



# *Omatakuyassi:* la *metànoia* transculturale

di Enrica Tedeschi \*

## 1. Introduzione

Lo scenario socio-culturale delle società complesse, caratterizzato da molteplici conflitti interculturali, sembra reclamare con urgenza nuovi schemi di lettura e nuove chiavi interpretative di quella regione tanto potente quanto sconosciuta che è stata definita in molti modi: sistema delle rappresentazioni collettive (Durkheim 1898), se si vuole porre l'enfasi sulla loro coerenza; immaginario sociale (Moscovici 1991), se si vuole considerare il ruolo di *feedback* riconosciuto agli individui; *latency* (Parsons 1965), se si vuole riconoscere il ruolo dell'inconscio nelle simboliche che affiorano dal corpo sociale; sfera dell'immaginale (Simmel 1989), se si vuole mettere in risalto la zona liminale da cui gli individui attingono immagini archetipali, e che è contigua al sacro.

\* Ricercatrice confermata di sociologia generale presso l'Università degli Studi Roma Tre – Dipartimento di Scienze della Formazione. Contributo sottoposto a referaggio anonimo (*double blind peer review*).



Questo studio nasce dalla convinzione che l'efficacia delle scienze sociali, nel decrittare gli odierni conflitti interculturali, possa migliorare dirigendo l'interrogazione euristica verso alcuni fenomeni collettivi di rilevanza crescente, sia a livello nazionale che internazionale. Mi riferisco alla diffusione di esperienze spirituali e religiose, i cui protagonisti possono sperimentare inedite pratiche interculturali e acquisire abilità connesse al dialogo fra mondi diversi, tramite la costruzione di reti e flussi di tipo transculturale.

Queste forme di vissuto religioso-spirituale hanno acquisito visibilità al di fuori delle ortodossie monoteiste, e dei modelli religiosi istituzionali-convenzionali. Esse sono state variamente definite, a seconda del frame concettuale in cui sono state inquadrare dagli studiosi: *new age*, nuove religiosità, sette, nuovi movimenti religiosi, *mystical movements*, neosciamanesimo, sciamanesimo urbano, sciamanesimo di plastica<sup>1</sup>, neopaganesimo, *dark green golden age*<sup>2</sup>. Di fatto, qualsiasi pratica religiosa non convenzionale, emersa nel Novecento, è stata etichettata come "nuova" e classificata in un comune contenitore che ne ha appiattito le differenze. Casi di studio di tradizioni lontanissime fra loro, sia nello spazio che nel tempo, sono stati assimilati aumentando la confusione concettuale e rendendo ardui i tentativi di rendere intellegibili gli atteggiamenti e i comportamenti collettivi connotati dalla ricerca spirituale.

<sup>1</sup> Su questa definizione dispregiativa si veda il dibattito italiano fra Flavia Busatta ([www.kelebekler.com](http://www.kelebekler.com), già apparso su <http://www.hakomagazine.net>) e Quartilla Eleuteria Pagano ([www.kelebekler.com](http://www.kelebekler.com)).

<sup>2</sup> Sulla *dark green golden age*, termine poco noto in Europa, si veda la nota n.4.



Con un'efficace metafora, il "campo" in cui riti e miti extra-istituzionali si cimentano è stato chiamato anche «nebulosa mistico-esoterica» (Champion 1994), una definizione che sottolinea la grande eterogeneità che caratterizza gruppi e movimenti, e che riscontriamo sia nelle simboliche che negli schemi rituali adottati dai praticanti. Inoltre, questa rappresentazione di parte della religiosità contemporanea descrive l'attuale difficoltà delle scienze sociali quando tentano di catturare la ratio del fenomeno, più che la vaghezza o porosità del fenomeno stesso. Nebulosi appaiono, infatti, più gli strumenti euristici a disposizione del ricercatore, che gli etno-metodi, le interazioni simboliche e le condotte di vita dei soggetti osservati. Le dinamiche intercorrenti fra le diverse prospettive del campo religioso lo hanno reso quasi impenetrabile allo sguardo dello scienziato sociale. Per di più, la radicalizzazione dello "scontro di civiltà", inscenato da forze secolarizzate e politicizzate più che religiose, ha contribuito a marginalizzare la cosiddetta "nebulosa" esoterica avvolgendola in un alone semantico di extra-istituzionalità al limite della devianza.

