Come già riportato nel capitolo 1.2 (si veda 1.2.1), la “scusa” dell'immaginazione viene usata per permettere alla mente razionale dell'uomo occidentale di vivere un'esperienza non ordinaria senza la zavorra del razionalismo. La realtà non ordinaria non viene indagata o messa in questione secondo il modello empirico a cui siamo abituati, ma essa viene data per assodata come postulato necessario alla comprensione e all'utilizzo delle tecniche che si andranno a descrivere. Sebbene il concetto di “fantasia” non trovi normalmente spazio nelle tradizioni sciamaniche, nel seminario di base fantasia, sogno, immaginazione, sono tutti sinonimi attraverso i quali Nello cerca di veicolare l'obiettivo del *core shamanism*, ovvero il

riguardava la presunta influenza esercitata da Choi sulla Presidente Park al fine di condizionare la politica del Paese a proprio vantaggio e si concluse con l'arresto di entrambe le donne e di altre persone coinvolte.

²³ Nello 23/02/19.

raggiungimento di uno stato di coscienza non ordinario in cui avere visioni oniriche più o meno guidate. Come riassume Znamenski, «l'immaginazione diventa la chiave per il mondo degli spiriti» e che per raggiungere in maniera costante tale obiettivo è necessario allenarsi a sopprimere la propria parte razionale (Znamenski, 2007:243).

Prima di descrivere le tecniche utilizzate per il viaggio, è opportuno discutere la sua destinazione. Il mondo sottile delineato nel seminario base del CSS è, in tipico stile harneriano, estremamente povero di caratteristiche specifiche e inequivocabili ma al contempo rigidamente strutturato. La realtà non ordinaria è divisa in tre Mondi stratificati sul piano verticale, una nozione che, come esposto precedentemente, viene ampiamente esplorata da Eliade e ripresa successivamente da Harner, che ne fa uno dei punti focali della sua interpretazione della cosmologia sciamanica su cui Nello si basa nel corso del seminario. Il primo esempio del fatto che il mondo del praticante sciamanico non si estenda solo sul piano orizzontale ma anche su quello verticale si ha durante la purificazione iniziale, quando Nello dà forma allo spazio sacro invocando sei punti cardinali: i quattro geografici, Nord, Sud, Est e Ovest, più l'Alto e il Basso. La descrizione del mondo sottile si appoggia infatti alla percezione di un Alto e di un Basso rappresentati dall'*Axis Mundi*, scalando il quale ci si lascia alle spalle la geografia terrena per arrivare ad una destinazione puramente immateriale. L'*Axis Mundi* viene anche identificato con il *topos* dell'Albero Cosmico, le cui radici si estendono verso il Basso mentre la chioma tende verso l'Alto; Alto e Basso si rivelano essere le due direzioni fondamentali in cui si sviluppa il percorso sciamanico. Poiché quello del praticante è un viaggio a tutti gli effetti, egli ha bisogno di un punto di partenza e di una direzione verso cui muoversi. In tal senso, l'Alto e il Basso sono vettori di movimento allo stesso modo del Nord e del Sud e allo stesso modo danno al praticante sciamanico la possibilità di orientarsi. Tuttavia, a differenza dei punti cardinali della realtà ordinaria, quelli non ordinari non sono assoluti, bensì relativi alla posizione del praticante. Nelle parole dello stesso Harner: «Il centro dell'universo per ogni sciamano è esattamente dove lo sciamano si trova nella realtà ordinaria. Tu sei al centro dell'universo» (Harner, 2012:85)²⁴. Il concetto di “centro del mondo” individuato da Eliade ed esposto in 1.1.4 ritorna qui con forza: diventando il centro del proprio universo, il praticante sciamanico è in grado di attraversare le barriere che ne separano i diversi piani. Nel seminario non vengono spese molte parole sul concetto di *Axis Mundi* in quanto tale, se non per identificare una nozione di ponte tra le tre realtà sottili che compongono la cosmologia sciamanica. È su queste tre realtà – o meglio, su

²⁴ And the center of the universe for any shaman is right where the shaman is located in ordinary reality. You are the center of the universe.

due di queste tre realtà – che si focalizza la spiegazione: muovendosi verso il Basso si raggiunge il Mondo di Sotto, mentre andando verso l’Alto si raggiunge il Mondo di Sopra. Alla terza realtà, quella del Mondo di Mezzo, Nello accenna solo di sfuggita. Tutti i tre Mondi sono la dimora di entità sottili – spiriti – di diversa natura e diversa inclinazione, i quali sono i principali interlocutori del praticante sciamanico.

Il Mondo di Sotto viene descritto da Nello come un luogo «prevalentemente naturale e incontaminato», una realtà primeva in cui si può percepire il contatto più profondo con la Terra e la Natura²⁵. Gli spiriti che dimorano nel Mondo di Sotto assumono solitamente la forma di animali, ma è possibile anche incontrare creature mitologiche o chimere. Rispondendo alla domanda di una donna, Nello specifica che in casi particolari gli spiriti del Mondo di Sotto possono presentarsi con forme umane, ma si tratterà di forme che in qualche modo riconducono a figure che nel nostro immaginario hanno un legame con il mondo naturale: esempi di queste figure stereotipiche sono il Druido, il Capo Indiano, il Buon Selvaggio²⁶. Il Mondo di Sopra, al contrario, è il mondo dell’astrazione e dell’illuminazione; gli spiriti che vi dimorano assumono forme prevalentemente umane: qui è possibile incontrare santi e dèi, angeli e defunti. Allo stesso modo, dove il paesaggio del Mondo di Sotto rifletteva una natura incontaminata, nel Mondo di Sopra è possibile trovarsi di fronte a una realtà connotata da tratti più tipici di una costruzione culturale. La natura più eterea e astratta del Mondo di Sopra rende potenzialmente più difficile il viaggio in quella direzione, ma se si riesce a raggiungerlo è possibile ottenere grande ispirazione dalla saggezza collettiva del Cosmo. In generale, il Mondo di Sopra viene descritto come un luogo di elevazione spirituale. Ciò che accomuna il Mondo di Sopra e il Mondo di Sotto è il fatto che entrambe le realtà sono la dimora di spiriti compassionevoli (vedi 2.2.2) cui il praticante sciamanico può chiedere aiuto nel corso dei suoi viaggi e dei suoi riti. Inoltre, entrambi i Mondi sono apparentemente formati da diversi “strati” o livelli, ascendenti nel caso del Mondo di Sopra e discendenti nel caso del Mondo di Sotto. Per raggiungere uno strato superiore (o inferiore) il praticante sciamanico deve prima attraversare quelli precedenti, un’operazione che può essere più o meno rapida e complessa a seconda della conoscenza che egli ha della geografia non ordinaria in cui si muove e dell’aiuto che può ricevere dai suoi alleati spirituali. Il Mondo di Mezzo non è mai trattato in maniera approfondita nel corso degli incontri; non sembra essere un contesto con cui i praticanti di *core shamanism* hanno interesse ad entrare in contatto se non in caso di stretta necessità. Il Mondo di Mezzo è l’aspetto sottile del nostro

²⁵ Nello 23/02/19.

²⁶ Nello 23/02/19.

mondo sensoriale, è legato alla materialità ed è abitato da spiriti che sono «rimasti attaccati alle faccende della materia»²⁷. Questi spiriti sono per lo più nocivi e un viaggio nel Mondo di Mezzo può essere estremamente pericoloso, sia per un praticante sciamanico esperto che, a maggior ragione, per uno alle prime armi. A volte può tuttavia essere necessario recarvisi nel corso di un rituale di guarigione al fine di estrarre un elemento negativo da un paziente o recuperare un'anima perduta. Secondo Harner, mentre il Mondo di Sotto e il Mondo di Sopra esistono completamente nella realtà non ordinaria, «il Mondo di Mezzo, in cui viviamo, ha sia un aspetto ordinario sia uno non ordinario; è anche il Mondo in cui, in entrambe le realtà, è possibile trovare il dolore e la sofferenza» (Harner, 2012:82)²⁸. Il Mondo di Mezzo è quindi molto più rischioso dei Mondi di Sopra o di Sotto; tuttavia, non è abitato unicamente da spiriti nocivi. Nel corso del Cerchio Sciamanico del 22 settembre 2019 si effettua un viaggio nel “Mondo Celtico”, che Nello descrive come esistente nel Mondo di Mezzo: questo perché i celti non possedevano una nozione di Mondi di Sopra o di Sotto ma solo quella di Altro Mondo, una realtà non ordinaria parallela a quella ordinaria²⁹.

Dal momento che i tre Mondi hanno caratteristiche diverse e permettono di entrare in contatto con differenti aspetti della realtà non ordinaria, il praticante sciamanico vi si appropria al bisogno. Mentre il lavoro con gli spiriti del Mondo di Sotto e del Mondo di Sopra si concentra prevalentemente sulla guarigione, il lavoro con gli spiriti del Mondo di Mezzo è quello che Harner definisce “stregoneria” (*sorcery*), intesa come “azione ostile” (Harner, 2012:82). Alla mia domanda esplicita del perché uno sciamano dovrebbe scegliere di viaggiare nel Mondo di Sopra piuttosto che in quello di Sotto, Nello risponde che dipende, ma che in generale il Maestro Spirituale (lo spirito alleato del Mondo di Sopra) può conferire poteri diversi rispetto a quelli dell'Animale di Potere (lo spirito alleato del Mondo di Sotto)³⁰. In varie occasioni Nello dà esplicitamente facoltà a ciascuno dei partecipanti di scegliere a propria discrezione la meta del viaggio, ovvero se recarsi nel Mondo di Sopra o nel Mondo di Sotto. Nel corso del Cerchio Sciamanico on-line del 19 aprile 2020 si verifica un curioso caso di “dirottamento spirituale”. Almeno quattro persone riportano che nonostante la loro volontà di viaggiare nel Mondo di Sopra hanno finito per trovarsi nel Mondo di Sotto. Nello commenta che «a quanto pare dobbiamo tutti sentire un messaggio dal mondo naturale», una affermazione che non solo è in

²⁷ Nello 23/02/19

²⁸ [...] the Middle World, in which we live, has both its ordinary and nonordinary aspects. It is also the World in which pain and suffering can be found, occurring in both realities.

²⁹ Nello 22/09/19.

³⁰ Nello 24/02/19.

accordo con le premesse dell'incontro – il Cerchio Sciamanico on-line del 19 aprile, in pieno lockdown, ha per tema il modo in cui cambiare il nostro modo di rapportarci al mondo alla luce della pandemia – ma implica anche che a volte il praticante sciamanico si trova alla mercé dei propri alleati spirituali che lo indirizzano non dove egli vuole andare ma piuttosto dove egli ha davvero bisogno di andare.

La descrizione dei tre mondi fatta da Nello riprende in maniera abbastanza fedele quella fatta da Harner nei suoi scritti. Più volte comunque viene lasciato intendere che la struttura della cosmologia sciamanica in cui il praticante di *core shamanism* si muove, pur essendo fortemente connotata nella tripartizione Sopra-Mezzo-Sotto, è anche estremamente flessibile e soggetta all'esperienza del praticante. Nel *core shamanism* la geografia cosmologica non è imposta rigidamente dall'esterno, ma è “scoperta” o “costruita” dal praticante stesso nel corso delle sue esperienze. È fondamentale per il praticante arrivare a conoscere lo spazio non ordinario in cui si muove ed essere in grado di operare agilmente in esso: «Per lavorare sciamanicamente ci vuole una visione cosmica. Nel *core shamanism* ci costruiamo passo passo la nostra visione cosmica»³¹. Sia per quanto riguarda i Mondi della realtà non ordinaria che per quanto riguarda gli spiriti che in essi dimorano, Nello si preoccupa di dare unicamente delle linee guida minime, per poi lasciare che sia l'esperienza individuale a permettere al praticante di costruire una propria cosmologia – in accordo coi principi di Harner.

2.2.2 *Animale di Potere, Maestro Spirituale e spiriti compassionevoli*

Uno degli scopi principali del seminario di base è permettere ai neofiti di fare una prima esperienza di viaggio sciamanico e incontrare i propri alleati spirituali. Come per molti elementi pertinenti all'aspetto sottile delle pratiche sciamaniche, Nello non tenta di dare una spiegazione univoca sulla natura degli alleati spirituali, poiché una tale spiegazione incontrovertibile mal si adatterebbe alla pletora di diverse credenze e *background* culturali dei partecipanti. In accordo con lo stile della Foundation, si limita ad assumere come dato di fatto la presenza degli spiriti e la loro influenza sul lavoro sciamanico. Ciò che accomuna gli spiriti dei Mondi di Sopra e di Sotto è il fatto di essere *spiriti compassionevoli*, ovvero entità benefiche la cui interazione con il praticante sciamanico avviene in maniera non ostile e finalizzata al miglioramento della condizione umana, poiché il loro compito è «tentare di ridurre il dolore e la sofferenza nella nostra realtà» (Harner, 2012:84)³². Nello li definisce una «manifestazione dell'amore che

³¹ Nello 24/02/19.

³² [...] trying to reduce suffering and pain in our reality.

muove ogni cosa», una definizione che richiama inevitabilmente alla mente immagini del *Paradiso* di Dante³³. Il praticante sciamanico può contattare i propri alleati spirituali al bisogno. Aiuta avere un qualche tipo di connessione con lo spirito che si vuole contattare – ad esempio il nome o una rappresentazione (immagine, figura, anche un peluche) – anche se non è per forza necessario³⁴. Un’interazione continuativa con i propri alleati è incoraggiata, così come il lavoro “esplorativo” da casa, senza per forza attendere di partecipare a un incontro formale. Tali spiriti sono diversi, ma ve ne sono due principali: l’Animale di Potere e il Maestro Spirituale. Questi due alleati accompagnano il praticante sciamanico, lo guidano e lo proteggono: è pertanto di fondamentale importanza conoscerli e rispettarli.

L’Animale di Potere è l’alleato principale che il praticante sciamanico ha nel Mondo di Sotto. È il primo con cui ai partecipanti al seminario di base viene chiesto di entrare in contatto – perché accedere al Mondo di Sotto è tendenzialmente più semplice che accedere al Mondo di Sopra, come spiegato precedentemente – ed è anche quello su cui si concentra maggiormente Harner nel suo *The Way of the Shaman*, dedicandogli l’intero capitolo 4. L’autore descrive il rapporto tra lo sciamano e gli spiriti animali come una permanenza nella realtà non ordinaria di quel legame, quella unità uomo-animale, che nella realtà ordinaria è andata perduta, rimanendo solo nei racconti e nelle mitologie di alcuni popoli (Harner, 1980:73-74). L’Animale di Potere è la guida del praticante nel corso dei suoi viaggi nel Mondo di Sotto, nonché sorgente e protettore del suo potere sciamanico. Il praticante può riuscire ad assumere la forma del proprio Animale di Potere o fondersi con esso, un’esperienza che può verificarsi sia durante i viaggi nella realtà non ordinaria, sia nella realtà ordinaria, grazie a danze specifiche che hanno lo scopo di permettere allo spirito di esperire la realtà ordinaria. L’Animale di Potere assiste anche il praticante nel corso dei rituali di guarigione, lo protegge dalle influenze negative di spiriti ostili e gli fornisce assistenza e consiglio nel corso del suo lavoro. Non si tratta tuttavia di un servo o di un assistente di secondo ordine: il praticante sciamanico è incentivato a coltivare attivamente il suo rapporto con l’Animale di Potere e a non trascurarlo.

La ricerca e il recupero dell’Animale di Potere sono un’attività fondamentale del percorso sciamanico proposto dal CSS e l’obiettivo del primo viaggio sciamanico che si effettua nel corso del seminario di base. Durante il viaggio è possibile incontrare diversi spiriti, che possono non avere nulla a che fare con l’Animale di Potere ma che possono, eventualmente, aiutare il praticante a trovarlo. È anche possibile che il viaggio si concluda senza che il praticante recuperi

³³ Nello 5/05/19.

³⁴ Diario 24/02/19.

l'Animale di Potere, una possibilità da cui Nello mette in guardia, sottolineando di non lasciarsi però scoraggiare. Vi sono alcune semplici regole da tenere a mente per riconoscere il proprio Animale di Potere. In base a quanto riporta lo stesso Harner:

Il segreto per riconoscere l'Animale di Potere è semplice: esso ti apparirà almeno quattro volte sotto diverse guise o da diverse angolazioni [...]. Sarà un mammifero o un uccello (nel qual caso non importa se apparirà minaccioso), un serpente, altro rettile, o un pesce (*a patto che in questi ultimi tre casi non mostri le zanne o i denti*). Potrebbe persino essere un animale "mitico" o in forma umana. Non è *mai* un insetto.³⁵

Nello è leggermente più morbido di Harner nel fornire linee guida: il fatto che l'Animale appaia più volte è una conferma ma non un rigido requisito, mentre il tabù su determinati tipi di animale non viene espresso rigidamente. Inoltre, Nello aggiunge una "regola" che, nella sua semplicità, è quasi banale: «Quando incontrate uno spirito chiedetegli: "sei tu il mio Animale di Potere?"»³⁶. Di seguito è riportata una lista non comprensiva degli Animali di Potere apparsi nel corso del seminario di base e in altre occasioni, allo scopo di fornire un esempio del tipo di esperienze condivise nel corso del seminario³⁷:

- Paolo: per prima cosa incontra un ragno al centro della sua tela, che lo indirizza verso un lupo, il suo Animale.
- Cinzia: vede diversi animali, tra cui un cervo, un'aquila e un leone.
- Giovanna: incontra una sirena, il suo "Animale" di Potere.
- Agata: trova un orso; è colta di sorpresa, poiché in un'esperienza precedente aveva recuperato una linca, che si aspettava di rincontrare.
- Giancarlo: si trova di fronte a uno pterodattilo; lui stesso è molto incuriosito dalla particolarità del suo Animale.
- Franco: incontra un unicorno rosa volante in uno scenario psichedelico³⁸.

³⁵ The secret to recognizing the power animal is a simple one: it will appear to you at least four times in different aspects or at different angles [...]. It will be a mammal or bird (in which cases it does not matter if it appears menacing), a sepent, other reptile, or fish (*provided that in these last three cases they do not show their fangs or theet*). It may even be a "mythic" animal or in human form. It is *never* an insect. (Harner, 1980:104) (enfasi dell'autore). Harner descrive in un capitolo successivo che insetti voraci e/o sciamanti e serpenti, rettili e pesci che mostrano le zanne sono comuni manifestazioni di spiriti nocivi e aggressivi (*ibid*:151).

³⁶ Nello 23/02/19.

³⁷ Diario 23/02/19 e Nello 18/05/20.

³⁸ A differenze dei racconti di altri partecipanti, quello dell'esperienza di Franco mi ha dato una certa impressione di artificialità. In diversi momenti Franco è apparso scettico di fronte alle prospettive proposte nel seminario e più interessato a raccogliere aneddoti che a fare esperienza diretta. Si tratta comunque di una mia personale sensazione e non ci sono elementi concreti al riguardo.

- Nello: sebbene non parli dei suoi alleati spirituali nel corso degli incontri, durante l'intervista mi rivela che il suo Animale di Potere è un mammut.
- Infine, il mio Animale di Potere risulta essere una foca.³⁹

Se nel Mondo di Sotto il praticante sciamanico può trovare il proprio Animale di Potere, nel Mondo di Sopra può invece incontrare un Maestro Spirituale. Se l'Animale è il catalizzatore e guardiano del potere dello sciamano, il Maestro Spirituale è invece una fonte di conoscenza e di illuminazione, a cui il praticante sciamanico si rivolge per trovare risposta alle proprie questioni e per ricevere insegnamenti su come usare il proprio potere. L'Animale di Potere e il Maestro Spirituale sono diversi sotto molti aspetti. Per andare più nello specifico:

Due caratteristiche distintive degli Animali di Potere sono la capacità di trascendere tutti e tre i Mondi e il fatto che possono essere facilmente chiamati dallo sciamano. Al contrario, i Maestri normalmente risiedono nel Mondo di Sopra o di Sotto e vengono visitati dallo sciamano. Ciononostante, ci sono occasioni in cui, con l'aiuto dello sciamano, i Maestri possono venire nel Mondo di Mezzo, ad esempio quando fusi con lo sciamano per svolgere del lavoro di guarigione, oppure lavoro medianico rispondendo a delle domande [...].⁴⁰

Nel Mondo di Sopra è comune avere a che fare con entità antropomorfe e figure che fanno parte dell'immaginario collettivo. Come emerge in *La Caverna e il Cosmo*:

Tanto gli sciamani indigeni quanto i praticanti occidentali hanno comunemente riportato l'esistenza di divinità antropomorfe e antenati sacri nel Mondo di Sopra. [...] Questi spiriti trascesi si sono rivelati incondizionatamente pronti a rispondere a chiunque li raggiungesse in cerca di consiglio o guarigione.⁴¹

Esempi di spiriti del Mondo di Sopra sono divinità, angeli e santi, importanti personaggi storici, antenati o figure mitiche. Gesù e la Vergine Maria sono figure apparse molto spesso ai partecipanti agli incontri del CSS, così come altri personaggi meno specifici ma comunque di chiara ispirazione cristiana; altri Maestri Spirituali hanno assunto forme più esotiche, come la

³⁹ Entrerò successivamente nel merito della mia esperienza diretta del viaggio sciamanico (si veda Appendice).

⁴⁰ Two of the notable features of power animals is that they are able to transcend all three worlds, and they can easily be called by the shaman. In contrast, the teachers normally reside in the Upper and Lower Worlds and are visited by the shaman. Nonetheless, there are occasions with the help of shamans that the teachers may come to the Middle World, such as when merged with shamans to do healing work, or alternatively to do mediumistic work answering questions [...]. (Harner, 2013:157).