Ritengo che la varietà delle etichette rifletta la sostanziale confusione teorica<sup>3</sup> che regna in questo settore di ricerca, il quale si colloca in una regione imprecisata fra la sociologia delle religioni e l'antropologia, ma meriterebbe una maggiore centralità nella sociologia generale e nella so-

<sup>3</sup> Confusi e contraddittori sono i concetti di "oriente" e "occidente" che mutano nel corso del tempo e delle vicissitudini, e escludono-includono a seconda della necessità oggetti e contenuti culturali, elementi identitari e confini geografici. Cos'è infatti "oriente" se possiamo includervi anche i nativi americani e cosa è "occidente" quando parliamo di Dioniso o di Orfeo?



ciologia della comunicazione (Pace 2008) per sfruttare le potenzialità euristiche e la funzione esplicativa tipica del fenomeno religioso, in qualità di archetipo del “fatto sociale” in sé.

Una migliore comprensione<sup>4</sup> delle esperienze religiose, diffuse massivamente dall’inizio di questo secolo, farebbe acquisire alle scienze sociali una maggiore potenza esplicativa sulle dinamiche interculturali in atto nel secolo della trans-nazionalizzazione e della molteplicità dei flussi simbolici (Appadurai 1996; Nederveen Pieterse 2003).

<sup>4</sup> Questo percorso è tutt’altro che semplice, anche perché lo sfondo teorico che sembra condizionare la scena della ricerca sociale su questi temi sensibili è inquinato da assunti di matrice ideologica, come la “nuova età assiale”, che sono probabilmente all’origine della nebulosità di cui sopra e delle politiche dell’etichettamento superficiale di molte pratiche religiose e spirituali contemporanee. Karl Jaspers aprì la questione a metà del secolo scorso, alimentando quella che Iain Provan definisce “leggenda dell’età assiale”. Questa consisterebbe in una fase storica molto ampia (dall’800 al 200 a.C.), caratterizzata da un radicale riordinamento valoriale, attraverso le tre tappe tipiche dei riti di passaggio individuate da Victor Turner: destrutturazione - crisi - ristrutturazione. Il corollario di questa leggenda, secondo Iain Provan, è la credenza nell’avvento di una “seconda età assiale”, un nuovo ordinamento etico di portata globale, al quale si contrapporrebbero le forze del caos, incarnate dalla galassia dei movimenti neo-religiosi contemporanei, da alcuni studiosi inseriti nella categoria della *dark green golden age* (Taylor 2010).

Nei suoi due libri dedicati al tema (2013; 2014) Iain Provan decostruisce le tre “leggende” dei nostri tempi, che definisce come miti *persuasivi*, dando al termine “mito” il significato moderno e popolare di “credenza infondata e falsa” (2013, 2).

L’Axial Age, la New Axial Age e la Dark Green Golden Age sono connessi da un filo rosso che li collega per emanazione o per contrasto. Dal mito dell’Axial Age deriverebbe quello della New Axial Age, al punto che il primo sembra essere stato concepito proprio per sostenere il secondo. Il terzo mito, quello della Dark Green Golden Age, sarebbe invece in opposizione ai primi due ma, proprio per questo, li presuppone e li legittima entrambi.



Questo saggio si propone di portare maggiore chiarezza su uno specifico oggetto di indagine, che occupa una porzione definita della galassia, o nebulosa, mistico-esoterica: quello delle aggregazioni e/o reti che si richiamano allo sciamanismo. Queste ultime, che non si identificano con le altre forme di spiritualità eterodossa, sono un fenomeno in crescita, in Italia come in altri paesi occidentali. Portare su questa porzione della “nebulosa” lo sguardo attento della sociologia consentirà di fare luce sulle molteplici vie della ricerca del sacro nella società contemporanea.

## 2. Omatakuyasi<sup>5</sup>: il ritorno dello sciamanismo<sup>6</sup>

Una grossa fetta delle pratiche spirituali non convenzionali può essere aggregata sotto il termine “sciamanismo”, che ha il vantaggio di essere un *in vivo code*<sup>7</sup>: non una definizione degli accademici ma un’auto-

<sup>5</sup> Il vocabolo – in lingua *nāhuatl*, che appartiene al ceppo uto-atzeco – significa «siamo tutti uno», alludendo all’unità di fondo dell’umanità e alla radice comune, sul piano spirituale, oltre che genetico. Questa sembra essere la credenza comune a tutte le forme di sciamanismo, oltre che la filosofia più diffusa fra i praticanti occidentali e non.

<sup>6</sup> Il termine «sciamanismo», in questo saggio, è stato preferito a «sciamanesimo», perché è un *in vivo code*, ossia una preferenza lessicale che circola nell’ambiente dello sciamanismo italiano. Il termine è emerso nelle interviste che sto raccogliendo sul campo dal 2014. Secondo alcuni intervistati, il suffisso -ismo (più antico di -esimo) è da preferire, per evitare quell’effetto di alone semantico associato alle religioni istituzionali (come in cristian-esimo).

<sup>7</sup> Gli *in vivo codes* sono una componente strategica dei mattoni concettuali con cui una metodologia basata sulla *grounded theory* (Glaser e Strauss 1967) costruisce dal basso, cioè dai dati raccolti sul campo, segmenti di teoria.



definizione dei praticanti. Lo sciamanismo dovrebbe catturare l'attenzione della sociologia per almeno due ragioni:

- è attualmente, con ogni probabilità<sup>8</sup>, la sezione più affollata di tutta la “nebulosa mistico-esoterica”, tanto da cominciare ad assomigliare ad un fenomeno “di massa”;
- ha generato una densa attività di ricerca accademica ed extra-accademica, di attività editoriali collegate all'industria culturale e, persino, di attenzione politica<sup>9</sup>.

Alla fine degli anni Sessanta, quando il fenomeno era emergente e non ancora consolidato, Peter Berger (1969) aveva definito “*cognitive minorities*” gli individui e i gruppi dediti a pratiche religiose non istituzionali. La definizione è ancora corretta, anche se il numero delle persone coinvolte è in rapida crescita, ma non è più sufficiente per una comprensione accurata dell'occorrenza sociale.

Negli Usa, le minoranze cognitive sono particolarmente visibili e questo spiega perché gli studiosi americani, a differenza degli europei,

<sup>8</sup> Non esistono purtroppo dati certi sulle pratiche religiose extra-istituzionali, neppure negli Usa, in cui il fenomeno è stato registrato a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso (mentre in Europa è stato rilevato solo a partire dal 2000, e in Italia è ancora più recente). Tuttavia, per quel che attiene alla situazione americana, possiamo utilizzare come indicatori sociologici della diffusione dello sciamanismo: i resoconti scientifici delle etnografie e delle auto-etnografie della ricerca sul campo, la produzione accademica sotto forma di saggi, articoli, monografie dedicate al fenomeno, l'esistenza di un mercato editoriale dedicato (editori specializzati, riviste specializzate) e, non ultima, la densità dell'argomento sui *social media*.

<sup>9</sup> Si veda la conferenza tenuta dall' UNESCO a Seul in Corea (1998), in cui lo sciamanismo è stato definito patrimonio culturale dell'umanità.



hanno prodotto analisi articolate, tentativi di classificazione, schemi interpretativi. Attingeremo a questo materiale, considerandolo dal punto di vista sociologico, tenendo conto che le discipline che più si sono spese sul campo sono quelle etno-antropologiche.