⁴¹ Indigenous shamans and Westerners alike have commonly reported the existence of anthropomorphic deities and sacred ancestors in the Upper World. [...] These transcended spirits have been found to be unconditionally ready to respond to anyone who reaches them seeking advice or a healing. (Harner, 2013:143).

dea Kālī. Come per l'Animale di Potere, Nello non mette paletti preventivi rispetto a quali sono Maestri Spirituali da considerare "validi". Tuttavia, emergono alcuni discrimini, come si evince da questo scambio tra lui e Agata:

Agata: «Il Maestro Spirituale può essere anche una persona ancora in vita?»

Nello: «Generalmente no. Può capitare che sembra di essere arrivati nel Mondo di Sopra e invece non ci si è riusciti e si è invece in qualche modo ancora nel Mondo di Mezzo».⁴²

Allo stesso modo, in un'altra occasione Nello mette in guardia una dei partecipanti rispetto agli spiriti di coloro che sono deceduti da poco. Questo non perché i morti recenti o addirittura le persone ancora in vita non possano in assoluto essere spiriti compassionevoli del Mondo di Sopra, ma perché si tratta di casi limite rispetto alla "prassi" che, per praticanti alle prime armi ancora poco avvezzi ad avere a che fare con entità della realtà non ordinaria, possono facilmente essere fraintesi⁴³. In particolare, gli spiriti di coloro che sono deceduti da poco tempo sono spesso ancora legati al Mondo di Mezzo ed è quindi difficile che possano essere realmente dei Maestri Spirituali.

Animale di Potere e Maestro spirituale sono quindi due spiriti estremamente importanti per il percorso del praticante sciamanico e sono i suoi principali alleati. Non sono però gli unici spiriti compassionevoli con cui egli può lavorare. Nel corso dei vari incontri del CSS, si ha a che fare con una pletera di entità non ordinarie. Segue una lista non esaustiva, comprendente solo quelle di cui si è trattato nei Cerchi e nei seminari a cui ho partecipato. Già nel seminario di base si effettua un viaggio per recuperare un Animale di Guarigione. Tale Animale di Guarigione è uno spirito non dissimile dall'Animale di Potere, che viene recuperato per conto di un "paziente" nel corso di un viaggio di guarigione (descritto più nel dettaglio in 2.3.4). L'Animale di Guarigione è una parte del potere del paziente che egli ha perduto; reintegrandolo, lo sciamano cura il paziente. La Divinità Celtica è invece una sorta di Maestro Spirituale con il quale si cerca di entrare in contatto durante il Cerchio Sciamanico nel Mondo Celtico del 22 settembre ed è un esempio di spirito compassionevole del Mondo di Mezzo. Diversamente dal solito, vengono date istruzioni più precise sul tipo di spirito da richiamare, che sarà un'entità

⁴² Agata e Nello 24/02/19.

⁴³ Harner ammette la possibilità che un Maestro possa essere lo spirito di una persona ancora in vita; in questi casi si tratta solitamente «dello spirito di uno sciamano o altro individuo altamente spirituale», che però spesso non è consapevole del ruolo che il proprio spirito ha in questo tipo di incontri (Harner, 2013:156).

femminile associata all'elemento del fuoco⁴⁴. Lo scopo dell'incontro con la Divinità Celtica è, oltre al fare la sua conoscenza, l'ottenere potere per un successivo rituale di guarigione⁴⁵. Nel corso del seminario "La Via del Sognare" del 4-6 ottobre si effettua un lavoro di sogno cosciente denominato "labirinto del sogno" (descritto approfonditamente in 2.3.6), al termine del quale si incontra il proprio Maestro del Sogno. Questo spirito è l'alleato spirituale dello sciamano all'interno del mondo onirico e possiede tratti in comune sia con l'Animale di Potere che con il Maestro Spirituale; è un insegnante, un guardiano e una guida. Non ci sono aspettative sull'aspetto che può assumere⁴⁶. Svolgendo il lavoro del labirinto del sogno il praticante incontra un altro spirito, oltre al Maestro del Sogno: il Guardiano del Cancellone del Sogno. Questa figura non viene discussa con particolare attenzione, poiché il suo unico scopo è presidiare il cancello che separa la veglia dal sogno che il praticante deve attraversare come primo passo del lavoro sul labirinto del sogno. Da ultimo, in diverse occasioni si cita la possibilità di incontrare gli spiriti dei defunti nel corso di un viaggio sciamanico. Si è già accennato sopra al fatto che un defunto, specie se si tratta di una figura "importante" e deceduta da tempo, possa essere un Maestro Spirituale. Un viaggio nel Mondo di Sopra non è tuttavia l'unica occasione in cui uno sciamano può trovarsi di fronte agli spiriti dei morti. Spesso, soprattutto nel caso di individui trapassati di recente, i defunti sono ancora legati al Mondo di Mezzo. Sempre durante il seminario del 4-6 ottobre si considera il ruolo dei defunti nei sogni: essi possono guidarci e fornirci informazioni o consigli. Una dei partecipanti, una ragazza, domanda: «Gli spiriti dei morti mentono? O sono sempre sinceri?»⁴⁷. Secondo quanto dice Nello, le tradizioni sono contraddittorie su questo punto. Gli spiriti dei morti si evolvono, passano dall'essere ancora legati alla loro vita nel Mondo di Mezzo al raggiungere uno stato trascendente nei Mondi di Sopra o di Sotto. Tuttavia, a differenza dei viventi, i defunti hanno smesso di esperire il tempo in maniera lineare. Quando si incontra un defunto in un sogno – o nel corso di un viaggio sciamanico – esso può trovarsi in un qualsiasi stadio della sua evoluzione spirituale. La teoria personale di Nello, quindi, è che uno spirito possa o meno mentire a seconda del suo stadio di evoluzione spirituale. Un defunto che appaia in un momento di "bassa" evoluzione, magari quando dal suo punto di vista è morto da poco, può mentire in quanto è

⁴⁴ Queste sono tutte le informazioni che durante l'incontro vengono date sulla Divinità in questione. Questi attributi sono tuttavia riconducibili alla dea celtica Brigid, patrona tra le altre cose dei druidi e della guarigione. Si suppone che il suo culto sia confluito in quello di Santa Brigida d'Irlanda, anch'essa patrona dei guaritori.

⁴⁵ Diario 22/09/19.

⁴⁶ Nel corso del seminario la maggioranza dei partecipanti ha incontrato Maestri del Sogno dalla forma umana o almeno antropomorfa, ma non è richiesto che sia così.

⁴⁷ Diario 6/10/19.

ancora legato al Mondo di Mezzo. Uno spirito che appaia quando è più evoluto appartiene ormai alle schiere degli spiriti compassionevoli e pertanto non mente⁴⁸.

Mentre il primo viaggio sciamanico serve al praticante per incontrare e conoscere i propri alleati spirituali, nel corso delle esperienze successive essi saranno i suoi aiutanti e consiglieri, a cui il praticante può rivolgere qualsiasi quesito e richiedere supporto per qualsiasi situazione si trovi ad affrontare. «Io non sono un maestro, i maestri sono gli spiriti che andate a incontrare» dice Nello⁴⁹. Il rapporto con gli alleati spirituali è estremamente personale e diretto. Come dice Nello: «Alla guida [alleato spirituale] si può chiedere di tutto. Mal che vada dice di no. [Gli spiriti] conoscono i confini molto meglio di noi e si può sempre provare a contrattarli. Loro sono pari a noi, ma più esperti nelle faccende spirituali»⁵⁰. E ancora, in relazione al viaggio per recuperare un Animale di Guarigione per un paziente: «Se non trovi l'Animale di Guarigione, ti lamenti con il tuo alleato»⁵¹. Il praticante sciamanico non deve tuttavia aspettarsi che i suoi aiutanti spirituali si comportino alla stregua di un genio della lampada. È perciò fondamentale che nel corso del suo percorso sviluppi una propria modalità per interagire e “accattivarsi” gli spiriti della realtà non ordinaria, creando riti e trovando offerte che funzionano per i suoi alleati spirituali. Come spesso accade nel *core shamanism*, vengono dati consigli su come fare, ma ognuno è libero di – e incoraggiato a – creare i propri. Una volta fatto ciò, è tutto “in mano” agli spiriti.

2.2.3 *Spiriti ostili: le mosche, i Voladores e la natura delle malattie spirituali*

Nel Mondo di Sopra e nel Mondo di Sotto ci sono solo spiriti compassionevoli. Nel Mondo di Mezzo, invece, ci sono sì spiriti compassionevoli – soprattutto spiriti degli elementi naturali, presenti in luoghi dove l'impronta umana è poco profonda – ma anche spiriti cosiddetti “erranti”, entità aggressive che possono infastidire i praticanti sciamanici durante il loro lavoro o peggio, nuocere anche a chi non si addentra nella realtà non ordinaria. Così li descrive Harner:

Nel Mondo di Mezzo ci sono spiriti di ogni tipo, così come ci sono esseri umani e specie di ogni tipo qui nella realtà ordinaria del Mondo Mezzo. Gli spiriti del Mondo di Mezzo non hanno trasceso la coscienza dello stesso, [...] non sono emersi dalle

⁴⁸ Diario 6/10/19.

⁴⁹ Nello 23/02/19.

⁵⁰ Nello 24/02/19.

⁵¹ Nello 24/02/19.

preoccupazioni della vita quotidiana ordinaria. Questi possono essere gli spiriti di qualsiasi essere: animali, insetti, o umani.⁵²

Diversamente dagli spiriti compassionevoli dei Mondi di Sopra e di Sotto, questi spiriti sono ancora legati alle preoccupazioni e agli affari del Mondo di Mezzo. Esistendo ancora all'interno di un Mondo permeato di dolore e sofferenza, gli spiriti erranti agiscono in accordo con la loro natura e i loro bisogni. Il fatto che nel farlo arrechino danno ad altri essere viventi non è necessariamente nelle loro intenzioni. Usando di nuovo le parole di Harner:

Qui nel Mondo di Mezzo gli spiriti hanno l'intera gamma di personalità che si presentano anche nella realtà ordinaria. Ciò che è "malevolo" è una cosa interessante. Altre specie possono vedere noi come malevoli, ad esempio quando le uccidiamo e le schiavizziamo. Ma noi non vediamo noi stessi come malevoli, e non vediamo la nostra intera specie come malevola. Quindi molti dei cosiddetti "spiriti maligni" stanno spesso solo cercando di farsi la loro vita ed esistere a loro modo, esattamente come noi. Più spesso che no, essi non sono nemmeno consapevoli di essere morti. Stanno solo facendo le solite vecchie cose, ma ora le stanno facendo in un Mondo di Mezzo di realtà non ordinaria. E questo può includere cose semplici come spiriti insetti che si introducono nelle persone.⁵³

La natura degli spiriti erranti non viene discussa nel corso del seminario di base, se non di sfuggita, anche perché non si tentano lavori complessi che li coinvolgono. Tuttavia, la loro presenza viene percepita in più occasioni: ad esempio, nel momento di condivisione successivo al primo viaggio nel Mondo di Sotto fatto al seminario di base, Rossana riporta di non essere riuscita ad uscire dal tunnel e di essere stata «attaccata da uno sciame di mosche nere che [la] inseguivano e [la] mordevano»⁵⁴. Le mosche vengono successivamente indicate da Nello come un probabile spirito – o multipli spiriti – ostile. In cima, si potrebbe dire, alla catena alimentare non ordinaria vi sono poi dei predatori supremi, quelli che Carlos Castaneda chiama *los*

⁵² There are Middle World spirits of all types, just as there are humans and species of all types here in the ordinary reality Middle World. Middle World spirits have not transcended Middle World consciousness. [...] have not emerged from the preoccupations of ordinary daily life. These can be spirits of any beings: animals, insects, or humans. (Harner, 2012:82).

⁵³ Here in the Middle World the spirits have the whole range of personalities that also occur in ordinary reality. What is "malevolent" is an interesting thing. Other species may view us as malevolent, such as when we kill and enslave them. But we don't view ourselves as malevolent, and we don't see our whole species as malevolent. So a lot of the so-called "evil spirits" are often basically just trying to make a living and exist in their own way just as we are. More often than not, they don't even know they're dead. They're just doing the same old thing, but they're doing it in a Middle World of nonordinary reality. And this can include simple things like insect spirits who intrude into people. (Harner, 2012:85).

⁵⁴ Rossana 23/02/19.

Voladores, “quelli che volano”. Di queste entità estremamente negative mi parla Gian durante l’intervista del 20 novembre:

«Perché sono tutti interessati alla tua energia... perché è energia, per cui se posso prenderla la prendo... E non soltanto gli umani, ci sono anche entità inorganiche, piuttosto, loro [i praticanti di sciamanismo tolteca] li chiamano *Voladores*, che sono delle entità specifiche che ti fanno stare in uno stato di pensiero negativo o malinconico o insomma quel *mood* basso, perché in quel *mood* basso tu liberi energia e loro te la possono prendere... Non la stai proteggendo, no? In quel modo loro riescono a nutrirsi... Ti lasciano vivo ma non vitale, ti lasciano con quella minima energia che ti serve a sopravvivere, diventi tipo una vacca da latte, non so come spiegarlo, come in *Matrix*⁵⁵... Siamo delle batterie che vengono succhiate per alimentare un sistema, nel frattempo ci fanno sognare una vita normale, perché così noi siamo convinti che va tutto bene e loro succhiano energia...»⁵⁶

I *Voladores* parassitano l’energia umana, nutrendosi di quella “patina luminosa della consapevolezza” che circonda ogni essere umano e che, se lasciata crescere, gli permetterebbe di raggiungere la piena maturazione energetica e spirituale (Castaneda, 2014:191). Fanno ciò, sempre secondo Gian – e secondo Castaneda –, alterando il modo in cui l’essere umano percepisce e si relaziona al mondo. I *Voladores* non fanno parte della cosmologia del *core shamanism* – che come si è visto tende a lasciare libertà di interpretazione sui luoghi e le entità che la compongono – ma si tratta piuttosto di elaborazioni di Castaneda, riportate tramite le parole di Don Juan. Harner riconosce tuttavia la presenza di entità negative di grande potenza: come già accennato, *The Way of the Shaman* si apre con la narrazione della prima esperienza di Harner con l’*ayahuasca*, nel 1961, durante la quale egli ha una potente visione riguardante immensi “draghi” che si presentano a lui come i veri «padroni dell’umanità e della Terra» (Harner, 1980:5-6). Sebbene non vi sia legame apparente tra i draghi di Harner e i *Voladores* di Castaneda, l’immagine di maligne entità non ordinarie che per i propri motivi condizionano l’umanità e ne alterano lo sviluppo è molto simile.

La natura degli spiriti del Mondo di Mezzo si collega alla percezione in ambito neo-sciamanico della malattia come turbamento della sfera invisibile, uno squilibrio che se non viene adeguatamente trattato si propaga nell’ambito del visibile⁵⁷. Sono riconosciute due cause principali di questa disarmonia: la prima è una presenza, o un eccesso, di energia negativa, che

⁵⁵ *Matrix (The Matrix)*, diretto Lana Wachowski e Lilly Wachowski, Warner Bros. et al., Stati Uniti d’America e Australia, 1999.

⁵⁶ Gian 20/11/19.

⁵⁷ È importante ricordare che il *core shamanism* non presuppone un’origine spirituale per qualsiasi malattia, né lascia intendere che la guarigione sciamanica debba sostituire terapie mediche tradizionali.

può essere o meno provocato da uno spirito invasore (in questo caso si usa spesso il termine *possessione*); la seconda causa è un'assenza di energia vitale, solitamente intesa come una parte di anima (del tipo personificato dall'Animale di Guarigione) e anche in questo caso può trattarsi dell'operato di uno spirito parassita, come i *Voladores*. La mancanza di allenamento da parte degli occidentali – ma si potrebbe dire in generale da parte dell'uomo moderno – a interfacciarsi con la realtà non ordinaria li ha resi nel tempo più vulnerabili a questo tipo di turbamenti. Stando a questa visione del mondo, che ne siano consapevoli o meno le persone vivono in una realtà che si trova spalla a spalla con quella in cui dimorano gli spiriti. Come dice Harner:

Gli spiriti del Mondo di Mezzo [sono sempre intorno a ciascuno, a ogni essere], ma di solito non gli spiriti dei Mondi di Sopra e di Sotto. E questo è parte del problema. C'è moltissima malattia di origine spirituale nel mondo, perché la gente non è consapevole di ciò che ha intorno.⁵⁸

Senza la guida e la protezione degli spiriti compassionevoli le persone cadono quindi più facilmente preda di spiriti ostili, o semplicemente perdono “potere” a causa di fattori ambientali. Un certo di livello di consapevolezza delle dinamiche inerenti alla realtà non ordinaria può però aiutare anche di molto a mantenere la propria salute spirituale. La natura della malattia e di ciò che essa implica diviene un discorso preponderante al momento dello scoppio della pandemia da coronavirus. Nel corso del Cerchio Sciamanico on-line del 19 aprile 2020 l'obiettivo è proprio quello di lavorare per «uscire dalla malattia, [interpretandola] come una “piccola morte” da cui rinascere, non come si era prima ma come un'umanità nuova»⁵⁹. L'invito a partecipare al Cerchio Sciamanico mette ancora più in chiaro come viene vista la malattia e come può essere giusto approcciarvisi:

Per gli sciamani ogni malattia viene considerata una piccola morte, e quella che stiamo vivendo può essere considerata tale non solo dal punto di vista individuale, ma anche sociale e globale.

Coloro che hanno attraversato sofferenze molto gravi sanno che non è possibile tornare indietro, si può sopravvivere solo se si accetta un cambiamento profondo.

In questo momento ci possiamo quindi chiedere:

Stiamo accettando questo cambiamento? Stiamo esplorando quale potrà essere una nuova vita? La stiamo sognando?

⁵⁸ [Intervistatore:] «Do you feel the spirits are always around everybody, every being?» [Harner:] «Yes, the Middle World spirits are, but usually not the Upper and Lower World spirits. And this is part of the problem. There's a lot of spiritually caused illness in the world, because people are not aware of what's around them.» (Harner, 2012:86).

⁵⁹ Nello 19/04/19.

Nel passato molti sciamani indigeni ci dicevano che stavamo sognando un sogno sbagliato. Quale potrà essere il nuovo sogno per noi e per il pianeta?

In questo cerchio ci sarà la possibilità di esplorare con i propri Alleati Spirituali queste domande e soprattutto di intentare un nuovo sogno, per noi e per il nostro pianeta.⁶⁰

Si può notare qui un chiaro esempio di come la guarigione individuale passi da e si rifletta in un'idea di riconnessione con il pianeta e della Natura e di guarigione degli stessi. Lo strappo tra l'uomo e la Natura di cui si è parlato in 1.2.4 può essere ricucito portando beneficio ad ambo le parti coinvolte, gli uomini e il pianeta.

2.2.4 Etichetta sciamanica

Come si evince, l'interazione del praticante sciamanico con gli spiriti della realtà non ordinaria è una delle parti più importanti dell'esperienza sciamanica. Ne consegue dunque che parte dell'apprendimento delle tecniche sciamaniche consiste nell'imparare a trattare con questi spiriti, che siano alleati o avversari. Si è riportata la necessità di creare riti e trovare offerte al fine di assicurarsi l'aiuto degli spiriti; emerge così il ruolo tradizionale dello sciamano come mediatore tra realtà ordinaria e realtà non ordinaria, tra uomini e spiriti, così come il concetto di relazionalità individuato nel capitolo 1.2 attraverso le opere di Bird-David e Harvey. Il praticante sciamanico deve coltivare il rapporto con i suoi alleati e assicurarsi di essere un "buon investimento" per il loro tempo e la loro energia. Ci dev'essere uno scambio tra il praticante sciamanico e gli spiriti e che venga loro offerto qualcosa in cambio del loro aiuto, come offerte di cibo o altre sostanze da essi particolarmente gradite – il tabacco è un'offerta tipica tra gli sciamani Conibo (Harner, 2012:81) – oppure un rituale in loro onore – ad esempio la danza dell'Animale di Potere (vedi 2.4.2).

Nello si raccomanda su quella che in questo lavoro, per mancanza di un termine ufficiale, definiremo "etichetta sciamanica", ovvero quell'insieme di "buone maniere" che il praticante sciamanico dovrebbe adottare nel rivolgersi *in primis* ai propri alleati spirituali, ma in generale verso tutti gli spiriti che incontra. Seguono alcune regole base dell'interazione con gli spiriti: domandare loro il loro nome; se ritengono di presentarsi – è anche possibile che non lo facciano – non rivelare ad altri il loro nome, se non dopo aver chiesto e ottenuto dallo spirito il permesso di farlo; rivolgersi sempre con rispetto; ringraziare sempre dopo aver ricevuto aiuto, anche minimo. Si può facilmente notare come questi siano, in buona sostanza, accorgimenti basilari

⁶⁰ E-mail d'invito al Cerchio Sciamanico del 19/04/19, ricevuta in data 16/04/19.

del vivere e dell'interagire civilmente con altre persone. Questo rafforza l'idea che gli spiriti siano «come noi», come dice Nello, e che il rapporto con loro avvenga su un piano personale. Il praticante sciamanico agisce perciò nell'ambito di quella che Bird-Davis definisce una *epistemologia relazionale*, secondo cui entità che in un'ottica modernista-occidentale saremmo portati a trattare come non-personali, semplice espressione dell'ambiente in cui ci muoviamo, sono invece trattate come persone a tutti e gli effetti e, di conseguenza, parte attiva di una relazione (Bird-David, 1999:78). Il fatto di ringraziare i nostri alleati spirituali ritorna alla fine del seminario di base, quando Nello sollecita i presenti a ringraziare non solo gli altri partecipanti umani ma anche e soprattutto gli spiriti che ci hanno accolto e aiutato⁶¹.