### **3. Neo-shamanism e core-shamanism**

Una buona parte degli antropologi che hanno studiato la *modern shamanic spirituality* distingue fra due filoni principali, affini ma anche diversi per molti aspetti: il *neo-shamanism* e il *core-shamanism*.

Entrambi gli approcci si fondano sulla credenza nella realtà non ordinaria, e sull'antichissima visione cosmogonica del mondo imperniata sull'*axis mundi* che, agevolando il collegamento fra la terra e il cielo, istituisce i tre mondi in cui si articola l'universo sciamanico: mondo di sotto, mondo di mezzo, mondo di sopra. Il praticante si avventura in questa realtà tripartita, grazie alla "cavalcatura" del tamburo<sup>10</sup>, per contattare gli "spiriti", gli "ancestors" e altre forze invisibili e potenti che popolano la dimensione extra-ordinaria. *Neo* e *core-shamanism* condividono l'esigenza di ottenere l'aiuto degli spiriti per la cura delle malattie – psichiche e fisiche – per il mantenimento della salute e il *problem solving*, anche minuto, delle difficoltà che la vita quotidiana costantemente pone all'individuo.

Alcune peculiarità differenziano profondamente lo sciamanismo occidentale dai modelli etnici da cui attinge il *know how*. Le culture tribali

<sup>10</sup> Raffigurati nei quadri di Kandinskij.



pongono grande attenzione sia alla selezione degli sciamani che alle relazioni inter-comunitarie che scandiscono, regolano e controllano nei dettagli la vita individuale. Al contrario, l'adattamento dello sciamanismo al modo di vita occidentale, non può prescindere da una forte democratizzazione e individualizzazione delle pratiche. La rigorosa selezione degli sciamani nativi – tramite forme di iniziazione caratterizzate da forti disagi psichici e fisici – viene sostituita da percorsi aperti a tutti<sup>11</sup>. Viene, inoltre, dato per scontato che le rigidità della vita comunitaria tipiche delle culture tradizionali non siano compatibili con lo stile di vita occidentale.

Tante affinità non escludono differenze sostanziali anche fra i due modelli di sciamanismo “moderno”: riguardo la teodicea del male, la frequenza e l'importanza dei viaggi sciamanici, la compatibilità con altre tradizioni, la definizione del sottile equilibrio fra immanenza e trascendenza.

La ricerca del *neo-shamanism* può sembrare più panteistica e più interiorizzata di quella del *core-shamanism*, che mantiene un contatto più stretto con le tradizioni native, e conserva una visione meno metaforica della realtà non ordinaria (gli spiriti sono entità esterne, trascendenti, da coltivare come alleati, non allegorie di principi e qualità interiori).

Altre differenze sono implicite nelle tipologie elaborate dagli studiosi per mettere ordine fra i diversi stili adottati dai praticanti. Il parametro principale, in base al quale sono codificati i comportamenti degli aspiranti sciamani, coincide col bisogno di fondo che motiva la loro ricerca, e

<sup>11</sup> Molti neofiti abbandonano subito l'esperienza, altri la approfondiscono fino a un certo punto, solo pochi intraprendono un percorso completo. Questi ultimi, spesso, divengono a loro volta conduttori e docenti dei seminari.





che dà senso all'obiettivo di lungo periodo che eventualmente si pongono.

I *followers* (Brunton 2014), detti anche *wannabees* (Townsend 2006) seguono una specifica forma indigena o pseudo-indigena di sciamanismo. Attingono anche a culture *new age* o al neo-paganesimo, creando originali miscele di diverse scuole. Si tratta in genere di persone deluse dalle religioni istituzionali, dalla spiritualità convenzionale, e che si avvicinano ad altre tradizioni per soddisfare il bisogno di spiritualità, inteso più come crescita e benessere personale che come trascendenza. Spesso imitano i nativi nello stile di vita e nell'abbigliamento. Tipicamente, romanticizzano la nuova identità spirituale, enfatizzando i lati positivi della cultura nativa e ignorando quelli negativi. Possono aderire a una comunità con cui identificarsi e, in questo caso, accettano la eventuale presenza di un *leader* carismatico. Hanno bisogno di soddisfare il senso di appartenenza a qualcosa di più ampio della dimensione individuale.

I *pioneers* (Brunton 2014) praticano forme rivisitate o reinventate di sciamanismo. La rivisitazione può consistere in un intervento consapevole sul complesso mitico-rituale nativo, che viene riletto e adattato alla mentalità e allo stile di vita occidentali. Non aderiscono a comunità strutturate, salvo quelle virtuali, e prediligono una comunicazione reticolare basata sull'auto-formazione. Gli *eclectics* sono attratti dai modelli spirituali delle tradizioni native, che combinano in arditi bricolage rituali. Queste forme sincretiche possono includere oggetti culturali provenienti da fonti non native, oppure non sciamaniche. Gli *eclectics* coltivano una filosofia spirituale centrata sul tema della Madre Terra e sulle problematiche ecologiche. Spesso, idealizzano le civiltà del passato, con un immaginario che richiama il mito del buon selvaggio.



Questo quadro simbolico può favorire la tendenza a leggere lo scenario contemporaneo in termini apocalittici, di evoluzione dell'umanità attraverso un passaggio cruciale che preluderebbe a un'era di pace e condivisione, caratterizzata dall'equilibrio universale. Una parte degli *eclectics* è stata definita *modernists* (Townsend 2006), perché utilizza il *bricolage* delle tradizioni in un contesto ideale puramente laico, di *wellness* psico-fisico, senza alcuna aspirazione religiosa o spirituale.

Infine, gli studiosi segnalano un tipo di approccio allo sciamanismo che chiama in causa il ruolo degli accademici e della ricerca scientifica nella "questione sciamanica" (Glass-Coffin e Kiiskeentum 2012). I *conservatives* (Brunton 2014) o *traditionalists* (Townsend 2006) prediligono un modello elaborato da un noto accademico, Michael Harner, dopo una vita di ricerche etnografiche di alto livello compiute in tutto il mondo. Nel *core-shamanism*, la ridefinizione dello schema sciamanico in funzione occidentale è avvenuta in modo rigorosamente scientifico, selezionando forme mitico-rituali comuni a tutte le tradizioni, ed eliminando dall'offerta credenze e liturgie etniche, peculiari a culture specifiche. La selezione operata da Harner si pone nell'alveo culturale aperto dalla famosa ricerca di Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), che ha rivoluzionato la metodologia antropologica in questo campo di studi.

Nel 1980, una data spartiacque, Michael Harner, nato nel 1929, pubblica *The Way of the Shaman*, pubblicizzando la sua proposta di salvaguardia e conservazione dello sciamanismo come bene culturale dell'umanità, tramite la formula del *core-shamanism*: un distillato di pratiche sciamaniche comuni a tutte le tradizioni, epurate dai riferimenti specifici alle culture etniche. Nel 1985, Harner fonda la Foundation for Shamanic Studies, un'accademia che promuove tanto la ricerca etnogra-



fica quanto la diffusione delle conoscenze accumulate, animata da uno spirito che potremmo definire trans-culturale e trans-nazionale.

La caratteristica distintiva di questa operazione culturale consiste nella compatibilità dello sciamanismo con le altre culture e tradizioni, grazie alla definizione di Harner che lo descrive come un *metodo* spirituale di risoluzione dei problemi della vita quotidiana, a favore degli individui e della loro comunità. Secondo questa visione, il set di strumenti di lavoro dello sciamano funziona con qualsiasi regime ideologico-religioso: non occorre credere in uno specifico pantheon di divinità perché le pratiche abbiano l'effetto terapeutico atteso. Questo *corpus* di conoscenze e tecniche non compete con altri sistemi di credenze, ma convive con altre forme di religiosità e spiritualità senza confliggere<sup>12</sup>.