2.3 Sogno, viaggio, visione: il viaggio sciamanico

2.3.1 “Le tecniche dell'estasi”: accedere alla realtà non ordinaria

Il viaggio sciamanico è la principale modalità con cui il praticante interagisce con la realtà non ordinaria e l'insegnamento delle tecniche necessarie a compiere questo viaggio è uno degli obiettivi del seminario di base. Nel descrivere ai partecipanti che cosa sia uno sciamano e in che cosa consista il lavoro sciamanico, Nello cita direttamente Eliade e riporta come sia una capacità dello sciamano quella di entrare in uno stato di “estasi” per entrare in contatto con la realtà invisibile⁶². Questo stato di estasi è quello che Harner definisce lo *stato di coscienza sciamanico* (o SSC, *Shamanic State of Consciousness*), così descritto:

Lo stato di coscienza “estatico” o alterato [...] comporta non solo una “trance” o uno stato trascendente di consapevolezza, ma anche una consapevolezza appresa di metodi e presupposti sciamanici, mentre ci si trova in tale stato alterato. [...] Nel SSC, lo sciamano sperimenta tipicamente una gioia ineffabile in ciò che vede, una meraviglia dei mondi belli e misteriosi che si aprono davanti a lui. Le sue esperienze sono come sogni, ma sogni da svegli che appaiono reali e in cui egli può controllare le sue azioni e dirigere le sue avventure.⁶³

⁶¹ Diario 24/02/19.

⁶² Diario 23/02/19.

⁶³ The “ecstatic” or altered state of consciousness [...] involves not only a “trance” or a transcendent state of awareness, but also a learned awareness of shamanic methods and assumptions while in such an altered state. [...] In SSC, the shaman typically experiences an ineffable joy in what he sees, an awe of the beautiful and mysterious worlds that open before him. His experiences are like dreams, but waking ones that feel real and in which he can control his actions and direct his adventures. (Harner, 1980:26-27).

Nello descrive a più riprese l'esperienza sciamanica come paragonabile al sogno o alla fantasia, con alcune importanti distinzioni: a differenza che in un sogno, durante un viaggio sciamanico il praticante non sta dormendo e mantiene consapevolezza di sé, restando in uno stato sospeso tra il sonno e la veglia; a differenza che in un "volo" di fantasia, il praticante non ha l'assoluto controllo di ciò che avviene e di ciò che vede durante il viaggio, ma può trovarsi di fronte a situazioni impreviste⁶⁴. Volendo usare una terminologia che risulti più familiare per un pubblico occidentale, si può definire il viaggio sciamanico come un viaggio interiore, ovvero come una forma di sogno; per lo sciamano, tuttavia, la realtà oggettiva del proprio viaggio è indiscutibile, indipendentemente dal fatto che esso si possa svolgere "dentro" o "fuori" di lui. Per usare di nuovo le parole di Harner: «Lo sciamano è un empirista pragmatico. I Mondi sono ovunque lo sciamano li vede. L'idea che tutto questo stia accadendo dentro di noi è, al contrario, una teoria» (Harner, 2012:85)⁶⁵. Il praticante sciamanico dà dunque valore a ciò che vede e a ciò che vive, senza farsi domande sulla natura della realtà non ordinaria con cui interagisce – o, quanto meno, senza lasciare che le risposte a queste domande invalidino la sua esperienza e il lavoro che compie attraverso di essa.

Per effettuare un viaggio sciamanico è necessario per prima cosa possedere le tecnologie – intese come insieme di conoscenze e capacità – necessarie ad accedere in maniera affidabile allo stato di coscienza alterato. La modalità principale usata dai praticanti di *core shamanism* è il suono ritmico del tamburo, che Nello definisce «l'autostrada per entrare in stati alterati»⁶⁶. Il suono del tamburo deve essere forte, ritmico, abbastanza veloce e soprattutto costante: Harner suggerisce «un tempo di circa 205-220 battiti al minuto» (Harner 1980:38-39)⁶⁷. Questo tempo raggiungerebbe una frequenza di circa 4 hertz, non troppo distante dalla frequenza delle onde cerebrali durante la fase del sonno REM, ovvero la fase in cui si ha la formazione di immagini oniriche⁶⁸. Difatti, Nello presenta questo dettaglio come ciò che permette al suono del tamburo di attivare la transizione verso lo stato di coscienza alterato. Il suono del tamburo ha quindi due scopi principali: favorire l'alterazione dello stato cognitivo stimolando la mente (e che con la

⁶⁴ Diario 23/02/19,

⁶⁵ The shaman is an empirical pragmatist. The worlds are wherever the shaman sees them. The idea that all this is happening inside us is, in contrast, a theory.

⁶⁶ Nello 24/02/19.

⁶⁷ A drumming tempo of about 205 to 220 beats per minute is usually effective [...].

⁶⁸ Con il termine "onde cerebrali" si definisce l'attività elettrica ritmica o ripetitiva del tessuto nervoso del sistema nervoso centrale, di estrema importanza per i processi cognitivi. La loro frequenza, misurata in hertz, varia in base allo stato di coscienza. Sonno profondo: onde Delta, 0.1-3.9 Hz. Sonno REM e NREM: onde Theta, 4-7.9 Hz. Veglia a occhi chiusi e dormiveglia: onde Alfa, 8-13.9 Hz. Veglia e intensa attività mentale: onde Beta, 14-30 Hz. Stati di particolare tensione: onde Gamma, 30-42 Hz.

pratica diventa poi codificato e riconosciuto) e “coprire” gli stimoli uditivi esterni in modo da favorire il focus del praticante. È possibile per un praticante sciamanico suonare in prima persona il tamburo ed effettuare il viaggio, restando seduto a occhi chiusi, ma è estremamente difficile per un neofita rimanere concentrato su entrambe le cose. Per questo motivo, durante gli incontri del CSS, è Nello – insieme a un assistente, quando possibile – a suonare il tamburo restando al centro del Cerchio, mentre i partecipanti viaggiano. I tamburi utilizzati si dividono in due categorie principali: i tamburi in pelle naturale e quelli in pelle sintetica. Vi sono alcune differenze tra i due tipi; per prima, l’accessibilità: un tamburo in pelle sintetica è più economico e più facilmente reperibile di uno in pelle naturale; in secondo luogo, la tonalità e la qualità del suono: mentre i tamburi in pelle sintetica hanno un suono più squillante, quelli in pelle naturale suonano invece più sordi e profondi. La maggior parte dei partecipanti predilige, potendo scegliere, un tamburo in pelle naturale, ma non vi sono prescrizioni o controindicazioni legate all’uso di un tipo di tamburo piuttosto che dell’altro⁶⁹. La dimensione dello strumento è un altro dettaglio che, pur influenzando il suono del tamburo, non è oggetto di prescrizione. Un diametro di 40-50 cm è tuttavia il più comune tra i tamburi usati durante gli incontri del CSS. Per i motivi analizzati nella sezione 1, il *core shamanism* non presuppone l’utilizzo di sostanze psicotrope per indurre lo stato alterato di coscienza. Nello dice: «La cultura occidentale enfatizza l’uso di piante sacre perché è una cultura che cerca la dipendenza», ma sebbene sia nota e accettata la possibilità di raggiungere uno stato alterato di coscienza utile al lavoro sciamanico attraverso determinate sostanze – difatti alcune tradizioni fanno specificamente affidamento su di esse – questo non è necessario nel contesto del *core shamanism*⁷⁰.

Quando è il momento di iniziare il viaggio, i partecipanti si sdraiano supini sui tappetini, in posizione rilassata e comoda; a discrezione si può usare una coperta per ripararsi dal freddo e/o una mascherina o una bandana per coprire occhi. Per favorire la concentrazione, la luce nella stanza viene ridotta al minimo, chiudendo le finestre (nell’agriturismo) o tirando le tende (nella palestra di Nello) in modo che ne filtri il meno possibile dall’esterno. Le luci interne della stanza, se accese, vengono spente. Poiché il viaggio sciamanico richiede concentrazione ed energia, l’ideale è effettuarlo quando si è rilassati ma non stanchi. Inoltre, Nello sconsiglia di farlo se appesantiti da un pasto abbondante o dopo aver assunto sostanze che possano attutire le proprie facoltà mentali, come ad esempio caffè, alcol, nicotina, eccitanti o medicine⁷¹. Tè e

⁶⁹ Come riportato da alcuni, un tamburo in pelle naturale dà anche l’impressione di un maggior legame con il mondo naturale, dove invece uno in pelle sintetica può apparire quasi contraffatto.

⁷⁰ Nello 23/02/19.

⁷¹ Nello 23/02/19.

caffè sono regolarmente messi a disposizione durante le pause nei seminari, pertanto questa proibizione non è rigida ma è piuttosto un'indicazione sul conoscere le reazioni del proprio corpo e fare attenzione agli eccessi. Prima che inizi il viaggio, i praticanti hanno qualche istante per ripetere a loro stessi l'intento che deve guidare il viaggio che si apprestano a compiere – nel caso del primo viaggio effettuato nel seminario di base l'intento è “incontrare il mio Animale di Potere”. Questo intento è fondamentale: si può effettuare un viaggio in maniera efficace solo se si ha un intento chiaro nel farlo. L'importanza di un intento preciso per effettuare il viaggio viene enfatizzata anche da Harner, che scrive:

Questa conoscenza [sciamanica] include la consapevolezza da parte dello sciamano che egli deve avere una missione specifica mentre è nel[lo stato di coscienza alterato]. Si entra nella realtà non ordinaria non per gioco ma per scopi seri⁷².

Oltre all'intento, per iniziare il viaggio sciamanico è di estrema importanza l'elemento immaginativo attivo – quella che Noll definisce *coltivazione dell'immaginario mentale (mental imagery cultivation)*, Noll 1985). Se il suono del tamburo attiva la transizione allo stato alterato di coscienza e l'intento fornisce la “spinta” verso una meta non ordinaria, lo sciamano deve comunque compiere un lavoro immaginativo per raggiungere questa meta. Per prima cosa è necessario visualizzare nella propria mente un “punto d'accesso”. La natura del punto d'accesso varia in base alla meta che si vuole raggiungere, ma si tratta sempre di un luogo che il praticante conosce e ha visto nella realtà ordinaria. Nel caso di un viaggio nel Mondo di Sotto, il punto d'accesso sarà un buco nella terra, una tana, un varco tra le radici di un albero, un ceppo, una grotta: un luogo naturale dal quale si può accedere al mondo sotterraneo. Per viaggiare nel Mondo di Sopra, al contrario, si userà un punto d'accesso che favorisca l'ascesa, come una vetta montana, la cima di un albero, l'arcobaleno, un raggio di luce, il fumo che sale da un fuoco. Il punto d'accesso al Mondo di Mezzo, come molto di ciò che riguarda questa parte della realtà non ordinaria, non viene descritto in questa fase, anche se durante il viaggio nel Mondo Celtico del 22 settembre l'ingresso utilizzato è un bosco⁷³.

Una volta visualizzato tale punto d'accesso, è necessario sforzarsi attivamente di entrarvi; non si può aspettare che il passaggio *avvenga*, il praticante deve muoversi di propria volontà in un percorso definito *tunnel*. Il tunnel è il vero e proprio accesso alla realtà non ordinaria ed è

⁷² This knowledge includes an awareness by the shaman that he must have a specific intended mission while in the SSC. Nonordinary reality is entered not for play but for serious purposes. (Harner, 1980:27).

⁷³ Diario 22/09/19.

nel percorrerlo che la coscienza del praticante inizia a scivolare verso lo stato alterato di coscienza e il viaggio passa dall'essere guidato dall'immaginazione dello sciamano ad essere "autonomo". Tendenzialmente il tunnel presenta una conformazione simile al punto di accesso scelto, ma tende a divenire sempre più "astratto" man mano che si procede. L'attraversamento del tunnel può essere estremamente rapido, al punto da non avere quasi tempo di rendersene conto, o richiedere più tempo e più energia. È anche possibile che il praticante incontri uno o più ostacoli durante il passaggio, nel qual caso dovrà sforzarsi di aggirarli o superarli. Proprio per questo motivo Nello suggerisce che nell'attraversare il tunnel, in particolare per salire al Mondo di Sopra, il praticante può chiedere l'aiuto di spiriti animali specifici; ad esempio, l'oca bianca è un tipico spirito che può favorire l'ascesa. In alternativa, il praticante può sempre chiedere l'aiuto del proprio Animale di Potere. A questo proposito, Franco chiede: «Ma se lui [l'Animale di Potere] l'abbiamo lasciato [nel Mondo] di Sotto, com'è che ora lo facciamo venire ad aiutarci per andare su?». La risposta di Nello, all'apparenza un po' approssimativa, si limita a un «È possibile farlo»⁷⁴. Una risposta più corposa alla domanda di Franco può arrivare riprendendo quanto scritto da Harner – come riportato precedentemente in 2.2.2: «gli Animali di Potere [hanno] la capacità di trascendere tutti e tre i Mondi e [...] possono essere facilmente chiamati dallo sciamano» (Harner, 2013:157).

Che il passaggio sia più o meno rapido e più o meno difficoltoso, a un certo punto il tunnel finirà e il praticante si ritroverà nella realtà non ordinaria, nel Mondo in cui ha scelto di recarsi. Durante il seminario di base, la domanda che ricorre più spesso prima del viaggio è: «Che cosa vedremo? Come sarà?», alla quale Nello risponde: «Non vi dico più di tanto perché meno vi dico meglio è. Mettete da parte quello che già sapete, partite da zero, perché sarà un'esperienza di rivelazione diretta e libera»⁷⁵. Con questo vuole lasciar intendere due cose: primo, che è impossibile ed inutile tentare di predire che cosa un certo praticante vedrà – o vivrà – durante un viaggio sciamanico, così come è impossibile descrivere facilmente un'esperienza personale che non ha un riferimento nella realtà ordinaria; in secondo luogo, Nello non vuole dare ai partecipanti troppo su cui pensare e su cui "pre-costruire" l'esperienza, ma vuole che essa sia libera e autentica, in accordo con il concetto harneriano della rivelazione diretta. La descrizione teorica dell'universo sciamanico con cui ha inizio il seminario è tutto ciò che al neofita serve sapere per fare la prima esperienza. Il resto, lo vedrà da sé.

⁷⁴ Franco e Nello 24/02/19.

⁷⁵ Nello 23/02/19.

A tal proposito, la vista è il senso con cui si esperisce più comunemente la realtà non ordinaria, ma non è l'unico e a seconda delle persone può non essere nemmeno il principale. Nello dice:

«Non preoccupatevi se non “vedete”, dipende da persona a persona. C'è chi vede immagini vivide e precise, chi vede solo dei “flash” e chi non vede nulla ma “sente” quello che gli succede intorno.»⁷⁶

Suoni, odori, tatto, percezione di caldo o freddo, sensazione di movimento, sono tutti stimoli che possono far parte dell'esperienza di viaggio sciamanico, a volte anche senza la compresenza di una componente visiva; in questo senso, non vi è un modo “sbagliato” di esperire il viaggio sciamanico. Indipendentemente da quale sia il senso più coinvolto, il praticante riceve forti stimoli dal viaggio sciamanico, che vengono recepiti e tradotti in risposte fisiche. Come afferma Finke, citato da Noll:

[Finke] sostiene che «le immagini mentali, una volta formate», attivano «molti degli stessi meccanismi di elaborazione delle informazioni che vengono attivati durante la percezione visiva [...] dando la sensazione che un'immagine può essere “vista” come se fosse un oggetto o un evento reale».⁷⁷

L'esperienza nella realtà non ordinaria è difficile da tradurre a parole perché, esattamente come un sogno, non si conforma al rapporto causa-effetto a cui noi tutti siamo abituati nella realtà ordinaria. Allo stesso modo, un incontro con entità non ordinarie, sebbene possa essere carico di significato per il praticante sciamanico, difficilmente risulterà semplice da comunicare a un'altra persona. Con le parole di David Kowalewski, professore e membro della Foundation: «Nella realtà non ordinaria l'informazione fluisce direttamente senza nessuno sforzo [...] L'immaginario sgorga, emerge dall'oscurità e non viene fatto uscire. Semplicemente si manifesta» (Kowalewski, 2012:3). Similmente, Nello invita i partecipanti a fare domande agli spiriti e a chiedere se essi hanno dei messaggi precisi, ma avvisa che non sempre le loro risposte sono immediatamente chiare⁷⁸.

⁷⁶ Nello 23/02/19.

⁷⁷ Furthermore, he argues that «mental images, once formed» activate «many of the same information-processing mechanisms that are activated during visual perception [...] resulting in the sensation that an image can be “seen” as if it were an actual object or event». (Noll 1985:446).

⁷⁸ Nello 23/02/19.

La durata del viaggio sciamanico varia in base al lavoro da svolgere, ma negli incontri del Centro si orienta tra i 15 e i 25 minuti. Tuttavia, come Nello precisa, essa potrà apparire più lunga o più corta, poiché il viaggio sciamanico si svolge in una dimensione di atemporalità⁷⁹. A un certo punto, il viaggio giunge alla fine e il praticante deve “riemergere” dal suo stato alterato di coscienza e tornare alla realtà ordinaria. Il momento della riemersione è segnalato da un cambio nel ritmo del tamburo, concordato prima della partenza: ci saranno quattro (4) serie da sette (7) battiti di tamburo ben distinti, il cui compito è segnalare il viaggio sta finendo e il praticante deve avviarsi verso un punto d’uscita. Queste quattro serie di battiti sono seguite da 20 o 30 secondi in cui il suono del tamburo accelera notevolmente, quasi a voler “mettere fretta” al praticante, che dovrà ripercorrere rapidamente il tunnel nella direzione opposta per risalire alla realtà ordinaria. Dopo questi colpi molto rapidi, ci sono di nuovo quattro serie da sette battiti ben distinti che segnalano la fine effettiva del viaggio. Una volta riemersi, è necessario qualche minuto per riprendersi del tutto dal viaggio sciamanico. Oltre alla necessità di comprendere ed elaborare quanto è accaduto, ci si ritrova anche con il corpo intorpidito e gli occhi pesti, come dopo essersi svegliati da un sonnellino. Quando le luci si riaccendono, nella palestra di Nello, c’è sempre un momento di silenzio in cui un gruppo di persone confuse si stropicciano gli occhi cercando di capire dove si trovano.

È importante sottolineare che non sempre il viaggio sciamanico va a buon fine. Prima di iniziare, Nello fa presente che è possibile – e soprattutto nel caso di praticanti alle prime armi, abbastanza normale – che non si riesca a fare il viaggio: si può avere difficoltà ad entrare nel tunnel o restarvi incastrati, si può incontrare un ostacolo che non si riesce a superare o anche solo non riuscire a “forzare” la propria immaginazione abbastanza da accedere alla realtà non ordinaria. Questo è abbastanza comune e probabilmente ha anche a che fare con lo stato mentale del praticante – una mancanza d’intento, scarsa apertura verso questo tipo di esperienza, una preoccupazione eccessiva o altro⁸⁰. La mancanza di un intento chiaro o serio che dia “impeto” al viaggio può risultare nel fallimento dello stesso, ed esiste la possibilità che semplicemente non si sia predisposto a lavorare sciamanicamente. A questo proposito, Nello:

«Ognuno ha il suo percorso. Tutti vorremmo fare viaggi fantastici, ma non tutti riescono, almeno non subito. Ci vuole esperienza. Castaneda diceva: “tutti vogliono la chiamata, ma la chiamata arriva se noi la cerchiamo”, come nelle società primitive,

⁷⁹ Nello 23/02/19.

⁸⁰ Ho avuto questo tipo di difficoltà in prima persona, vedi Appendice.

dove si cerca sempre lo spirito. Per questo è anche importante stare in Cerchio, con gente con cui condividere, così da allenare i muscoli della nostra immaginazione.»⁸¹

Nel corso del seminario di base, sebbene la maggior parte dei partecipanti siano stati in grado di raggiungere la realtà non ordinaria, vi sono stati alcuni individui che hanno avuto più difficoltà. Rossana, ad esempio, che – come descritto in 2.2.3 – nel tunnel subisce l’attacco degli spiriti-mosche e non riesce a completare il passaggio; oppure Tiziana, che non riesce in nessun modo a raggiungere lo stato di coscienza alterato.

Lo scopo finale del seminario introduttivo è quello di fare una prima esperienza per poi mettere i neofiti in grado di ripetere l’esperienza in maniera autonoma, anche da casa. I consigli che vengono dati per questo viaggio “domestico” sono: creare un proprio spazio sacro con una candela e altri elementi cerimoniali; avere qualcuno che assista suonando il tamburo oppure usare una registrazione, come quelle fornite dalla Foundation; infine, comunicare a eventuali coinquilini la necessità di non farsi disturbare. Come accennato in precedenza, il viaggio sciamanico è qualcosa che si può fare a necessità, quando si ritiene di stare affrontando una situazione in cui si voglia cercare l’aiuto della realtà non ordinaria o semplicemente quando si voglia esplorare e rafforzare il legame con i propri alleati spirituali; il lavoro sciamanico non è un’attività in cui è richiesto di impegnarsi a intervalli regolari: «Per fortuna non è una religione, non dobbiamo farlo tutte le domeniche»⁸².

2.3.2 *Il viaggio di guarigione*

«Se non usate i doni che avete, marciscono e puzzano – nel migliore dei casi.»⁸³

La cura della parte spirituale della persona è uno dei tanti compiti che lo sciamano può avere all’interno della propria comunità ed è la componente del lavoro sciamanico su cui si concentra maggiormente il *core-shamanism*. Pertanto, una volta presa confidenza con le tecniche di viaggio sciamanico e incontrato il proprio Animale di Potere, i partecipanti al seminario di base sperimentano un viaggio di guarigione. Nello descrive quel che si andrà a fare come una guarigione spirituale, non fisica – un’applicazione del viaggio sciamanico – e presta una particolare attenzione nello spiegare che la guarigione sciamanica è un atto

⁸¹ Nello 24/02/19.

⁸² Nello 24/02/19.

⁸³ Nello 23/02/19.

esclusivamente spirituale, che può essere molto utile ma che in nessun modo deve andare a sostituire un consulto e cure mediche. Il suo ruolo è quello di integrare e supportare, non di sostituire⁸⁴. A questo proposito, riporto una mia domanda e un conseguente scambio tra Dory e Gian durante l'intervista del 20 novembre:

F: «Ci sono occasioni in cui qualcuno, piuttosto che andare dal medico, preferisce andare prima dallo sciamano, dal guaritore energetico? Nel caso, perché?»

D: «Gian, rispondi tu, che ne pensi? Perché?»

G: «Per follia. O per fede, ma soprattutto per follia.»⁸⁵

Anche in questo caso, come dalle parole di Nello, si ha la conferma che la guarigione spirituale non viene generalmente percepita come un'alternativa rispetto alla biomedicina, ma piuttosto come un complemento, una pratica integrativa.

Poiché, come visto sopra, vi sono due cause principali a cui è possibile ricondurre una malattia spirituale – eccesso di energia negativa o assenza di energia vitale – vi sono anche due principali modalità con cui il praticante sciamanico interviene. Nel primo caso, l'eccesso di energia negativa o possessione, il praticante procederà all'*estrazione* dell'energia estranea. Nel secondo caso, l'assenza di energia vitale, egli procederà al *recupero* dell'energia o parte di anima mancante. In entrambi i casi si tratta di un lavoro molto delicato che richiede estrema attenzione e un discreto potere e come in tutte le attività di natura sciamanica, il praticante non agisce con le sue sole forze ma si avvale dell'aiuto degli alleati spirituali, in particolare del proprio Animale di Potere. Nel caso del seminario di base Nello fa effettuare ai partecipanti un'operazione di recupero, notevolmente più semplice di quella di estrazione. Il viaggio di guarigione avviene in maniera simile al viaggio fatto in precedenza, ma con alcune differenze fondamentali. Per prima cosa, si lavora in coppia, svolgendo a turno prima il ruolo paziente e poi quello di sciamano – e viceversa – con il proprio compagno. Il compito dello sciamano sarà effettuare un viaggio nel Mondo di Sotto al fine di recuperare una parte dell'energia vitale che il proprio paziente ha perduto, sotto forma di Animale di Guarigione. Soltanto chi dei due “interpreta” lo sciamano effettua il viaggio; il paziente deve solo stare rilassato in “stato di accettazione”, pronto a ricevere il potere che lo sciamano recupera per lui. Secondariamente, una differenza con il viaggio “di esplorazione” effettuato in precedenza sta nell'intento e nel

⁸⁴ Nello 23/02/19.

⁸⁵ Diario 20/11/19.

motivo del viaggio: il praticante sciamanico lo compie per conto del paziente, il quale avrà un problema specifico che desidera risolvere. Il paziente, in questo caso, può decidere liberamente se comunicare allo sciamano la natura del problema che desidera risolvere, o se invece tenere per sé i dettagli e lasciare che lo sciamano affronti il viaggio in maniera “spontanea”; tuttavia, Nello fa presente che più elementi lo sciamano ha per lavorare, migliore potrà essere il risultato del viaggio di guarigione e che è fondamentale che ci sia davvero una richiesta, un bisogno del paziente su cui lo sciamano può focalizzarsi⁸⁶. Infine, vi è una differenza nella modalità di esecuzione: praticante e paziente si stendono uno accanto all’altro, facendo in modo che ci sia un contatto fisico tra di loro – spalla contro spalla e fianco contro fianco.

Prima che siano i partecipanti a tentare il viaggio di guarigione, Nello e la sua assistente Rita danno una dimostrazione, Nello nei panni dello sciamano e Rita in quelli della paziente. Come detto, il primo compito del praticante sciamanico è dunque quello di assicurarsi che il proprio paziente abbia effettivamente bisogno di una guarigione spirituale. Assicuratosi di ciò, il paziente si sdraia, mentre il praticante sta accanto a lui. Il paziente non viaggia, ma deve porsi in uno stato di “ricezione”, in modo da accogliere la guarigione spirituale. Una volta recatosi nel Mondo di Sotto, il praticante cerca – con l’aiuto del proprio Animale di Potere – l’Animale di Guarigione per il paziente; una volta individuato, deve “recuperarlo”, afferrandolo tra le mani e portandoselo al petto. Poco importa se si tratta di un animale anche di medie o grandi dimensioni: trattandosi di un’operazione svolta nella realtà non ordinaria ciò che conta è che il praticante sciamanico *voglia* afferrare l’Animale di Guarigione e riuscirà ad afferrarlo. A questo punto l’operazione si sposta nella realtà ordinaria, senza tuttavia che lo sciamano interrompa il proprio stato di concentrazione: l’Animale, che lo sciamano stringe al petto, va “soffiato” sul paziente, prima in corrispondenza del cuore e poi in corrispondenza della fontanella. Il “soffio” dell’Animale di Guarigione è letterale: tenendo le mani giunte ma non strette davanti alla bocca, Nello – che dimostra l’operazione – si china sulla paziente, Rita, e soffia nella cavità tra le mani, in corrispondenza delle due parti del corpo sopra citate, per poi sussurrare al suo orecchio la natura dell’Animale recuperato. Ciò avviene senza che lo sciamano emerga dal Mondo di Sotto, ovvero senza che esca dal proprio stato alterato di coscienza. Una volta dato l’Animale al paziente, l’atto va sigillato compiendo tre “giri di sonaglio”, ovvero scuotendo il sonaglio tracciando un gesto circolare con il braccio, sopra al corpo del paziente; questo per fare in modo che l’Animale di Guarigione rimanga con il paziente e non se ne vada nuovamente⁸⁷. Anche in

⁸⁶ Nello 23/02/19.

⁸⁷ Diario 23/02/19.

questo caso esiste la possibilità che il viaggio non vada a buon fine, ma come detto sopra: «Se non trovi l'Animale di Guarigione ti lamenti con il tuo alleato».

Svolgo il mio lavoro di guarigione in coppia con Agata, facendo io per primo la parte dello sciamano e, al secondo giro, quella del paziente. Lei mi chiede, senza scendere troppo nei dettagli, di aiutarla a risolvere un equivoco con un genitore di una compagna di scuola della figlia; quando ci scambiamo i ruoli, io formulo la mia richiesta cercando a mia volta di non espormi troppo, citando un problema di insonnia. Entrambi abbiamo successo nel recuperare l'Animale di Guarigione dell'altro e successivamente ci raccontiamo le reciproche esperienze di viaggio. Il praticante sciamanico racconta al paziente i dettagli del viaggio che ha affrontato, limitandosi però ai fatti, senza cioè dare un'interpretazione di quanto accaduto ma lasciando che sia il paziente, se lo ritiene opportuno, a trovare un senso in ciò che lo sciamano gli riporta, compresa la natura dell'Animale di Guarigione recuperato. Questo approccio si conforma alla reinterpretazione del concetto di efficacia simbolica inizialmente sviluppato da Lévi-Strauss a partire dall'analisi dei canti sciamanici cuna, citata in maniera più completa in 1.1.3 (Lévi-Strauss, 1949). Come riporta Comba (2019), l'efficacia simbolica – che Lévi-Strauss attribuisce alla comprensione del canto dello sciamano da parte della paziente – deriverebbe piuttosto dall'interpretazione che la paziente dà ai rituali dello sciamano, le cui parole – pronunciate in una lingua iniziatica – ella non capisce:

La forza magica (*l'efficacité symbolique*) del canto cuna destinato alla terapia del parto difficile viene dunque non dal terapeuta che “incarna”, come voleva Lévi-Strauss, la vicenda corporea della sua paziente, ma dalla paziente stessa, che attribuisce senso agli aspetti latenti di quanto il terapeuta enuncia. Prima di credere, la paziente dello sciamano proietta.⁸⁸

Il praticante sciamanico si limita in questo modo a essere il canale attraverso cui il potere perduto dal paziente viene recuperato e reintegrato. Spetta al paziente estrapolare dal viaggio dello sciamano dettagli utili alla comprensione della propria situazione. Tuttavia, è opportuno fare una breve digressione sul tema della perdita e del recupero dell'anima, poiché vi sono alcune importanti differenze nel modo in cui essi sono inquadrati negli sciamanismi tradizionali piuttosto che nel neo-sciamanismo. Ancor più che nel *core shamanism*, in molte tradizioni la “perdita – o il furto – dell'anima” è una delle principali cause di malattia; un'anima può essersi perduta oppure essere stata sottratta da uno stregone o da uno spirito ostile. Compito dello

⁸⁸ Severi, 2000:84 in Comba, 2019:100.

sciamaano è dunque affrontare un viaggio molto pericoloso insieme ai propri alleati spirituali, mettendo a rischio la propria anima, che potrebbe a sua volta essere sottratta, per rintracciare quella del paziente e riportarla “a casa”. Se l’anima del paziente è in possesso di uno spirito, lo sciamano deve per prima cosa convincere o forzare quello spirito a lasciarla andare. Il recupero di un’anima è inteso come una delle pratiche più difficili e rischiose in cui uno sciamano possa cimentarsi e richiede grandi abilità e potere (Harvey e Wallis, 2007:208). Nel neo-sciamanismo, in particolare nella modalità proposta da Sandra Ingerman (1991) a cui Nello evidentemente si ispira, questo processo diviene molto più simile a una forma di psicoterapia junghiana, per cui il recupero dell’anima si configura come una ricomposizione di un Sé frammentato, una forma di riconciliazione tra il paziente e i suoi traumi, piuttosto che come una lotta mitica tra lo sciamano e uno spirito predatore⁸⁹.

Nel corso del Cerchio Sciamanico nel Mondo Celtico del 22 settembre si esplora una diversa modalità di effettuare il viaggio di guarigione, che Nello definisce «il mantello»⁹⁰. Anche questo è un lavoro che durante il Cerchio viene svolto a coppie, uno sciamano e un paziente a turno. Dopo la consueta – opzionale – discussione del problema da risolvere tra lo sciamano e il paziente, il paziente si siede per terra e lo sciamano si posiziona alle sue spalle in ginocchio, tenendogli una mano sulla schiena in corrispondenza del cuore. Chiudendo gli occhi, si fa accompagnare dal suono del tamburo in un breve viaggio – 4-5 minuti – nel Mondo Celtico, durante il quale “cerca” tre elementi che riporta poi al paziente in maniera simile all’Animale di Guarigione. Questi elementi – che possono essere qualsiasi elemento naturale, una pianta, un animale, o altro – vengono poi “avvolti” dallo sciamano attorno alle spalle del paziente, come un mantello che lo protegga. Mentre mima il gesto di avvolgere ciascun elemento, lo sciamano ne invoca il potere protettivo e lo nomina, così che il paziente sappia da cosa è composto il suo mantello protettivo⁹¹.

Un aspetto sottolineato più volte è che nonostante una guarigione spirituale possa essere effettuata a distanza – ovvero senza la presenza fisica del paziente – il praticante non deve in alcun modo effettuarla di sua iniziativa senza che il paziente l’abbia richiesta o vi abbia acconsentito. Riporto la domanda di uno dei partecipanti e la risposta di Nello:

⁸⁹ A tal proposito, Harvey e Wallis notano come alcuni terapisti neo-sciamanici che fanno uso di questo sistema siano stati accusati di aver decontestualizzato i concetti indigeni – che coinvolgono spiriti malevoli e un pericoloso viaggio per lo sciamano – riformulandoli in un discorso psicologico dalle note più positive; un altro esempio dell’ombra dell’appropriazione culturale sulle pratiche neo-sciamaniche (Harvey e Wallis, 2007:209).

⁹⁰ Diario 22/09/19.

⁹¹ Diario 22/09/19.

D: «Si possono fare cose [pratiche di guarigione] a distanza?»

R: «Sì, ma noi [membri della FSS] lo facciamo solo con il consenso [del paziente]. Non si interagisce con gli spiriti altrui senza permesso.»

Senza una volontaria partecipazione del diretto interessato, il praticante sciamanico rischia di “impicciarsi” in cose che non lo riguardano: si tratta, in un certo senso, anche di tutelare la volontà e la sfera privata del paziente. Anche se il praticante sciamanico agisse con le migliori intenzioni – ad esempio cercando di aiutare un amico – l’interazione con la sfera invisibile di una persona che non ha dato il suo consenso sarebbe in primo luogo una violazione del suo spazio privato e in secondo luogo rischierebbe di aggravare la situazione – nel caso, ad esempio che il praticante sciamanico agisse senza avere una chiara idea di quali sono i fattori che influenzano la situazione attuale del paziente. In un certo senso non è dissimile da un dottore che curi un proprio paziente senza preoccuparsi della sua storia clinica pregressa e finisce per somministrare un farmaco che aggrava la sua situazione anziché migliorarla.

2.3.3 *La Via del Sognare*

Il discorso sul sogno si sviluppa soprattutto nel corso del seminario “La Via del Sognare” che va dal 4 al 6 ottobre. Il seminario, essendo originale del Centro, si discosta leggermente dagli insegnamenti del solo Harner per integrare alcune delle tecniche e delle teorie di Carlos Castaneda, mantenendo però un focus sull’utilizzo delle tecniche sciamaniche per favorire il processo di guarigione. Anche se durante il seminario di base il termine “sogno” era usato implicitamente con il significato comune attribuitogli nel linguaggio quotidiano, ovvero per indicare l’attività onirica che avviene durante il sonno, nel seminario dedicato questo significato viene espanso e approfondito. Si riporta la definizione di sogno usata da Harner:

Una successione di immagini che si manifesta quando uno è addormentato; o sveglio; quelli da svegli possono essere involontari o volontari. Se un sogno a occhi aperti è insolitamente vivido, può essere chiamato visione. Come esempio dell’applicazione di questa definizione, i viaggi sciamanici possono essere visti come sogni volontari disciplinati senza la guida della realtà ordinaria, cioè non sono “immagini guidate”.⁹²

⁹² A succession of images that occurs when one is asleep; or awake; the waking ones can be involuntary or voluntary. If a waking dream is unusually vivid, it can be called a vision. As an example of the application of this definition, shamanic journeys can be seen as disciplined voluntary dreams without ordinary reality guidance, i.e., they are not “guided imagery”. (Harner, 2010:4).

In ambito sciamanico il sogno ha dunque un significato più ampio e può comprendere tutte le operazioni di interazione con la realtà non ordinaria. Nello lo definisce «la porta del mistero», «l'anima che si avvicina a Dio» e «la cartina tornasole della veglia», oltre a riportare alcune modalità con cui il sogno è stato vissuto nel corso della storia, come ad esempio nella cultura greca antica, in cui era cercato e interpretato come segno del contatto con il divino, per quanto non approfondisca troppo il discorso⁹³. Gli occidentali oggi sarebbero abituati a sognare in maniera troppo libera e non essendo guidati da una consapevolezza o da un intento specifici, i nostri sogni o non hanno significato o, se ce l'hanno, esso viene ignorato. È però necessario fare attenzione, perché se è vero che il lavoro del sognare ripreso ed esplorato il più possibile, «più ti incaponisci e cerchi di afferrarlo, più il sogno ti sfugge, mentre nel momento in cui lo lasci andare ti arriva»⁹⁴. Dalla e-mail di presentazione del seminario si evince il modo in cui il sogno viene inteso e a quale scopo si intende lavorare su di esso:

In questo ciclo di seminario andremo ad esplorare il sognare sotto diversi aspetti, principalmente nella prospettiva sciamanica, per ottenere guarigioni e saggezza da trasferire nella vita quotidiana. [...] Una delle premesse che fanno molte tradizioni sciamaniche è che tutta la nostra vita è un sogno, che non c'è alcuna differenza tra il sognare da addormentati e il sognare da svegli, o meglio, che tutto quello che stiamo vivendo da svegli è un sogno. E andiamo ad esplorare questa dimensione del sognare, in qui ci rendiamo conto che la nostra vita si forma in funzione di quello che stiamo sognando da svegli.⁹⁵

A differenza che nella normale visione modernista-occidentale, in questa prospettiva il sogno è interpretato non come semplice finzione, un'immagine fasulla proiettata dalla mente, ma come qualcosa di assolutamente reale, per quanto intangibile. Per usare le parole di Carmen, che si auto-definisce una “mistica” che opera tra sciamanismo e cristianesimo, «è il piano emozionale che rende i sogni veri»⁹⁶. Se la vita è una realtà interpretata – un sogno condiviso che tutti noi sogniamo da svegli – è possibile usare le “arti sciamaniche” per plasmarla in maniera simile al sogno non ordinario.

Per comprendere il modo in cui la manipolazione del sogno nel corso del seminario viene intesa è necessaria una breve digressione. Nello sciamanismo tolteca espresso da Castaneda,

⁹³ Nello 4/10/19.

⁹⁴ Nello 4/10/19.

⁹⁵ E-mail d'invito al seminario “La Via del Sognare”, ricevuta in data 9/09/19.

⁹⁶ Carmen, 4/10/19.

l'individuo è collegato all'universo tramite un singolo punto energetico denominato *punto d'unione* o *punto d'assemblaggio* (Castaneda, 2014). È attraverso questo punto che passa la percezione del mondo circostante. La posizione del punto d'assemblaggio determina dunque, alla stregua di un cannocchiale, il “panorama” che siamo in grado di percepire; in altre parole, il mondo così come lo percepiamo è una specifica iterazione della realtà determinata da quanto “osservabile” dalla posizione del punto d'unione. Alla nascita il punto d'assemblaggio sarebbe “fluttuante” e mobile e con il passare del tempo si andrebbe fissando a causa della pressione esterna della società e della cultura in cui siamo immersi. Ne consegue, sempre secondo Castaneda, che se la posizione del punto d'assemblaggio viene modificata, è possibile alterare la percezione del mondo. Durante il sonno o lo stato alterato di coscienza lo spostamento del punto d'assemblaggio è molto più facile; per questo motivo la realtà non ordinaria è più facilmente manipolabile dallo sciamano e il viaggio sciamanico permette di interagire con i Mondi sottili ed effettuare operazioni di carattere non ordinario⁹⁷. Difatti:

Lo sciamanesimo è la manipolazione del punto di unione con lo scopo di modificare il suo punto focale di contatto con l'oscuro mare della consapevolezza [l'universo], così da rendere possibile la percezione di altri mondi.⁹⁸

La malattia stessa è una alterazione di questo tipo, in cui il punto di assemblaggio, la percezione del mondo della persona malata, si sposta in una posizione di sofferenza: se si «sogna il sogno sbagliato» ci si ritrova prigionieri di una realtà ammalata, estremamente difficile da curare. Le “grandi guarigioni”, dice Nello durante il Cerchio on-line del 19 aprile, avvengono solo accettando il cambiamento e cercando di migliorarsi: chi vuole tornare al “prima” si solito non ce la fa. Serve un intento molto forte per cambiare sogno, per non ricadere nel sogno precedente – o nei sogni altrui – in cui si era intrappolati⁹⁹. La guarigione spirituale, pertanto, si configura come una riconfigurazione della propria percezione e interpretazione della realtà. Cambiare la posizione del punto di assemblaggio permetterebbe, di fatto, di alterare la realtà, sebbene nel mondo ordinario ci si trovi di fronte a molte più barriere – memoria, coscienza, senso collettivo, eccetera. Uno sciamano potente è in grado di spostare non solo il proprio punto di assemblaggio ma anche quello degli altri, in questo modo permettendo la

⁹⁷ Secondo questa interpretazione lo spostamento del punto di assemblaggio è anche ciò che permette allo sciamano di assumere altre forme, come quelle di animali (Diario, 4/10/19).

⁹⁸ Castaneda, 2014:158.

⁹⁹ Diario 19/04/20.

guarigione; difatti, si potrebbe tranquillamente affermare che «gli sciamani non curano le malattie; essi cercano di costruire un mondo in cui la malattia ha perso il suo significato» (Maskarinec, in Walter e Fridman, 2004:137)¹⁰⁰. Alcune tecniche atte a modificare la posizione del punto d'assemblaggio verranno discusse meglio in 2.4.1.

All'inizio del seminario, durante il consueto giro di presentazioni, Nello chiede a ognuno raccontare brevemente quale sia il proprio rapporto con il sogno e il sognare. Molti dei presenti dicono di ricordare ciò che sognano; alcuni sono in grado di sognare lucidamente o comunque di esercitare controllo su ciò che sognano o hanno incontrato direttamente il proprio “corpo energetico”, la manifestazione dell'io nella realtà onirica (vedi sotto). In molti dei presenti dicono anche di avere fatto o di fare regolarmente sogni premonitori. Soprattutto le donne sembra siano in grado di fare sogni lucidi e premonitori, sebbene sia necessario precisare che in questo seminario circa i quattro quinti dei partecipanti siano donne. Tuttavia, Nello dice che «vi è una differenza di genere nel modo di sognare», con le donne che sarebbero in grado di esercitare un maggior controllo sulla loro attività onirica¹⁰¹. Non cita fonti da cui venga questa informazione ma essa dà credito a molto di ciò che viene riportato dai presenti. La prima attività “concreta” del seminario, dopo la descrizione della teoria sul sogno, è un esercizio introduttivo denominato *labirinto del sogno*. Il lavoro sul sogno si configura come una modalità a sé stante ma estremamente simile a quella del “normale” viaggio sciamanico. Poiché questa attività si ricollega solo tangenzialmente al *core shamanism*, il mondo onirico visitato durante il labirinto del sogno non è facilmente collocabile all'interno della cosmologia harneriana. È però importante sottolineare, con le parole di Nello, che queste sono «spiegazioni per accontentare la mente, non dogmi»¹⁰². L'attività consisterà sempre nella transizione ad uno stato di coscienza alterata e nel raggiungimento di un Mondo non ordinario in cui incontrare un alleato spirituale denominato Maestro del Sogno (vedi 2.2.2). Invece del suono del tamburo, per indurre lo stato alterato di coscienza Nello userà una serie di campane tibetane, il cui suono facilita il rilassamento. Per il resto, le modalità sono le stesse descritte in 2.3.1. Lo scopo del labirinto del sogno è purificarsi dalle influenze negative del mondo della veglia per poi incontrare il proprio Maestro del Sogno, che fungerà da guida, alleato e guardiano nel corso dell'attività onirica. Questo lavoro può essere fatto anche prima di addormentarsi e permetterà, oltre a raggiungere uno stato di maggior rilassatezza, di compiere un lavoro onirico migliore.