Infine, non è possibile ignorare la figura di uno scrittore-studioso atipico, proveniente da ambienti accademici, ma che con la comunità scientifica ha avuto un rapporto contraddittorio. Carlos Castaneda, nato in Perù in una data che non è mai stata definita in modo certo ma che si colloca fra il 1925 e il 1935, diviene cittadino americano alla fine degli anni Cinquanta, all'inizio degli anni Settanta consegue una laurea e un dottorato presso l'Università della California. La sua etnografia si trasforma presto in ricerca personale e storia di iniziazione, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way*

<sup>12</sup> Se ne può dedurre che lo sciamanismo emergente in occidente può convivere anche con la tradizione laica e che probabilmente questo è un motivo del suo successo. Questa lettura appare confortata dalla diffusione dello sciamanismo in ambienti e professioni di benessere e cura, e anche di ricerca e terapia psicoanalitica e psicologica, come dimostra l'interessante scuola di pensiero che partendo da Carl Gustav Jung, passando per James Hillman, arriva fino a Selene Calloni Williams, che dirige un'accreditata scuola di sciamanismo in Svizzera.



*of Knowledge* (1968), è un romanzo più che una ricerca strutturata e, di conseguenza, come i successivi 11 libri, non convinse mai il consesso accademico. Convinse, invece, il vastissimo pubblico nazionale e internazionale che aderì alla sua visione del mondo. Sia per iniziativa di Castaneda, sia per meccanismi sociali endogeni, la vicenda di Castaneda è all'origine della nascita di movimenti, gruppi, esperienze di tipo sciamanico, generalmente ascritte alla categoria del neo-sciamanismo.

L'influenza di Castaneda e della figura mitica di Don Juan hanno rappresentato un evento dell'immaginario collettivo occidentale che va molto oltre il percorso umano dello scrittore, avendo coinvolto forse milioni di persone in tutto il mondo. Castaneda ha segnato un'epoca e ha inciso sulla sensibilità religiosa occidentale in un modo molto più ampio, radicale, profondo della codificazione successiva dei suoi insegnamenti ad opera di scuole e discepoli di vario tipo.

Si può affermare che Castaneda e Harner – che si conoscevano ed ebbero diversi scambi di idee, come racconta Harner in *The Way of Shaman* – rappresentano oggi due riferimenti (non antagonisti ma abbastanza polarizzanti) per tutti coloro che si interessano allo sciamanismo e lo praticano. Le loro esperienze, i loro scritti e la loro capacità attrattiva negli ambienti sensibili alla spiritualità sciamanica hanno prodotto, pur nelle differenze di metodo e di visione, due movimenti culturali, dai confini osmotici e porosi, ma ben definiti. La proposta di Harner, incarnata nella ricerca etnografica, attrae coloro che sono propensi a cogliere l'essenza mitico-rituale comune a tutte le forme sciamaniche. Al contrario, le esperienze di Castaneda, cresciute intorno al nucleo della tradizione maya-tolteca, sono confluite in una sua personale visione e proposta, la *tensegrità*, che molti nel mondo oggi seguono con attenzione.