¹⁰⁰ Shamans do not cure disease; they seek to construct a life world in which disease has lost its meaning.

¹⁰¹ Nello 4/10/19.

¹⁰² Nello 4/10/19.

Una volta stesi al buio, mentre Nello inizia a suonare le campane tibetane, incomincia il lavoro. Per lavorare nel sogno il praticante ha bisogno di “crearsi” uno strumento per interagire con la realtà onirica: questo strumento è il corpo energetico, o corpo del sogno. Il corpo del sogno è un costrutto mentale attraverso cui il praticante “proietta” se stesso in modo da poter interagire con la realtà onirica con maggior precisione e controllo. La “forgiatura” del corpo del sogno è pertanto il primo passo per entrare nel labirinto del sogno e avviene tramite un processo di visualizzazione attiva da parte del sognatore. Il processo con cui il sognatore crea il corpo del sogno si affina con l’esperienza, permettendo nel tempo di raggiungere un estremo livello di controllo sull’interazione col sogno¹⁰³. Dopo aver creato il proprio corpo del sogno, ci si trova – esattamente come all’inizio di un viaggio sciamanico – di fronte a un punto d’accesso. In questo caso, il punto d’accesso è un sentiero al cui ingresso si trova uno spirito guardiano, il Guardiano del Cannello del Sogno. Il Guardiano può anche essere un’entità diversa ogni volta e non ha un aspetto formalizzato; il suo unico compito è quello di custodire l’accesso al labirinto del sogno, come una sorta di Cerbero posto a protezione dell’anima. Pertanto, per poter accedere al labirinto è necessario che il sognatore chieda e ottenga il permesso al Guardiano. Questa entità agisce in buona sostanza come una forma semi-codificata del tunnel da attraversare per accedere ai Mondi non ordinari e degli ostacoli che in esso si possono incontrare. Similmente, anche il resto del “viaggio” nel labirinto del sogno è semi-codificato e segue una traccia prestabilita.

Una volta superato il Guardiano, il sognatore inizia a percorrere il sentiero del labirinto. Seguendo il sentiero si troverà davanti tre tappe, ognuna delle quali rappresenta una fase della sua purificazione, necessaria al raggiungimento del silenzio interiore: la prima tappa è il silenzio della mente, la seconda il silenzio delle emozioni e la terza il silenzio del corpo. Ogni sognatore visualizza queste tre tappe in maniera diversa, ma Nello suggerisce di tenere a mente espressioni dei quattro elementi classici¹⁰⁴. Arrivato alla prima tappa, il silenzio della mente, il sognatore deve cercare di svuotare la propria mente dai pensieri che la attraversano in maniera caotica e raggiungere la quiete; una volta che ci sarà riuscito proseguirà alla seconda tappa, il silenzio delle emozioni, dove svolgerà un’operazione simile zittendo però le emozioni che lo turbano; superata anche questa tappa, procederà alla terza e ultima, il silenzio del corpo, dove cercherà di annullare le sensazioni e gli stimoli fisici che il suo corpo trasmette. Superando con successo tutte e tre le tappe, il sognatore dovrebbe riuscire a raggiungere uno stato di quiete e silenzio

¹⁰³ Diario 4-5/10/19.

¹⁰⁴ Diario 4/10/19.

totale e a distaccarsi dal materiale per raggiungere il luogo del sogno e incontrare il Maestro del Sogno. Una volta incontrato il Maestro e stretto con lui un rapporto simile a quello stretto con il Maestro Spirituale del Mondo di Sopra, il praticante può iniziare a lavorare insieme a esso, esplorando il proprio paesaggio onirico, cercando consiglio e scoprendo realtà diverse da quella ordinaria¹⁰⁵. Uno degli esercizi che Nello consiglia di fare al termine del seminario è lavorare con il Maestro del Sogno per trovare un “varco” – un oggetto, un luogo, una parola, ecc. – nel mondo della veglia che faciliti l’ingresso nel mondo del sogno. A seguito della prima esperienza con il labirinto del sogno, ai partecipanti viene suggerito di tentare una seconda esplorazione del proprio mondo onirico, visualizzando e cercando di sognare qualcosa che normalmente si ritiene impossibile, chiedendo al proprio Maestro del Sogno di essere guidati in questa visualizzazione. In questo modo si può avere un “assaggio” di un’altra realtà o di un’altra vita. A differenza che durante un viaggio sciamanico harneriano, se al praticante capitasse di addormentarsi nel corso di questo esercizio ciò sarebbe ininfluenza rispetto alla sua riuscita, tanto che Nello suggerirà di usare la tecnica del labirinto del sogno anche come aiuto per trovare il sonno.

Come riportato più volte in precedenza (si veda 2.2.1), la via del sogno proposta da Nello e il viaggio *core* sciamanico sono due tecniche con il medesimo scopo: un’esperienza che si potrebbe definire semi-onirica dalla quale ricevere consigli, informazioni e potere. Queste tecniche, se debitamente utilizzate e addestrate, possono divenire importanti strumenti per lo sviluppo della vita spirituale del praticante, in maniera simile a quanto evidenziato da Noll sul ruolo dello sviluppo della capacità di visualizzazione attiva come modalità per ottenere la padronanza del mondo sottile negli sciamanismi tradizionali (Noll, 1985). Al di là di questo, nel corso degli incontri del CSS il rapporto tra queste due modalità e tra visione onirica e visione sciamanica non viene mai chiarito in maniera esplicita, dando a volte l’impressione che si tratti della stessa cosa e altre che si tratti di cose drasticamente diverse¹⁰⁶. Nel già citato *A Core Shamanic Theory of Dreams* (2010) Harner esplicita quella che può essere considerata la visione ufficiale della Foundation sulla natura dei sogni e sul loro rapporto con il lavoro sciamanico, presentando la considerazione che gli spiriti – tanto quelli compassionevoli che quelli ostili, compreso l’anima stesso dell’individuo – sono in grado di produrre sogni e che lo

¹⁰⁵ Diario 6/10/19.

¹⁰⁶ La mia confusione potrebbe parzialmente dipendere dal fatto che, come accennato in precedenza, io non abbia seguito l’intero ciclo di tre seminari sulla “Via del Sognare”.

fanno in accordo con il loro carattere e le loro necessità; il praticante sciamanico può pertanto lavorare per scoprirne il senso, l'origine e i messaggi in essi contenuti (Harner, 2010).

2.4 Il lavoro sciamanico nella realtà ordinaria

2.4.1 *Divinazione, passi magici, Cerimonia del Fuoco*

Il viaggio e l'interazione diretta con la realtà non ordinaria sono la principale modalità del lavoro sciamanico; vi è però tutta un'altra serie di attività complementari al viaggio, le quali si svolgono principalmente nella realtà ordinaria. Alcune sono attività preparatorie, il cui scopo è energizzare il Cerchio oppure attivare un certo tipo di stato di coscienza senza che vi sia una transizione nella realtà non ordinaria; altre sono riti o cerimonie dagli scopi precisi, come la divinazione o il richiamo degli spiriti; altre ancora non sono nemmeno attività in senso stretto, ma piuttosto momenti di "vita sciamanica", come quando la mattina del 6 ottobre, prima di iniziare il lavoro seminariale per la giornata, Nello offre a tutti i presenti un pezzetto di radice di *oshá*, o radice dell'orso, per rafforzare il sistema immunitario¹⁰⁷. Di seguito si discutono alcune di queste attività svolte nel corso degli incontri.

Durante il seminario di base si tenta un lavoro di divinazione. Il praticante sciamanico deve imparare ad ascoltare il linguaggio cosmico con cui la natura, manifestazione del divino, gli parla. In tal modo può ottenere informazioni che l'uomo comune ignora. In questo senso la divinazione non viene intesa come una lettura del futuro, bensì come l'interpretazione degli elementi naturali al fine di ottenere delucidazioni e consigli su un quesito o una situazione. A questo scopo, Nello chiede ai partecipanti di utilizzare un sasso – che era indicato nella lista del materiale da portare per partecipare al seminario – come fonte: «Sperimentiamo come ottenere informazioni da un altro essere vivente: il sasso. Andiamo a fare una domanda al sasso»¹⁰⁸. L'affermazione, che appare quasi umoristica, dimostra come anche un semplice sasso possa essere, per un praticante sciamanico, un soggetto con cui relazionarsi e al quale è possibile rivolgere degli interrogativi ed è un forte rimando alla concezione animistica intrinseca al neo-sciamanismo. Anche durante questo esercizio si lavora a coppie. Sebbene ognuno interroghi il

¹⁰⁷ La *oshá* o radice dell'orso, nome scientifico *Ligusticum porteri*, è un'erba della famiglia del prezzemolo tipica dell'area delle Montagne Rocciose del Nord America. La radice, l'unica parte della pianta commestibile per l'uomo, è usata nella medicina nativa per trattare malanni comuni – raffreddore, febbre, reumatismi, ecc. – e per proteggere dai serpenti e dalla magia negativa. Masticandola, risulta molto amara e lascia una sensazione di pizzicore in bocca, in maniera simile allo zenzero.

¹⁰⁸ Nello 23/02/19.

suo sasso su una propria questione, l'altra persona serve sia da testimone che da aiutante per interpretare il responso del sasso. In realtà, il "vero" sciamano è proprio il testimone, poiché essendo estraneo alla questione posta, aiuta a incanalare l'energia e incoraggia il cliente, senza però trovare le risposte al suo posto. Ritorna, come per il recupero dell'Animale di Guarigione, l'idea che spetti al cliente interpretare i responsi in base al proprio vissuto e ai propri schemi mentali, e a trovare in essi un'efficacia simbolica.

Un esempio di attività preparatoria al lavoro sciamanico è quella dei "passi magici" (Castaneda, 1997). All'inizio del seminario "La Via del Sognare", il 4 ottobre, i passi magici sono la prima attività che Nello propone a partecipanti. Nonostante non siano normalmente parte del programma del seminario, Nello ha deciso di proporli in quanto gli pare appropriato per due motivi: in primo luogo, i passi magici hanno come obiettivo la manipolazione del punto d'assemblaggio che, come visto sopra, facilita la percezione di realtà alternative a quella ordinaria, e in secondo luogo li ha sognati la notte precedente, decidendo poi di riguardarsi e inserirli nel programma della giornata. I passi magici, che, come tutte le tecniche descritte da Castaneda, avrebbero la loro origine nelle pratiche sciamaniche dell'Antico Messico, sono una forma di esercizio fisico che consiste in una serie di movimenti estremamente calibrati atti a reindirizzare l'energia del corpo e quindi modificare la posizione del punto d'assemblaggio. Nonostante la denominazione, non si tratta per forza di passi: quello eseguito al seminario consisteva principalmente in una serie di movimenti con la parte superiore del corpo, soprattutto le mani, unite e strette con solo le dita medie sporgenti verso l'esterno, per "pugnalare" l'energia e reindirizzarla, alla ricerca di una nuova posizione per il punto utile al lavoro sul sogno che ci si apprestava a fare. È da notare che Nello non parla estensivamente della teoria dei passi magici; in parte perché non essendo parte del programma ma una sorta di "aggiunta" non ne ha il tempo, ma anche perché la maggior parte dei presenti sembra conoscerli già. Annamaria dice: «Io li faccio tutte le mattine»¹⁰⁹.

La Cerimonia del Fuoco è un'attività a cui partecipo due volte: la prima durante il Cerchio Sciamanico per il Solstizio d'Estate del 22 giugno e la seconda durante la seconda serata del seminario "La Via del Sognare"¹¹⁰. In entrambi i casi, la cerimonia è preceduta da un viaggio, nel Mondo di Sotto durante il Solstizio e nel labirinto del sogno durante il seminario. Questo viaggio è in preparazione alla Cerimonia del Fuoco, la quale ha uno scopo principalmente purificatorio: quando il fuoco ruggisce, è il momento in cui ad esso vanno consegnate le offerte

¹⁰⁹ Annamaria 4/10/19.

¹¹⁰ Diario 22/06/19 e 5/10/19.

preparate. La cerimonia vera e propria consiste nell'accensione di un grande falò al centro del cerchio di noccioli nel boschetto retrostante la casa di Nello. Mentre la legna viene preparata e il fuoco acceso, il gruppo resta in cerchio attorno al falò, suonando gli strumenti per invocare gli spiriti come di consueto e rendere sacro il luogo della cerimonia. Durante la cerimonia del 22 giugno, il viaggio nel Mondo di Sotto ha lo scopo di mettere i partecipanti in contatto con la realtà naturale per poter meglio celebrare l'importante ricorrenza del Solstizio d'Estate. Una volta poi che il fuoco è pronto, i presenti si raccolgono intorno a esso e, contemplandolo, elaborano una preghiera o una richiesta per gli spiriti. Formulata questa preghiera individuale, ognuno raccoglie da alcune ciotole una manciata di materiale vegetale rituale – foglie secche di alloro, salvia bianca, e altre erbe della zona, come l'artemisia – nella quale “soffiare” la propria richiesta. Dopodiché, il materiale viene gettato nel fuoco: una volta che sarà completamente bruciato, vorrà dire che gli spiriti hanno ascoltato la preghiera.

Il viaggio nel labirinto del sogno precedente alla cerimonia del 5 ottobre serve invece a esplorare, insieme al Maestro del Sogno, quelli che sono «i sogni dei defunti da cui dobbiamo liberarci¹¹¹»: ciascuno è legato, nel suo inconscio, ai sogni di coloro che lo hanno preceduto, dei genitori, dei nonni, degli antenati; questi sogni, che sono stati sognati con le migliori intenzioni, sono cionondimeno i sogni di qualcun altro, da cui è necessario liberarsi per poter seguire liberamente la propria strada. Lavorando con il Maestro del Sogno si possono scoprire i sogni che ci tengono legati e “redimerli” accettando il fatto, sebbene nascano dalla volontà dei nostri antenati di fare il nostro bene, è necessario liberarsene. Per fare ciò, ognuno dei presenti usa un blocchetto di creta per plasmare una rappresentazione, un idolo in cui “soffiare” – di nuovo – e dare così forma e materia a questi sogni. La rappresentazione di creta viene poi appallottolata e gettata tra le fiamme. Mentre il fuoco purifica la creta, i partecipanti siedono con la schiena rivolta al falò e cantano, ognuno per conto proprio, i sogni di cui si stanno liberando. Si ha qui una chiara, sebbene non esplicita, volontà di valorizzare il singolo rispetto al gruppo sociale, in tipico accordo con il principio New Age dell'individualizzazione e del percorso personale di crescita spirituale.

2.4.2 *Tamburi e sonagli, canti e danze*

I tamburi e i sonagli non vengono usati solo come strumento di accesso allo stato alterato di coscienza. Il loro suono è una componente preponderante del paesaggio sonoro degli incontri: in diversi momenti Nello invita i presenti a imbracciare un tamburo o un sonaglio – mettendo

¹¹¹ Diario 5/10/19.

a disposizione quelli del Centro per chi non ne possieda uno proprio – e a suonare tutti insieme. In particolare, questa è una consuetudine all’inizio di ogni incontro, quando suonare insieme diventa un modo per “armonizzare il Cerchio”, ovvero per creare un primo legame energetico tra i partecipanti «mettendo tutti sulla stessa lunghezza d’onda»¹¹². In effetti quella che inizia come una cacofonia indistinta si trasforma lentamente in un ritmo ondeggiante che cambia e si modifica quasi di sua iniziativa, quando le persone che avevano iniziato a battere il tamburo o a scuotere il sonaglio ognuno a modo proprio iniziano lentamente a seguire un ritmo altalenante che accelera e rallenta man mano che qualcuno prende l’iniziativa e gli altri lo seguono. In particolare, all’inizio del seminario di base questa è in assoluto la prima cosa che Nello fa fare ai partecipanti, prima ancora della presentazione¹¹³. Suonando a occhi chiusi per circa una decina di minuti, inizialmente seguendo il tamburo di Nello, si crea un ritmo autonomo, un dialogo senza parole in cui ci si immerge quasi dimenticando di essere un gruppo di estranei che scuotono sonagli in una stanza vuota. Quando poi la musica scema e ognuno un poco alla volta smette di suonare il suo strumento, allora il Cerchio è armonizzato.

Il canto e la danza hanno un ruolo altrettanto importante come strumenti per avvicinarsi e interagire con la realtà non ordinaria pur restando in quella ordinaria. Ad esempio, dopo aver affrontato il primo viaggio nel Mondo di Sotto nel seminario di base e aver incontrato l’Animale di Potere, si esegue la cosiddetta “Danza dell’Animale di Potere”. L’obiettivo di questa attività è di “richiamare” l’Animale attraverso una danza imitativa, fatta di movimenti e vocalizzi che ricordino quelli dell’Animale stesso, così da «far venire l’Animale da noi»¹¹⁴. In tal modo, egli può esperire il mondo materiale così come i praticanti hanno appena esperito quello sottile. È, nelle parole di Nello, uno scambio e diviene di fatto una *performance* della relazione tra il praticante sciamanico e il suo alleato spirituale, così come messo in luce da Harvey nella sua revisione dei concetti di possessione e sciamanismo (2010). Nello e Rita accompagnano la danza suonando tamburi e sonagli – gli unici elementi che danno unità al coro di gorgheggi e vocalizzi scoordinati emessi da un gruppo di quasi trenta persone. Chi muovendosi con presunta grazia, chi saltellando, chi semplicemente passeggiando con gli occhi chiusi, chi muovendo le braccia, chi scuotendo la testa, ognuno cerca a modo suo di “incarnare” il proprio Animale di Potere¹¹⁵. L’idea che uno spirito possa desiderare e aver bisogno di venire nel nostro mondo

¹¹² Nello 23/02/19.

¹¹³ Diario 23/02/19.

¹¹⁴ Nello 23/02/19.

¹¹⁵ Diario 23/02/19.

sensoriale allo stesso modo in cui un essere umano può desiderare e aver bisogno di viaggiare in quello non ordinario è un'ulteriore dimostrazione di come il rapporto tra il praticante sciamanico e il suo Animale vada inteso come un rapporto paritario, una relazione da cui entrambe le parti ricavano qualcosa e non è semplicemente un rapporto uomo-attrezzo. La danza è di fatto una modalità di reciprocazione, che permette al praticante sciamanico di consolidare e approfondire il rapporto con il proprio Animale di Potere.

Vi sono due canzoni specifiche che vengono intonate in alcuni momenti durante gli incontri. La prima è *I circle around*, che viene cantata solitamente alla chiusura dei seminari. Non è indicato un autore ma viene riportato che si tratta di una canzone di origine Arapaho. Di seguito il testo:

I circle around, I circle around, the boundaries of the earth /
I circle around, I circle around, the boundaries of the earth /
Wearing my long winged feathers as I fly /
Wearing my long winged feathers as I fly /
I circle around, I circle around, the boundaries of the earth /

La seconda, *Morning Sun*, viene cantata la mattina del 24 febbraio, secondo giorno del seminario di base, prima di iniziare le attività della giornata ed è un ringraziamento al sole. Difatti, la si canta all'aperto, nel giardino dell'agriturismo. Come per la canzone precedente, non viene indicato un autore ma viene presentata come una canzone tradizionale, in questo caso del popolo Salish. Di seguito il testo:

Morning sun, morning sun, come my way, come my way /
Come my way, come my way, take my pain, take my pain /
Take my pain, take my pain, down below, down below /
Down below, down below, to cool waters, down below /
[ogni strofa viene ripetuta quattro volte]

Entrambe le canzoni vengono intonate in inglese, quindi non ne è riportata una traduzione in italiano. Come accennato sopra, durante la cerimonia del fuoco del 5 ottobre il canto viene poi usato come elemento di narrazione della vita di ciascuno e dei sogni non propri che la limitano. In questo caso si tratterebbe di un canto libero e autonomo, in cui ognuno canta la

propria vita per purificarla dai sogni altrui. Da notare che in realtà, con l'eccezione di una ragazza, quasi nessuno canta – forse per imbarazzo o riservatezza.

2.4.3 Sostanze e alterazione dello stato di coscienza

Come esposto in più occasioni, nel *core shamanism* non si fa uso di quelle sostanze psicotrope ed enteogene – come, per esempio, *peyote* o *ayahuasca* – che nella cultura popolare vengono spesso associate a pratiche di natura sciamanica. Questo perché nel processo messo in atto da Harner per “deculturalizzare” le pratiche sciamaniche, il suono ritmico è risultato una componente più importante e presente rispetto all'uso di sostanze psicotrope nelle culture che a tradizione sciamanica ed è perciò stato scelto come strumento preferenziale (Harner, 1980:56-57). Nel capitolo 1.1 si è esposto con maggiore chiarezza il percorso che ha portato dall'estrema considerazione per le sostanze psicotrope tipica del periodo della rivoluzione psichedelica alla revisione del loro ruolo, pertanto non si ritiene ora fondamentale ripetere quanto già scritto. Ci si vuole ora concentrare sul rapporto tra gli interlocutori e l'uso di sostanze per accedere allo stato di coscienza alterata. Come è emerso, le esperienze legate al *core shamanism* sono spesso solo una parte – a volte una piccola parte – del totale delle esperienze che i praticanti fanno alla ricerca della loro personale modalità di esperire il sacro e l'immateriale. Di conseguenza, nel loro interfacciarsi con *curandere* guatemalteche, maestri messicani e *guru* indiani, alcuni praticanti si sono trovati di fronte a modalità di raggiungimento di uno stato alterato di coscienza che prevedevano l'assunzione di sostanze che alterano lo stato di coscienza.

Non solo, in alcuni casi l'esperienza con le sostanze è stata precedente a quella con il *core shamanism*. Come si è già visto, lo stesso Harner inizia il suo percorso dopo aver assunto una dose di *ayahuasca* mentre si trovava tra gli Jívaro (Harner, 1980:2). Allo stesso modo, Dory racconta come la sua prima esperienza di contatto con un contesto sciamanico sia stata l'incontro, tramite un gruppo di yoga, con uno sciamano argentino; tale svolgeva regolarmente cerimonie con l'*ayahuasca*. Tramite l'uso della sostanza, Dory è venuta conoscenza del mondo dello sciamanismo, con il quale non aveva mai avuto contatti precedenti; è importante anche sottolineare come Dory affermi di non essere mai stata una consumatrice di sostanze e che prima di partecipare alle cerimonie con l'*ayahuasca* era, nelle sue parole «un po' inchiodata su ste cose qua»¹¹⁶. Successivamente, sebbene il suo percorso sia poi continuato nella direzione del *core shamanism*, continua a partecipare a cerimonie occasionali. La stessa sera, Gian è appena tornato da una cerimonia di purificazione fatta con il *kambo*, un tipo di medicina

¹¹⁶ Dory 22/11/19.

amazonica prodotta a partire dal veleno di una rana arborea locale¹¹⁷. Già la sera in cui ho incontrato per la prima volta Dory e Gian, ovvero al Cerchio Sciamanico nel Mondo Celtico del 22 settembre, quest'ultimo, parlando proprio del *kambo*, ma più in generale delle sostanze enteogene, afferma che esse «aprono la mente» e risvegliano la connessione con la realtà non ordinaria¹¹⁸. Da questi esempi appare come alcuni praticanti trattino l'uso delle sostanze allo stesso modo in cui trattano qualsiasi altro elemento tradizionale e non, ovvero come un possibile strumento ausiliario nella loro “cassetta degli attrezzi” da praticante sciamanico. Le sostanze psicotrope ricoprono una posizione di rilievo tra i vari strumenti, sia per merito del loro effetto facilitante l'accesso allo stato di coscienza alterata, sia in quanto percepite come più vicine ai popoli tradizionali.

2.5 L'esperienza on-line

2.5.1 Problemi di connessione

Tra le tante cose che la pandemia da COVID-19 ha cambiato nella vita di tutti i giorni, ha cambiato anche il modo in cui il Centro svolge i suoi incontri. Tanto i seminari quanto i Cerchi Sciamanici si svolgono ora on-line, attraverso la piattaforma Zoom. Come accennato sopra, si è avuto modo di partecipare unicamente ad alcuni Cerchi Sciamanici on-line e non ai seminari, pertanto la percezione dell'esperienza digitale è parziale. Tuttavia, sono emersi diversi dettagli degni di nota. Due delle differenze principali tra gli incontri on-line e quelli in presenza sono logistiche: per prima cosa, questi incontri contano un numero di partecipanti di molto superiore agli eventi che si svolgono di persona; secondariamente, molti dei partecipanti si trovavano in luoghi anche a grande distanza dal CSS – ad esempio Roma o Milano.

Come per molte delle cose a cui siamo stati costretti ad abituarci nel periodo della pandemia, lo svolgimento di un Cerchio Sciamanico per via telematica ha presentato diverse problematiche. La ricezione non sempre ottima rendeva difficile sentire quello che Nello diceva, sia per il volume, che per il gracchiare del microfono, che per la latenza. In particolare, durante il secondo incontro on-line, il 10 maggio, il viaggio sciamanico è reso estremamente difficile dal fatto che il suono del tamburo suonato da Nello arriva gracchiante e intermittente

¹¹⁷ Diario 22/11/19. La rana da cui si estrae il *kambo*, o *sapo*, è la *Phyllomedusa bicolor*, a sua volta nota anche con i nomi di *kambo* o *sapo verde*, una specie endemica nel Sud America.

¹¹⁸ Gian 22/09/19.

a causa della connessione¹¹⁹. Oltre a ciò, sebbene il gruppo sia molto più numeroso che in presenza, non c'è scambio tra i partecipanti: infatti i microfoni sono disattivati per evitare inutili fastidi e rumori di fondo e vengono riaccessi solo i microfoni di singoli partecipanti per brevi istanti di condivisione successivi al viaggio sciamanico. È anche impossibile svolgere lavori in coppia o di gruppo. Nonostante queste problematiche, gli incontri si svolgono normalmente e Nello dice di non sentire nessuna differenza tra il Cerchio tenuto dal vivo e quello che si svolge on-line, «la forza è la stessa»¹²⁰.

2.5.2 *Il sogno sbagliato*

Entrambi i Cerchi, il 19 aprile e il 10 maggio – si era nel pieno del primo e più stretto lockdown – si concentrano sull'affrontare la situazione della pandemia. Poiché le tematiche e le modalità di lavoro si ricollegano all'idea di malattia presentata in precedenza e la applicano a una situazione globale, se ne tratterà brevemente. L'esercizio del Cerchio del 19 aprile ha come scopo il cercare di sognare un nuovo sogno, dato il difficile momento. La pandemia è presentata in questa occasione come «una piccola morte [...] sociale e globale» e fa parte di una narrazione in cui il lavoro dello sciamano diventa quello di aiutare la sua comunità a superare un momento di crisi. Il suggerimento non è però che il lavoro sciamanico del gruppo possa miracolosamente far finire la pandemia, quanto piuttosto che possa permettere ai praticanti di adattarsi e cambiare la loro percezione della situazione, in modo da essere in grado di affrontarla nel migliore dei modi. Inoltre, una differenza sostanziale rispetto alla narrativa mainstream della pandemia:

«Dobbiamo volerlo [il cambiamento] senza odi e senza considerarci in guerra. Non dobbiamo sentirci in guerra ma avvicinarci con amore e passione per vedere cosa va cambiato, siamo noi che siamo stati colpiti nelle parti vulnerabili quando ci sentivamo invincibili, ma non è “colpa” del virus. Non bisogna sentirsi in guerra.»¹²¹

La pandemia non è un nemico da sconfiggere ma una situazione da affrontare. Per fare questo tipo di lavoro sciamanico – che è un lavoro di gruppo – ci vuole un intento molto forte, un intento collettivo: non è importante che i “nuovi sogni” di ciascuno saranno diversi da quelli degli altri, quel che importa è che l'intento sia comune, che si crei una “rete di vita”. Questi

¹¹⁹ Purtroppo, non so dire se il problema fosse solo mio o generale.

¹²⁰ Nello 10/05/20.

¹²¹ Nello 19/04/20.

argomenti sono poi espansi nell'incontro del 10 maggio, i cui temi sono "Cambiamento e Innovazione": è necessario cercare di innovarsi, di trovare un nuovo modo di vivere a fronte del periodo di grossi cambiamenti a cui stiamo andando incontro. Trattandosi di una situazione non-normale – una pandemia globale – è una situazione "ideale" per far entrare nelle nostre vite il lavoro sciamanico, perché «la pratica sciamanica permette di accedere alle cose ignote, ciò che non era conosciuto – o conoscibile altrimenti»¹²². Nel momento finale di condivisione successivo al viaggio le prime due persone che prendono la parola, due donne, dicono entrambe che il messaggio che hanno ricevuto è stato quello che «è necessario abbandonare la mania del controllo», un consiglio che sembra indirizzato specificamente alla civiltà occidentale¹²³. La narrazione dello strappo tra l'uomo e la Natura, fonte del malessere della civiltà moderna, è qui nuovamente presente, e il ruolo dell'eroe-guaritore sciamanico è quello di lavorare perché esso sia ricomposto.

¹²² Nello 10/05/20.

¹²³ Diario 10/05/20.

Conclusioni

La nostalgia del sacro

Uno degli interrogativi che hanno maggiormente guidato la ricerca riguarda i motivi che portano qualcuno nato e cresciuto in Nord Italia – o per esteso, nell’odierno mondo globale – ad avvicinarsi a pratiche distanti come lo sciamanismo. Seppur il *core shamanism* rappresenti una riduzione delle pratiche tradizionali, senza dubbio maggiormente avvicinabile al neofita, si tratta comunque di una modalità di interazione con la realtà drasticamente diversa da quella a cui l’occidentale medio è abituato. Dagli esempi riportati in etnografia e dalle considerazioni fatte dagli autori citati nelle pagine precedenti, emerge come la volontà di ritrovare una dimensione sacra nel mondo sia una delle basi su cui poggia il fenomeno neo-sciamanico. La percezione che il mondo occidentale sia distante dai valori davvero importanti, da quella dimensione di elevazione che permette di lasciarsi alle spalle il dolore e la sofferenza per abbracciare un’unità con un mondo naturale di luce, compassione e saggezza, permea tutta la narrazione dei praticanti sciamanici del CSS. Questa visione non è generalmente veicolata in termini antagonisti – il mondo materialista che si è “smarrito” deve essere guarito e aiutato, non ostracizzato – e manifesta un bisogno da parte degli *spiritual seekers* di recuperare un legame perduto con il sacro eliadiano. Non si tratta necessariamente di un bisogno sviluppatosi in maniera conscia; sembra che molti non stessero attivamente “cercando” la spiritualità, ma che vi si siano imbattuti quasi per caso.

La reazione a tale necessità è quindi la ricerca di una spiritualità individuale, di un proprio personale percorso che conduca fuori dalla selva oscura del materialismo e del gretto egotismo di cui è intrisa la società contemporanea. Si intravede già un possibile paradosso in questo filo di ragionamento: se l’eccessiva considerazione dell’individuo e dei suoi bisogni rispetto alla complessa ecologia della più ampia “rete di vita” è uno dei motivi per cui l’Occidente stagna nella “palude del secolarismo” di cui scrive Andrei Znamenski (2007), porre un simile accento sull’individualità delle esperienze sembrerebbe esacerbare il problema. Piuttosto che una mera esaltazione dei bisogni del singolo sopra quelli del gruppo, però, ciò per cui preme la prospettiva neo-sciamanica è un’esperienza diretta del sacro non filtrata dai canali autoreferenziali della religione istituzionalizzata. Infatti, in maniera non dissimile da quanto avvenuto secoli fa con la Riforma, ciò che viene rigettato della religione non sono gli insegnamenti o le credenze, quanto piuttosto una deriva che si percepisce come dogmatica e spersonalizzante, la quale ha

portato verso un allontanamento dal nucleo spirituale che, in questa particolare visione, sta al cuore dell'esperienza religiosa. Non a caso, l'immaginario cristiano è fortemente presente nelle rappresentazioni della realtà non ordinaria fatte da molti partecipanti agli incontri del Centro Studi per lo Sciamanesimo. Similmente alla religione, la scienza in quanto tale non viene rigettata; si tende piuttosto a vedere in un determinato modello di pensiero "scientista", fondato su una concezione materialistica del mondo, uno dei punti deboli – o meglio ciechi – della società odierna. La presenza ai seminari di *core shamanism* di ingegneri, medici e imprenditori – tutte figure professionali che condividono una certa concretezza dell'ambito di riferimento – mette in luce come questa percezione possa coinvolgere anche chi, per formazione, potrebbe esserne più distante. Viceversa, la partecipazione di casalinghe, studenti, naturopati e scrittori, tra gli altri, testimonia il fascino costante esercitato dallo sciamanismo, un fascino che si ripresenta come una nostalgica romanticizzazione del legame spirituale con il mondo – in particolare il mondo inteso come naturale – che esso promette.

Tale legame con il mondo naturale, una ri-unione che si concretizza appieno nell'incontro con l'Animale di Potere, era presente già nell'interpretazione fatta da Eliade dello sciamanismo come ritorno alla mitica età dell'oro, e la connessione con gli animali non umani era percepita come uno dei più importanti segni della vicinanza con il sacro. Quest'idea, ripresa e rafforzata da Harner in *The Way of the Shaman*, rientra perfettamente nel concetto di reincanto della natura descritto da Kocku von Stuckrad (2002). Stuckrad sostiene inoltre che l'attuale posizione del neo-sciamanismo rispetto alla Natura sia influenzata da concetti quali bioetica ed "ecologia profonda". L'ecologia profonda – *deep ecology*, termine coniato dal filosofo norvegese Arne Næss nel 1972 – è una teoria filosofica che attacca la concezione antropocentrica dominante nell'etica e nella politica odierne, sostenendo la necessità di riconoscere il valore intrinseco di tutte le componenti dell'ecosfera e dell'interconnessione tra di esse. Unendo la pratica spirituale alle concezioni espresse dall'ecologia profonda, il neo-sciamanismo fonda una sorta di "ecologia spirituale" di stampo olistico, in cui ogni elemento, materiale e spirituale, concorre a formare un'unica "rete di vita". Come meglio espresso da Stuckrad:

L'ecologia profonda, o ecologia spirituale, cerca di far fronte all'impressione della scienza che gli ecosistemi del mondo sembrano essere connessi in modi che non possono essere spiegati da semplici modelli causali. Invece, essa induce spiegazioni metafisiche. [...] Il modello sciamanico di interpretazione della realtà – almeno secondo l'opinione di quegli autori – può essere visto come una razionalizzazione appropriata dei risultati altrimenti paradossali dell'ecologia.¹

¹ Deep ecology, or spiritual ecology, tries to cope with the scientific impression that the world's ecosystems seem to be connected in a way that cannot be explained by simple causal patterns. Instead, it induces metaphysical

Questa tendenza del neo-sciamanismo a reinterpretare il rapporto dell'uomo con il mondo naturale in chiave risacralizzante – tendenza che si riscontra in numerose forme di spiritualità contemporanee – si manifesta con chiarezza nell'invocazione agli spiriti elementali che Nello fa all'inizio di ogni incontro e alla lode al sole con cui si apre il secondo giorno di seminario di base; è altresì evidente nella Danza dell'Animale di Potere, attraverso la quale il praticante e il suo alleato spirituale approfondiscono il proprio legame. Una simile interpretazione olistica, in completa opposizione con i modelli dualisti comuni nella scienza contemporanea e che hanno tra le loro basi la dicotomia cartesiana tra il corpo e la mente e le posizioni riduzioniste che essa comporta, apre le porte a un diverso modo di rapportarsi con quello che viene percepito come un mondo meravigliosamente interconnesso; ogni parte del sistema-mondo vive di vita propria ed è in costante dialogo col tutto, creando una ragnatela di "energia vitale" con cui è possibile armonizzarsi e rientrare in comunione.

La reintegrazione in un sistema più ampio passa per la comprensione non solo del fatto che ogni parte del mondo è viva e vitale, ma anche che vi sono strumenti grazie ai quali l'uomo può partecipare del dialogo con questo lato "nascosto" della realtà. Il *core shamanism* propone una tecnica, quella del suono ritmico del tamburo, che permette al praticante di accedere allo stato sciamanico di coscienza nel quale quanto si trova oltre le comuni percezioni sensoriali diviene accessibile. Il leggero stato di *trance* indotto dalle tecniche di *core shamanism* è volontario e del tutto sotto il controllo del praticante, che può entrare e uscire da questo stato alterato a piacimento; grazie a questo strumento ognuno può compiere un "pellegrinaggio individuale" – per citare un'espressione usata da Jakobsen (1999:228) – durante il quale entrare in contatto con la dimensione spirituale dell'esistenza. Sebbene, come dice Nello, non si tratti di una religione e pertanto non sia richiesta una pratica rigidamente regolamentata – il paragone non troppo implicito di Nello è con le numerose cerimonie comandate tipiche di una religione come il Cristianesimo – l'obiettivo della pratica del *core shamanism* è comunque quello di ristabilire un legame con una realtà più profonda e slegata dai confini dell'ordinario. Per quanto sia possibile trattare l'esperienza di un seminario di sciamanismo harneriano come un singolo episodio – e c'è chi si comporta proprio così – il vero senso della pratica è quello di mantenere questo legame, traendo dalla realtà spirituale aiuto e potere da investire poi nella propria vita quotidiana. È pertanto possibile considerare che si tratti, tra le altre cose, di una modalità per

explanations. [...] The shamanic model for interpreting reality - at least according to those authors' view - can be seen as an appropriate rationalization of ecology's otherwise paradoxical results. (Stuckrad, 2002:783).

soddisfare il bisogno di rivitalizzare la propria vita spirituale, bisogno che si ritiene non trovi risposta nella società contemporanea a causa anche delle dinamiche esposte precedentemente. Se la società in cui egli vive non permette di appagare un simile bisogno, allora il cercatore spirituale si rivolge ad altre società e altre culture, una possibilità che il mondo di oggi permette con sorprendente facilità.

Nella Casa di Ade

Durante il Cerchio Sciamanico del 22 settembre, Nello descrive la modalità per accedere al Mondo Celtico, una parte della realtà non ordinaria del Mondo di Mezzo. Similmente ai più comuni viaggi nei Mondi di Sotto e di Sopra, per prima cosa è necessario visualizzare un punto d'accesso, che in questo caso dovrà essere un bosco; bisogna immaginare, secondo la consueta modalità, di attraversare questo bosco, facendosi strada però in maniera paradossale: Nello dice di «passare sotto ai rami bassi e sopra ai rami alti, correndo a perdifiato». A questo punto una donna chiede: «Correre? Non possiamo volare?», domanda alla quale risponde Annamaria, dicendo: «Vola, vola. Chi ti blocca? Siamo qui per fantasticare». Una simile espressione mi ha inevitabilmente colpito; in diverse occasioni, Nello utilizza termini come “immaginazione” e “fantasia”, ma vi è sempre l'implicita comprensione che se ne faccia uso per semplicità di comunicazione. Le parole di Annamaria, invece, sembrano far intravedere un'interpretazione diversa: che l'esperienza del viaggio sciamanico sia compresa come un volo di fantasia, un momento in cui si è liberi dalle restrizioni della realtà ordinaria e si può spaziare nella propria mente. Sfortunatamente, non ho avuto la possibilità di parlare con Annamaria di questa sua affermazione; forse intendeva semplicemente incoraggiare l'esplorazione da parte dell'altra persona senza che questa si auto-imponga inutili limiti, o forse io ho semplicemente male interpretato le sue parole. In ogni caso, questo scambio è annotato e sottolineato nel mio diario di campo, in quanto costituisce una potenziale messa in discussione l'interpretazione emica di quanto avviene sul campo da parte di uno dei soci più coinvolti del CSS.

Il ruolo dell'immaginazione attiva nelle pratiche sciamaniche è stato esplorato da Richard Noll, che in un articolo scritto nel 1985 dal titolo *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism* – già citato occasionalmente nelle pagine precedenti – esplora l'idea che lo sviluppo di una capacità di visualizzazione di immagini mentali sia uno degli aspetti principali dell'addestramento sciamanico, che si concentrerebbe sull'incrementare la vividezza delle immagini che lo sciamano esperisce e il suo controllo su di esse. La tesi esposta da Noll non riesce del tutto a evitare la trappola del riduzionismo; per

quanto l'autore sottolinei che tale spiegazione renda conto della fenomenologia dell'esperienza ma non la sua ontologia (Noll, 1985:449), cionondimeno essa espone il fianco a una lettura cognitivista della realtà sciamanica². Nonostante questo, il percorso tracciato da Noll è più che degno di essere esplorato; in tal senso, un ulteriore passo avanti lungo il medesimo sentiero si ha con il contributo di Tanya Luhrmann (*et al.*) *The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity* (2010). Concentrandosi sulle esperienze di contatto con il divino nel contesto delle cerimonie evangeliche, l'autrice propone che l'incidenza e l'intensità di tali esperienze dipendano dall'abilità del credente di farsi assorbire dalla propria interiorità. Tale abilità, definita appunto "assorbimento" (*absorption*), può essere sviluppata e rafforzata tramite allenamento, permettendo al credente di rispondere con maggior efficacia a determinati stimoli – come la preghiera – e accrescendo le possibilità di esperire il divino. L'articolo di Luhrmann non riduce l'esperienza del sacro a quella di immagini mentali, ma postula che un talento innato e un addestramento specifico nel "perdersi" in tali immagini permettano di avere una maggior esperienza di una dimensione divina ontologicamente indefinita. Pur esplorando la sua ipotesi in un contesto diverso da quello sciamanico, Luhrmann nota come in numerose forme di spiritualità esperienziale – sciamanismo, possessione, glossolalia – l'allenamento e la propensione individuale giochino un ruolo nel modo in cui diverse persone rispondono ai vari stimoli, portando alcuni a divenire praticanti dotati e altri no, indipendentemente da quanto possano volerlo (Luhrmann, 2010:75).

Al di là dell'affermazione di Annamaria – che, come già notato, è assai interpretabile – al Centro Studi per lo Sciamanismo le interpretazioni date alle esperienze non ordinarie seguono perlopiù la traccia indicata da Harner, ovvero il considerare gli spiriti come assolutamente reali. Nei vari partecipanti vi sono comunque diversi gradi di accettazione di tale traccia; durante il seminario di base ho avuto modo di osservare come altri neofiti fossero dubbiosi su come interpretare quanto accadeva. Anche interpretazioni di tipo psicanalitico – per cui gli "spiriti" sarebbero rifrazioni del Sé individuale, piuttosto che entità autonome – vengono adoperate da alcuni partecipanti, anche in modo inconscio. Nello non si scompone davanti a questo tipo di scrupoli, ma accetta che ognuno esplori e spieghi la realtà non ordinaria come ritiene più utile alla propria visione del mondo. Il riconoscere la realtà degli spiriti e del mondo non ordinario permette di facilitare e migliorare la propria relazione con essi, ma si comprende come non sia facile accettare a una simile rivelazione. Piuttosto che le spiegazioni a posteriori che si possono

² Non va però dimenticato che Noll scrive nel 1985, ovvero quando il dibattito sulla "realtà degli spiriti" era ancora molto acerbo; ricordiamo infatti che il fondamentale spunto di Edith Turner arriva solo nel 1993.

cercare, ciò che viene considerato importante è l'esperienza in sé, poiché è attraverso di essa che il praticante ottiene i benefici – guarigione, conoscenza, illuminazione – che è possibile ottenere attraverso la pratica sciamanica.

Una simile concezione si ritrova nell'opera dello psicanalista americano James Hillman, dove questo processo è definito “fare anima”. Hillman – la cui formazione è di tipo junghiano, sebbene l'autore se ne diparta – riprende il termine dalle parole del poeta britannico John Keats per indicare un processo di riappropriazione della realtà immaginale della psiche. Rifacendosi alla psicologia archetipica del proprio mentore, Hillman riporta il concetto di psiche alle sue radici nel termine in greco antico *psyché*, inteso come anima; nel volume *Il sogno e il mondo infero* (1979), lo psicanalista espone come il concetto di anima, nella sua ambiguità, rappresenti una volontà di creare significato nei simboli che popolano la realtà. Riprendendo le parole di Eraclito – «I confini dell'anima non li potrai trovare, neppure se percorressi tutte le strade: così profondo è il suo *logos*» (Eraclito, in Hillman, 2003:38) – Hillman identifica il concetto di anima con quello di profondo, e sostiene che per «studiare l'anima, dobbiamo scendere in profondità» (*ibidem*). Essa si concretizza nel mito e nell'immaginazione, nella fantasia e nella metafora; la capacità e la volontà di esplorare le immagini che esse evocano è il “fare anima” e genera essa stessa il loro significato. Perciò il “fare anima” è un'attività del profondo, significa scendere nei recessi dell'anima, in quel mondo infero che per i greci era l'Ade, e assorbire ciò che le profondità hanno da insegnare, in un processo che non può non ricordare quanto esposto circa il viaggio sciamanico dei praticanti di *core shamanism*.

La discesa nell'Ade, il mondo infero dimora del dio dallo stesso nome, avviene secondo Hillman principalmente attraverso il sogno, che permette di accedere a un cosmo notturno distinto da quello diurno, fatto di ombre e di maschere che danno forma alla *psyché* e attraverso cui gli archetipi – Harner direbbe certo “gli spiriti” – fanno sentire la propria voce. Tali ombre e maschere sono la materia immateriale che costituisce la *psyché* e su cui avviene un lavoro onirico di raffinazione e “digestione” che è il “fare anima”:

Più che un commento sul giorno, il sogno è un processo digestivo, che scompone e assimila il mondo diurno nei labirintici budelli della psiche. Il lavoro onirico cucina gli eventi della vita trasformandoli in sostanza psichica per mezzo di modalità immaginative: simbolizzazione, condensazione, arcaizzazione. Estrae materia dalla vita e la trasforma in anima, e contemporaneamente nutre ogni notte l'anima con materiale nuovo.³

³ Hillman, 2003:122.

Questa metafora – un’idea attraverso la quale Hillman richiama, consapevolmente, “il crudo e il cotto” di Lévi-Strauss (1964) – mostra come secondo l’autore non abbia alcun senso tentare di decodificare e interpretare i sogni, ma sia piuttosto necessario entrare in essi facendo anima. Nel lavoro di analisi, al contrario, il sogno viene strappato all’oscurità del suo mondo ed esposto alla luce del giorno, che lo razionalizza, lo viviseziona, e ne smarrisce il significato. I sogni appartengono al mondo infero e lì devono restare, dice Hillman; trascinarli nel mondo diurno, anziché permetterci di comprenderli, finisce per distruggerli. L’autore paragona questa tendenza al mito di Eracle nella Casa di Ade, o al racconto biblico della discesa di Gesù Cristo all’Inferno. Essa deriva dall’istinto di vita che con violenza e aggressività si impone sulla pulsione di morte – entrambi termini presi in prestito da Freud – e rappresenta l’incapacità della moderna società razionalista di relazionarsi con l’inconscio, il mito, l’immaginazione: in breve, al mondo infero. È un tema che richiama fortemente quanto esposto nei capitoli precedenti circa le posizioni di Eliade sulla “caduta dall’età dell’oro” e che può mettere in guardia dai tentativi di razionalizzare e “spiegare” l’esperienza del sacro portati avanti da alcuni, tanto tra i praticanti neo-sciamanici quanto tra gli etnografi.

Il sogno e il mondo infero è un testo che a tratti accarezza i limiti del narrativo; Hillman non nasconde questa sua vena artistica, anzi, dalle sue parole emerge come proprio l’attività creativa sia uno dei più importanti componenti dell’espressione dell’anima. L’esplorazione dei costrutti immaginali della psiche, piuttosto che la ricerca di una spiegazione e decodificazione, richiama l’esperienza diretta delle “visioni” sciamaniche; in tal senso, il processo del “fare anima” di Hillman è una pratica terapeutica di guarigione, sviluppo e narrazione che ognuno è in grado di gestire in modo autonomo, come il lavoro sciamanico proposto dal *core shamanism*. In maniera simile, però, la presenza di un facilitatore – lo psicanalista, piuttosto che i membri del Cerchio – permette di consolidare e rafforzare il racconto individuale e il simbolismo che esso genera, incrementando di conseguenza l’effetto positivo. Durante gli incontri del CSS, la condivisione con il resto del Cerchio delle esperienze vissute durante i propri viaggi sciamanici non è affatto obbligatoria; tuttavia, Nello la incoraggia, invitando chi desidera parlare a farsi avanti, senza forzare in alcun modo persone specifiche a farlo. Sulla trentina di partecipanti al seminario di base, parlano della propria esperienza in cinque o in sei, compreso io stesso. Dopo ogni viaggio, il gruppo si prende alcuni minuti per discutere; c’è chi semplicemente vuole rendere noto ciò che ha visto, chi ha ricevuto un messaggio da diffondere agli altri, e chi desidera chiedere a Nello e al resto del gruppo consigli su come interpretare il proprio viaggio; anche chi sceglie di non condividere ha la possibilità di esprimere le proprie opinioni e fare

domande. L'importanza di questi momenti, dice Nello, sta nel fatto che condividere permette di “sancire” il senso dell'esperienza vissuta; permette di esprimere ciò che si è compreso, chiedere pareri e magari fornire ad altri lo spunto per riflettere su ciò che loro stessi hanno vissuto nel proprio viaggio. Avviene lo scambio di quelle che Nello – citando genericamente “gli sciamani” – chiama “storie di potere”.

Lo scambio delle storie di potere offre le potenzialità per una costruzione mitologica di gruppo; il *core shamanism* incoraggia i praticanti a esplorare e “creare” il proprio personale cosmo sciamanico – «Siamo solo al secondo giorno, poi andando avanti vi costruite la vostra cosmo/logia con altri mondi, alieni, mostri, eccetera»⁴ – e anche se negli incontri a cui ho preso parte e da cui è derivata la ricerca presentata non ho assistito alla “fondazione” di nuovi miti, si può presumere che in un gruppo che rimanga compatto per un certo periodo possano emergere degli aspetti comuni. Ciò che è già emerso è che nel contesto analizzato il viaggio sciamanico ha le stesse potenzialità che per Hillman ha l'esplorazione del mondo infero durante il sogno; l'anima riflette su sé stessa e si accresce, e la narrazione ed espressione di queste riflessioni può avere un valore terapeutico e permettere la rigenerazione allo stesso tempo dell'individuo e del suo mondo. Lévi-Strauss si era già spinto a dire che la mitologia ha per i popoli tradizionali lo stesso valore della psicologia; Hillman porta il paragone alla sua degna conclusione sostenendo che la psicologia è la mitologia del mondo contemporaneo. Il neo-sciamanismo sembra abbracciare in maniera eccellente una simile posizione, dando gli strumenti non solo per creare i propri miti ma anche per trarre da essi un beneficio diretto, che deriva non da un'analisi razionale di quanto avviene nella realtà non ordinaria ma dalla sua narrazione simbolica.

Guarire le ferite dell'anima

Il ruolo dello sciamano come guaritore e come maestro delle vie dello spirito è centrale nella rappresentazione del *core shamanism*; difatti, uno dei primi lavori sciamanici affrontati durante il seminario di base del CSS è un – semplice – viaggio nel Mondo di Sotto finalizzato al recupero dell'energia curativa rappresentata dall'Animale di Guarigione del “paziente”. Che lo sciamano si occupi della salute dei membri della comunità è un dato comune alla gran parte delle culture a tradizione sciamanica. Nelle sezioni 1.1.4 e 1.1.5 si è accennato brevemente a come questa immagine si concretizzi nell'archetipo del “guaritore ferito” (*wounded healer*): lo sciamano è un individuo che ha sofferto e da tale sofferenza – che a seconda delle culture può manifestarsi come una malattia iniziatica, essere rappresentata dal percorso di apprendimento

⁴ Nello 24/02/19.

spirituale che culmina nello smembramento da parte degli spiriti, o con altre diverse modalità – è in grado di rinascere e trarre il potere e la conoscenza per guarire gli altri. Da un punto di vista scientifico, il concetto del guaritore ferito va affrontato con cautela, come tutte le definizioni che rischiano di fornire una visione estremamente generalizzata di un dato fenomeno. Certo è che nel neo-sciamanismo, e in particolare nel *core shamanism*, questa figura simbolica ha assunto una posizione di ancora maggior rilievo. Sebbene i praticanti sciamanici harneriani non debbano affrontare un processo iniziatico caratterizzato, tra le altre cose, dall'insorgere di una forma di crisi sciamanica culturalmente e socialmente connotata – e si è precedentemente esposto come questa sia una delle divergenze principali tra il *core shamanism* e gli sciamanismi tradizionali (si vedano in proposito 1.2.1 e 1.2.5) – è da considerare il fatto che una pratica simile attira inevitabilmente persone che necessitano o che sono alla ricerca di forme di guarigione diverse da quelle offerte dal sistema sanitario tradizionale. Poiché il *core shamanism* incoraggia ciascuno a divenire il “terapeuta di sé stesso”, un percorso che abbia inizio con la ricerca di una guarigione spirituale e prosegua nell'apprendistato come praticante di *core shamanism* è in perfetta sintonia con l'idea del guaritore ferito.

Una delle prime domande che ho rivolto ai miei interlocutori nel corso delle interviste è stata: «Come ti sei avvicinato allo sciamanismo?». Per quanto vi siano stati certamente coloro che vi si sono avvicinati per curiosità o per interesse pregresso, altri hanno invece trovato nello sciamanismo un modo di affrontare traumi, passati o presenti, che avevano influenza sulla loro vita. Nello è stato incitato a cercare risposte sui mondi che esistono oltre a questo a seguito della malattia di suo fratello; Dory era «prigioniera», come dice lei stessa, delle dinamiche della sua famiglia d'origine; Carmen ha iniziato a ricevere messaggi dal mondo degli spiriti a seguito di un lungo periodo di coma quando era molto giovane. L'avvicinamento al cosmo delle pratiche sciamaniche ha permesso loro di ottenere gli strumenti con cui dare un senso nuovo al proprio mondo, in un processo di gestione del trauma non dissimile, effettivamente, dalla “rinascita” dello sciamano dopo il suo smembramento da parte degli spiriti. Non è forse un caso che le tre persone citate siano tra le più abili e consapevoli che ho incontrato nel corso della ricerca: è la capacità di dare un nuovo senso al mondo – proprio e altrui – è ciò che fa dello sciamano un guaritore, poiché come già detto egli «non cura le malattie; egli cerca di costruire un mondo in cui la malattia ha perso il suo significato» (Maskarinec, in Walter e Fridman, 2004:137)⁵. Si tratta ancora una volta di determinare l'efficacia dei simboli – come già fatto da Lévi-Strauss – e delle narrazioni create dai praticanti. A tal proposito, Galina Lindquist offre un ulteriore punto

⁵ Shamans do not cure disease; they seek to construct a life world in which disease has lost its meaning.

di vista, sostenendo che la pratica della guarigione sciamanica – l'autrice si concentra nello specifico sul recupero dell'anima, ma ritengo che la provocazione sia applicabile al fenomeno più in generale – possa essere suscettibile di fallimento a causa della sua mancata integrazione nella realtà socioculturale del paziente:

C'è una differenza cruciale [...] tra le tecniche neo-sciamaniche e la psicoterapia convenzionale: la prima assume un'altra cosmologia, anche se soltanto in modalità possibilista. Nella mia esperienza [...], la terapia neo-sciamanica fallisce perché le persone tendono ad abbandonare queste premesse cosmologiche e tornare ai loro soliti modi di vivere. Una simile tecnica funziona molto meglio quando i praticanti/clienti continuano a vivere nel mondo di cui questo rituale fa parte, come nel caso dei cattolici carismatici descritti da Csordas (1994).⁶

Sebbene da quanto abbia avuto modo di osservare Nello, Dory e Carmen siano riusciti a mantenere i risultati ottenuti tramite il percorso sciamanico, è pur vero che si tratta di persone che hanno integrato tali pratiche nella loro vita molto più di tanti altri, ed è altrettanto vero che la mia ricerca non mi ha permesso di osservare abbastanza individui per un periodo di tempo abbastanza lungo da confermare oppure smentire quanto scritto da Lindquist. Da quanto emerso finora è tuttavia abbastanza ragionevole supporre che una maggior immersione nelle pratiche e nelle cosmologie neo-sciamaniche possa incrementare l'efficacia di suddette pratiche. In tal senso, lo sviluppo della capacità di assorbimento descritta da Luhrmann potrebbe svolgere un ruolo importante nel permettere agli individui di beneficiare in maniera totale del contesto simbolico che li circonda.

Una tradizione nuova

Nell'articolo del 2008 *The Figure of the Shaman as a Modern Myth*, Gerhard Mayer individua alcune delle caratteristiche dello sciamanismo e della figura dello sciamano – proprie o percepite – che hanno contribuito alla popolarizzazione e alla fascinazione culminate poi nel fenomeno neo-sciamanico. Senza voler qui riproporre un riassunto del lavoro di Mayer, basta osservare che i numerosi elementi che l'autore riporta riconducono principalmente a un'idea dello sciamano come padrone del proprio destino e della propria realtà, in grado di imporsi sugli eventi grazie a una maggior comprensione e a un maggior “potere”; egli è un guaritore e uno

⁶ There is a crucial difference [...] between neo-shamanic techniques and conventional psychotherapy: the former posits another cosmology, if only in an as-if mode. In my experience [...], neo-shamanic therapy fails because people tend to abandon these cosmological premises and go back to their usual ways of living. A similar technique works much better when the practitioners/clients continue to live in the world of which this ritual is a piece, as is the case for Catholic charismatics described by Csordas (1994). (Lindquist, 2005:171).

psiconauta indipendente, uno “spirito libero” capace di muoversi al di fuori delle linee tracciate dal mondo moderno e agire invece in armonia con il naturale e lo spirituale (Mayer, 2008:83-85). Questi sono attributi che, come nota Mayer, derivano in gran parte da una lettura parziale o romanzata dello sciamano tradizionale; ciò che ne emerge è tuttavia la forza dell’immagine dello sciamano e la volontà da parte dell’uomo “moderno” e “occidentale” di accedere a quello stesso bagaglio di simboli che egli percepisce di volta in volta come esotico, magico e, senza dubbio, affascinante – per quanto a tratti mistificato.

Molti studi sul neo-sciamanismo hanno, tra i propri obiettivi, il definire se sia o meno opportuno accomunare questi fenomeni a quelli riscontrabili tra le popolazioni di interesse etnografico. La questione è scottante e va ben al di là della semplice definizione; se per alcuni autori si possono individuare delle “gradazioni” di sciamanismo, che può andare dalle forme riscontrabili nelle società tradizionali fino a quelle più espressamente New Age, passando per la realtà “ibrida” del *core shamanism*, per altri il campo si divide molto più nettamente. Il dibattito è tutt’altro che concluso, ma sembra opinione comune che vi sia una differenza di sostanza tra gli sciamanismi tradizionali e i neo-sciamanismi. Nel capitolo 1.2 si è cercato di individuare alcuni degli elementi di questa differenza; tuttavia, sembra restare un impalpabile “aura” che rende difficile all’accademia riconoscere nello “sciamanismo bianco” una forma di sciamanismo legittima. Merete Demant Jakobsen ritiene che il termine sciamanismo andrebbe utilizzato unicamente per le pratiche tradizionali come quella dell’*angakkoq*, mentre le attività dei praticanti di *core shamanism* sarebbero meglio definite dal concetto di “comportamento sciamanico” (*shamanic behaviour*, Jakobsen, 1999:231). Sebbene la proposta di Jakobsen abbia una sua validità – di nuovo, lo spettro della generalizzazione è dietro l’angolo e non va inoltre dimenticato che il partecipante ai corsi di *core shamanism* non diventa necessariamente uno sciamano – essa ignora parzialmente il punto di vista emico: per i praticanti, il *core shamanism* è sciamanismo. Non solo, non replicando ciecamente le pratiche e le credenze di altri popoli ma anzi adattandosi alle modalità e agli schemi della società globalizzata contemporanea, il *core shamanism* trova la sua base e la sua legittimità in quel perennialismo di stampo eliadiano che postula un tempo mitico in cui il sacro era accessibile da chiunque. Le tecniche sviluppate da Michael Harner sono solo un’altra modalità di accedere a questo sacro, sviluppate attraverso un attento studio anziché organicamente all’interno della cultura.

La ricerca presentata in queste pagine ha forse risposto ad alcuni interrogativi, ma certo il campo resta aperto e offre numerosi spunti di sviluppo futuro. Il neo-sciamanismo è di fatto una “tradizione nuova”: quello che può sembrare un ossimoro riassume in parte la percezione emica dei praticanti, le cui azioni sono finalizzate al recupero di una realtà arcaica, ma si rifà

anche alla posizione del fenomeno nell'ambito degli studi etnografici. Il neo-sciamanismo è nuovo in quanto si tratta di un fenomeno relativamente recente, ma è anche una tradizione in quanto attinge da un insieme di elementi profondamente radicati – tanto gli sciamanismi artici da un lato quanto la *Naturphilosophie* di cui parla Stuckrad dall'altro. Il comprendere che si tratta di un fenomeno sfaccettato e ricco porta a nuove ed eccitanti possibilità di ricerca per l'antropologia e per lo studio delle religioni. Come già accennato, la possibilità di studiare un gruppo compatto di praticanti per un lungo periodo di tempo potrebbe mostrare se e come si sviluppa una cosmo-mitologia condivisa; un gruppo simile a quello di cui fanno parte Dory, Teo e Gian, che ha non solo condiviso il corso di formazione biennale ma è anche rimasto in contatto successivamente, potrebbe essere un eccellente punto di partenza, così come potrebbe risultare utile uno studio approfondito dell'archivio del MONOR, il progetto di mappatura della realtà non ordinaria della Foundation for Shamanic Studies. Allo stesso tempo, l'osservazione di un contesto collettivo permetterebbe di analizzare sul campo tanto la teoria dell'assorbimento di Luhmann quanto la potenziale fallibilità delle terapie neo-sciamaniche sul lungo periodo individuata da Lindquist. Altrettanto stimolante sarebbe lo studio della relazione tra i praticanti e "l'ambiente esterno", ovvero sia l'insieme degli ambiti e delle persone che partecipano della loro vita al di fuori del contesto neo-sciamanico. Durante l'intervista, Dory mi ha espresso come il rapporto con «gli amici del calcio» – astrazione con la quale Dory vuole indicare le persone con le quali ha un legame anche pregresso ma con cui non condivide il percorso spirituale – sia in qualche modo carente se messo a confronto con quanto offre invece il legame che si instaura all'interno del "Cerchio"⁷; si intravedono dinamiche che meritano, è mio parere, un ulteriore approfondimento. Da ultimo, è impossibile non considerare gli effetti dell'attuale situazione pandemica: per quanto abbia potuto partecipare ad alcuni Cerchi Sciamanici on-line e avere una prima impressione di come la pratica e le tematiche del CSS si siano adattate alla nuova situazione – come riassunto nel capitolo 2.5 – si è comunque trattato di due soli incontri svoltisi nei primi mesi della pandemia. La situazione è per forza di cose in costante evoluzione e risulta in un altro eccellente campo d'indagine.

I temi fin qui affrontati – la risacralizzazione della natura, la volontà di rinnovare e curare il mondo, la costruzione di una narrazione mitologica individuale che potrebbe però sfociare in una cosmo-mitologia collettiva – concorrono a mostrare come il neo-sciamanismo, pur facendo dell'individuo il suo punto focale, generi una pulsione, un'ambizione si potrebbe persino dire, a tentare di cambiare il mondo. Al cuore del fenomeno neo-sciamanico vi è la percezione che

⁷ Dory 22/10/19.

il mondo così com'è abbia qualcosa che non va e che questo qualcosa sia nocivo per ogni parte del tutto: la natura, la società, i singoli individui, in una chiara espressione del concetto di macrocosmo nel microcosmo su cui si fondano gran parte delle tradizioni sciamaniche e che vede una sua riproposizione in molte pratiche olistiche. Con lo scoppio della pandemia globale da COVID-19 si rende palese la necessità di una trasformazione a livello sovra-individuale, nel tentativo di ridare respiro a un pianeta malato e, nel farlo, portare anche l'umanità a un più alto livello di armonia e legame con sé stessa e con il mondo. Ormai non è più questione di curare un singolo individuo; l'intera società ha bisogno di essere guarita, e ciò richiede un profondo lavoro di ri-narrazione del mondo e dell'esperienza individuale al suo interno. Nell'autunno 2020 lo scrittore Alessandro Baricco pubblica un testo interattivo intitolato *Libro privato. Quel che stavamo cercando. 33 frammenti* nel quale racconta – è letteralmente possibile ascoltare la voce dell'autore che legge il testo – la sua visione della pandemia come una creatura mitica: «molto più complessa di una semplice emergenza sanitaria, essa sembra essere piuttosto una costruzione collettiva» (Baricco, 2020:I). Lungi dal voler affermare una presunta irrealtà della pandemia, l'autore intende piuttosto sottolineare quanto l'accumulo di simboli, idee, paure e sogni, memorie e voci discordanti risulti in una creazione mitica che è molto più della somma delle sue singole componenti, un costrutto attraverso il quale l'umanità legge il proprio mondo e il proprio destino:

Niente di più fuorviante di usare il termine mito come sinonimo di evento irreali, o fantastico, o leggendario. Il mito è ciò che aggrega un pulviscolo di fatti nel profilo di una figura leggibile. In un certo senso è ciò che porta l'indistinto di ciò che accade alla forma compiuta di ciò che è reale. È un fenomeno artificiale, questo sì, è un prodotto dell'uomo. Ma scambiare artificiale per irreali è sciocco. Il mito è forse la creatura più reale che c'è.⁸

Agli occhi dell'etnografo, il neo-sciamanismo è una nuova mitologia a cui si deve prestare la dovuta attenzione; agli occhi dei praticanti, esso è un bendaggio con cui si cerca di tamponare l'emorragia di significato che sta dissanguando il mondo di oggi.

⁸ *Ibid*:II-III.

Appendice

In queste pagine voglio riportare brevemente alcuni estratti di quanto ho “visto” durante i viaggi sciamanici effettuati al Centro Studi per lo Sciamanesimo. Ritengo opportuno chiarire per prima cosa che prima di questi incontri non ho mai praticato attività finalizzate a questo tipo di esperienze; nel corso degli incontri ho voluto comportarmi come un qualsiasi praticante, cercando di vivere quanto accadeva il più autenticamente possibile, cercando di non farmi influenzare dal mio ruolo di ricercatore. Per questo motivo, quanto segue non ha l’obiettivo di fornire spiegazioni, né di confermare o smentire quanto riportato da altri e quanto detto da Harner, Nello o altri praticanti di *core shamanism* e simili tecniche; ha unicamente il valore di documentazione esperienziale diretta di quanto è possibile vivere durante una seduta di *core shamanism*. Per questa ragione, anche il registro sarà più narrativo che scientifico.

23 febbraio 2019, viaggio nel Mondo di Sotto

Questa è la primissima esperienza di viaggio sciamanico. Lo scopo è scendere nel Mondo di Sotto per incontrare il proprio Animale di Potere. Mi stendo e quando Nello e Rita iniziano a suonare il tamburo, cerco di visualizzare un punto d’accesso. La prima cosa che mi passa per la mente sono le Gole dell’Alcantara, in Provincia di Messina, dove ero stato in vacanza l’estate precedente. Le gole sono una rete di stretti canyon, ricchi di insenature e crepacci, che il fiume Alcantara ha scavato tra le rocce e dove è possibile immergersi nell’acqua bassa e gelida. Immagino di fare la stessa cosa, attraversare l’acqua che arriva alla vita fino a un crepaccio nel quale scendere. Come ha detto Nello, mi immagino di percorrere un tunnel, una grotta umida e buia che percorro per un tempo che non so definire. Non so se e quando smetto di guidare la mia immaginazione. A un certo momento sbuco dal tunnel in una spiaggia sassosa, una piccola baia cinta da una scogliera grigia che si affaccia su un mare mosso, anche se è una bella giornata e sento il calore del sole. Forse mi aspettavo di “vedere” perfettamente, come un film, ma in realtà gli stimoli che ricevo sono più una serie di impressioni e di flash di singoli momenti, singole diapositive. Non sono mai stato in quella spiaggia, ma mi ricorda l’Irlanda. Inizio a camminare sulla spiaggia e incontro un uccello. Non lo riconosco ma mi sembra un qualche tipo di uccello marino, forse una procellaria. Seguo le istruzioni di Nello e le chiedo «Sei tu il mio Animale di Potere?» e per tutta risposta quella se ne va. Poco dopo sento dei movimenti e noto una grossa foca grigia, che si avvicina a me. Chiedo di nuovo «Sei tu il mio Animale di

Potere?» ma so già che lo è. Mi aspettavo una foca, è un animale che mi accompagna da sempre. Le chiedo come si chiama e se ha un messaggio per me, sempre seguendo le istruzioni di Nello. Lei – è una femmina – mi risponde, senza parlare. Semplicemente capisco quello che vuole comunicarmi. Mi invita a seguirla in mare, cosa che faccio e, sorprendentemente, riesco a starle dietro anche se non sono un nuotatore granché abile. La foca mi mostra dei luoghi sott'acqua, tra cui l'enorme relitto di una nave, ma non mi spiega nulla. A un certo punto sento il suono del tamburo che cambia e capisco che devo risalire. Ringrazio e saluto la foca, e inizio a ripercorrere il tunnel all'indietro. Quando il tamburo batte gli ultimi sette colpi, apro gli occhi.

23 febbraio 2019, viaggio di guarigione per Agata

Prima di iniziare il viaggio Agata mi parla del suo problema con la madre di un compagno di classe del figlio. Non chiedo dettagli ulteriori e lei non me li dà. Quando iniziano a suonare i tamburi, entro nel Mondo di Sotto come ho fatto prima, ma stavolta l'ingresso è più difficile. Arrivo nella stessa spiaggia sassosa e incontro di nuovo la foca. Le spiego che devo trovare un Animale di Guarigione per Agata e le chiedo se può aiutarmi; lei inizia a guidarmi in quello che credo dovrebbe essere un lungo viaggio ma in realtà è più come se lo scenario che ci circonda cambiasse da un momento all'altro. Prima siamo nella spiaggia, poi siamo in una foresta; la foca è immersa in un torrente, mentre io mi guardo intorno alla ricerca dell'Animale per Agata. Incontro diversi Animali, tra cui una talpa, ma nessuno è quello giusto. Lo scenario circostante cambia ancora e questa volta ci ritroviamo nella savana (la foca è sempre a bagno in uno stagno vicino a dove “arriviamo”, la stranezza della situazione mi fa sorridere). Quasi subito incontro una gazzella e la foca mi conferma che è l'Animale giusto per Agata. Le chiedo di venire con me e la prendo tra le mani, dopodiché, senza “uscire” dallo stato alterato, mi alzo a sedere e la “soffio” su Agata, per poi sussurrarle all'orecchio di che Animale si tratta. A quel punto mi sdraio di nuovo, ringrazio la foca e concludo il viaggio.

24 febbraio 2019, viaggio nel Mondo di Sopra

L'obiettivo del viaggio nel Mondo di Sopra è l'incontro con il Maestro Spirituale. Come al solito, quando iniziano a suonare i tamburi chiudo gli occhi e visualizzo un punto d'ingresso; siccome questa volta è necessario andare verso l'alto, immagino di essere in cima a una collina nell'Appennino Reggiano, dove ero stato qualche mese prima con alcuni amici. Più che la cima vera e propria il punto da cui decido di partire è un cumulo di sassi, impilati nel corso del tempo dai vari escursionisti passati per di là e che mi davano l'impressione di essere una scala verso

l'alto. Immagino di salire dalla cima di quella scala e di essere trasportato tra le nuvole. Come durante il viaggio nel Mondo di Sotto, non mi rendo conto a che punto smetto di immaginare attivamente, ma una volta attraversato il tunnel e sbucato dall'altra parte mi trovo davanti a scene e figure che di certo non ho evocato consapevolmente. Superate le nubi mi trovo in una piccola valle verdeggiante, sul fondo della quale vedo ergersi un'erta rupe circondata da nubi tempestose. La mia attenzione viene attirata subito dalla figura di un uomo alto, dall'aspetto saggio, con la barba bianca e una tunica. Quasi mi metto a ridere, perché se avessi dovuto pensare all'aspetto più classico per un Maestro Spirituale sarebbe stato quello. Gli pongo la domanda di rito «Sei tu il mio Maestro Spirituale?» al che l'uomo mi risponde «No. Ma posso indicarti la via per raggiungerlo». Al che punta il braccio verso la rupe circondata dalle nubi. Mi dirigo verso quel luogo e ci arrivo molto rapidamente; la rupe è sferzata da raffiche gelide e la neve si accumula contro la roccia. Vedo una grotta dalla quale proviene una luce, così ci entro e lì incontro un uomo selvatico, una strana creatura che riconosco come il *ban jhākri*, uno spirito maestro di alcune tradizioni nepalesi. Di nuovo sorrido, perché è la seconda volta in pochi minuti che questo viaggio sembra mostrarmi esattamente quello che mi aspetto. Lui però mi dice che non c'è niente da ridere, dopodiché inizia a mostrarmi una serie di bassorilievi e disegni sulla parete della sua grotta e mi affida un compito che devo portare a termine prima di poter tornare da lui. Solo a quel punto potrà cuocermi nel suo paiolo. A quel punto entra nella grotta il vecchio di prima, che a quanto pare è un amico del *ban jhākri*. Tutti e tre ci mettiamo a parlare del più e del meno finché il viaggio non finisce e ridiscendo nella realtà ordinaria.

24 febbraio 2019, viaggio libero

Scelgo di andare nel Mondo di Sotto, perché il Maestro del Mondo di Sopra mi ha detto di non tornare finché non avrò completato il compito che mi ha affidato e non credo sia una buona idea indispettirlo. Cerco di entrare più volte dallo stesso passaggio che ho usato il giorno precedente, le Gole dell'Alcantara, ma non ci riesco. Cerco allora di entrare da una grotta che ho visitato l'anno precedente in Irlanda. Sembra funzionare e incontro la foca. Tuttavia, non mi sento del tutto a mio agio, anche se non riesco a capire perché. La foca mi dice di seguirla, ma non lo faccio. A quel punto lei mi si avvicina e la sua bocca si distende, diventando una fauce zannuta che potrebbe ingoiarmi per intero. Mi rendo conto improvvisamente di non essere sulla solita spiaggia, ma di essere rimasto bloccato nel tunnel e che quella non è la foca che conosco, ma uno spirito che fingeva di essere lei. Mi volto e scappo, e faccio in tempo a incontrare per un attimo la vera foca, visibilmente preoccupata, prima che il viaggio finisca.

Bibliografia

Aldred, Lisa

2000, *Plastic Shamans and Astro turf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality*, in «American Indian Quarterly», vol. 24 n° 3, University of Nebraska Press, pp. 329-352.

Aldridge, Alan

2005 (2000), *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, trad. di Falcioni, Rinaldo, il Mulino, Bologna.

Baricco, Alessandro

2020, *Libro privato. Quel che stavamo cercando. 33 frammenti*, disegnato da Dieci04, @ <https://libroprivato.it/ita/index.html>.

Bernardi, Giuseppe

1988, *Magia psicoterapeutica. Sul tema del “rito e cambiamento psicoterapeutico” in E. de Martino e G. Bateson*, in «La Ricerca Folklorica», n° 17 (“L’etnopsichiatria”), Grafo Spa, pp. 37- 41.

Bird-David, Nurit

1999, “Animism” Revisited. *Personhood, Environment, and Relational Epistemology (and Comments and Reply)*, in «Current Anthropology», vol. 40 n° S1 (“Special Issue Culture – A Second Chance?”), University of Chicago Press, pp. S67-S91.

Botta, Sergio

2018, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Carocci Editore, Roma.

Bowie, Fiona

2000, *The Anthropology of Religion*, Blackwell, Oxford.

Brigati, Roberto e Gamberi, Valentina (a cura di)

2019, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet Studio, Macerata.

Brunton, Bill

2003, *The Reawakening of Shamanism in the West*, in «Shamanism», vol. 16 n° 2, @ <https://shamanism.org/articles/article13.html>.

Bužeková, Tatiana

2010, *The Shaman's Journeys Between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism*, in «Anthropological Journal of European Cultures» vol. 19 n° 1 (“New Forms of Modern Religiosity in Europe”), Berghahn Books, pp. 116-130.

Castaneda, Carlos

1997, *Tensegrità. I sette movimenti magici degli sciamani dell'Antico Messico*, trad. di De Vizzi, Alessandra, Rizzoli Editore, Milano.

2014 (1998), *Il lato attivo dell'infinito*, trad. di De Vizzi, Alessandra e Piccioli, Maria Barbara, Rizzoli Editore, Milano.

Comba, Enrico

2008, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Editori Laterza, Roma.

2019, *Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo*, in «Antropologia e Teatro», Numero Speciale (“Logiche del concreto”), Dipartimento delle Arti – Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, pp. 84-108.

De Martino, Ernesto

1997 (1973), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino.

DuBois, Thomas A.

2009, *An Introduction to Shamanism*, Cambridge University Press, Cambridge.

2011, *Trends in contemporary research on shamanism*, in «Numen», vol. 58 n° 1 (“Perspectives on Shamanism”), Brill, pp. 100-128.

Eliade, Mircea

1989 (1964), *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. di Trask, Willard, Arkana Penguin Books, London.

Finnegan, Jack

1992, *The New Age Movement: a New Religion*, in «The Furrow», vol. 43 n° 6, The Furrow, pp. 351-359.

Geertz, Clifford

1986, *Making Experience, Authoring Selves*, in Turner, Victor e Bruner, Edward (a cura di), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 373-380.

van Ginkel, Rob

1994, *Writing Culture from Within. Reflections on Endogenous Ethnography*, in «Etnofoor», vol. 7 n° 1, University of Amsterdam, pp. 5-23.

Gutherz, David

2017, *Ernesto de Martino and the Drama of Presence*, in «Chicago Review», vol. 60/61 n° 4/1, Chicago Review, pp. 55-61.

Harner, Michael

1972, *The Jívaro. People of the Sacred Waterfall*, Robert Hale & Company, London.

1973, (a cura di), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, Oxford.

1980, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, Bantam Books, New York.

2010, *A Core Shamanic Theory of Dreams*, in «Shamanism Annual. Journal of the Foundation for Shamanic Studies», n° 23, pp. 2-4.

2012, *My Path to Shamanism*, intervista a cura di Walsh, Roger e Grob, Charles S., in «International Journal of Transpersonal Studies», vol. 31 n° 2, pp. 80–90.

2013, *Cave and Cosmos. Shamanic Encounters with Another Reality*, North Atlantic Books, Berkeley, CA.

Harvey, Graham

e Wallis, Robert J., 2007, *Historical Dictionary of Shamanism*, in Woronoff, Jon (serie a cura di) «Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements», n° 77, The Scarecrow Press Inc., Lanham, MD.

2010, *Animism Rather than Shamanism: New Approaches to What Shamans Do (for Other Animists)*, in Schmidt, Bettina e Huskinson, Lucy (a cura di), *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, Continuum, London, pp. 14-34.

Hillman, James

2003 (1979), *Il sogno e il mondo infero*, trad. di Bottini, Adriana, Adelphi Edizioni, Milano.

Hunter, Jack

2015, “*Spirits Are the Problem*”: *Anthropology and Conceptualising Spiritual Beings*, in «Journal for the Study of Religious Experience», vol. 1 n°1, pp. 76-86.

Hytönen-Ng, Elina

2016, *The Role of Anthropological Literature in Contemporary Shamanic Practices*, in «Anthropological Journal of European Cultures», vol. 25 n° 1 (“Literature and Anthropology”, Berghahn Books, pp. 47-63.

Jakobsen, Merete Demant

1999, *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, Berghahn Books, New York.

Kowalewski, David

2012, *Reale o Immaginario? Verità e fantasia nei viaggi sciamanici*, in «Shamanic Practice», vol. 5 n° 2, trad. a cura di Associazione Culturale “Il Cerchio Sciamanico”.

2016, *The Shamanic Renaissance: What is Going On?*, in «Journal of Humanistic Psychology», vol. 59 n° 2, pp. 170-184.

2017, *Cosa non è lo sciamanesimo*, in «Sacred Hoop», n° 94, trad. a cura di Associazione Culturale “Il Cerchio Sciamanico”.

Lévi-Strauss, Claude

1949a, *Le sorcier et sa magie*, in «Les Temps Modernes», n° 41, Gallimard, pp. 3-24.

1949b, *L'efficacité symbolique*, in «Revue de l'Histoire des Religions», vol. 135 n° 1, Armand Colin, pp. 5-27.

1964 (1962), *Il totemismo oggi*, trad. di Montaldi, Danilo, Feltrinelli Editore, Milano.

Lindquist, Galina

2005, *Bringing the Soul Back to the Self. Soul Retrieval in Neo-Shamanism*, in Handelman, Don e Lindquist, Galina (a cura di), *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, Berghahn Books, New York, pp. 157-173.

Lombardi, Denise

2018, *Le voyage chamanique en tant qu'outil thérapeutique dans les pratiques néo-chamaniques en France et en Italie*, in Kessler-Bilthauer, Déborah e Evrard, Renaud (a cura di), *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. A quels soins se vouer?*, Éditions des archives contemporains, Paris, pp. 39-55.

Luhrmann, Tanya M., Nusbaum, Howard, and Thisted, Ronald

2010, *The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity*, in «American Anthropologist», vol. 112 n° 1, Wiley, pp. 66-78.

Mayer, Gerhard

2008, *The Figure of the Shaman as a Modern Myth: Some Reflections on the Attractiveness of Shamanism in Modern Societies*, in «The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies», vol. 10 n° 1, pp. 70-103.

Meadow, Mary Jo

1992, *Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung*, in «Journal of Religion and Health», vol. 31 n° 3, Springer, pp. 187-195.

Minois, Georges

1995, *Piccola storia dell'Inferno*, trad. di Muschitiello, Nicola, il Mulino, Bologna.

Myers, Lucas

1966, *A Technique of Ecstasy* (recensione), in «The Sewanee Review» vol. 74 n° 3, The Johns Hopkins University Press, pp. 717-722.

Noll, Richard

1985, *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism* (and Comments and Reply), in «Current Anthropology», vol. 26 n° 4, University of Chicago Press, pp. 443-461.

Pink, Sarah e Postill, John

2012, *Social Media Ethnography: the Digital Research in a Messy Web*, in «Media International Australia», n° 145, pp. 123-134.

Sargent Wood, Linda

2008, *Contact, Encounter, and Exchange at Esalen: a Window Onto Late Twentieth-Century American Spirituality*, in «Pacific Historical Review», vol. 77 n° 3, University of California Press, pp. 453-487.

Saunders, George R.

1993, “*Critical Ethnocentrism*” and the *Ethnology of Ernesto de Martino*, in «American Anthropologist» New Series, vol. 95 n° 4, Wiley, pp. 875-893.

Stuckrad, Kocku von

2002, *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 70 n° 4, Oxford University Press, pp. 771-799.

Stutley, Margaret

2003, *Shamanism. An Introduction*, Routledge, London.

Taussig, Michael

1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago Press, Chicago.

Taylor, Eugene e Piedilato, Janet

2002, *Shamanism and the American Psychotherapeutic Counter-Culture*, in «Journal of Ritual Studies», vol. 16 n° 2, pp. 129-140.

Tedeschi, Enrica

2017, *Omatakuyassi: la metànoia transculturale*, in «Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review», vol. 7 n° 1, pp. 365-403.

TePaske, Bradley A.

1997, *Eliade, Jung, and Shamanism*, in Sandner, Donald F. e Wong, Steven H. (a cura di), *The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology*, Taylor & Francis Ltd, Milton Park, pp. 19-28.

Townsend, Joan

2005, *Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism*, in «Anthropology of Consciousness», vol. 15 n° 1, Wiley, pp. 1-9.

Turner, Edith

1993, *The Reality of Spirits: a Tabooed or Permitted Field of Study?*, in «Anthropology of Consciousness», vol. 4 n° 1, Wiley, pp. 9-12.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014 (2009), *Cannibal Metaphysics. For a Post-Structural Anthropology*, trad. di Skafish, Peter, Univocal, Minneapolis.

2012, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Hau Masterclass Series, Manchester.

Walter, Mariko N. e Fridman, Eva J. N. (a cura di)

2004, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, ABC-CLIO, Santa Barbara.

Winzeler, Robert L.

2008, *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, AltaMira Press, Lanham, MD.

Znamenski, Andrei

2007, *The Beauty of the Primitive. Shamanism in the Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford.

Sitografia

Centro Studi per lo Sciamanesimo

<https://www.studisciamanici.it/> – consultato l'ultima volta in data 15/05/2021.

Foundation for Shamanic Studies

<https://www.shamanism.org/> – consultato l'ultima volta in data 15/05/2021.

Ringraziamenti

Ci tengo a ringraziare tutte le persone che hanno dato un contributo al lavoro presentato.

Grazie innanzitutto al Professor Stefano Beggiora e alla Professoressa Valentina Bonifacio, che hanno pazientemente guidato la ricerca e la successiva stesura dell'elaborato.

Grazie ai miei amici, che mi hanno sostenuto, incoraggiato e spronato lungo tutto il percorso universitario. In particolare, grazie a Selenia e Nicolò e alle loro famiglie, il cui aiuto è stato sostanziale e incredibilmente importante.

Grazie ovviamente a tutta la mia famiglia, che ha sopportato insieme a me le difficoltà di questa lunga esperienza e non mi ha mai fatto mancare il supporto di cui avevo bisogno, anche quando c'era molto altro a cui pensare.

Grazie infine a tutti coloro che, condividendo con me una parte della propria vita, grande o piccola che fosse, hanno reso possibile questa ricerca.