I casi di Harner e di Castaneda aprono un capitolo che qui è impossibile trattare perché troppo ampio: non è raro che il rapporto fra l'antropologo e l'oggetto della sua ricerca si trasformi radicalmente<sup>13</sup>, invertendo le parti. Un archetipo di questa situazione è narrata nel libro di

<sup>13</sup> Un'intervista raccolta sul campo conferma questa tendenza. Dice Lorenza M., 68 anni, docente FSS: «Per me l'incontro con lo sciamanismo è coinciso con la possibilità di ritornare all'università e realizzare il mio sogno di diventare antropologa. Nel giugno del 1980, durante un soggiorno a New York, scoprii che Michael Harner, del quale conoscevo alcune pubblicazioni, insegnava antropologia in una piccola università privata. Non ebbi alcun dubbio sulla strada da prendere. Quell'incontro, non del tutto fortuito, diede una svolta decisiva e una nuova direzione alla mia vita. All'inizio pensavo che si trattasse soltanto della logica convergenza dei miei studi precedenti in Italia e delle esperienze (sciamaniche) che avevo fatto in Messico qualche mese prima. Col tempo capii che le nostre scelte non dipendono solo da noi, ma anche dai 'piani' che gli spiriti hanno in mente per noi affinché possiamo realizzare al meglio il nostro destino.

Nel corso dei miei studi in antropologia, ho partecipato ad alcuni *workshop* di *core-sciamanismo* condotti da Harner (al di fuori dall'università) e, per molti anni, ho partecipato agli incontri di un cerchio di tamburo che si riuniva periodicamente a Brooklyn. A quel tempo gli studi antropologici avevano la priorità e lo sciamanismo rappresentava soprattutto una pratica spirituale personale, ma per me quegli incontri erano sempre il momento più atteso della settimana. Dopo aver conseguito il mio Ph.D. nel 1990, ho inutilmente cercato lavoro con le organizzazioni internazionali, prima negli Stati Uniti e poi in Italia. Per anni mi ero preparata per lavorare come antropologa nei programmi di medicina di comunità in America Latina, ma a causa di vari fattori questa possibilità non esisteva in quel momento. Per quanto cercassi, tutte le porte si chiudevano, una dopo l'altra. Tutto è cambiato nel 1997, quando Michael Harner mi ha incaricata di insegnare in Italia per la sua Foundation for Shamanic Studies (nel frattempo avevo tradotto in italiano il suo libro, *La via dello sciamano*).

Quindi, sì, l'incontro con il *core shamanism* ha cambiato profondamente la mia vita. Mi ha portata a realizzare delle cose che non avrei mai immaginato anni prima, e mi ha resa più consapevole dell'intreccio sottile tra le nostre decisioni e l'intervento degli spiriti per condurci lungo un sentiero spirituale».



Marcel Griaule *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli* (1948), in cui l'antropologo francese, studiando la cultura dei Dogon, entra in un rapporto iniziatico col suo informatore, Ogotemméli, e ne diventa un discepolo. Questo quadro etnografico è interessante, oltre che dal punto di vista degli individui coinvolti, dal punto di vista delle culture a confronto. La cultura accademica, quintessenza di quella occidentale, in determinate condizioni entra in una relazione di complicità con le culture studiate. Parafrasando il titolo di Kurt H. Wolff, *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today*, potremmo affermare che la scienza occidentale, disposta ad arrendersi pur di poter catturare l'oggetto della conoscenza, talvolta ne viene catturata.

Lo sforzo tipologico degli studiosi, e il loro tentativo di portare ordine nella nebulosa mistico-esoterica, è importante e fornisce molti spunti di grande interesse. Tuttavia, volendo esplorare il territorio sciamanico in Europa, e in particolare in Italia, ritengo più utile partire da una prima classificazione sociologica di base fra *gruppi strutturati* e *reti fluide* (Townsend 2006).

I primi sono aggregazioni comunitarie, i cui confini sono ben definiti da un preciso sistema dottrinale. Al loro interno emerge fatalmente una *leadership* in grado di garantire una relativa porosità di detti confini, e capace di attrarre soggetti desiderosi di essere eterodiretti, o semplicemente guidati nelle esperienze fruibili entro il recinto comunitario. In queste formazioni tende a prevalere, utilizzando una categoria weberiana, il carisma d'ufficio. Si tratta di forme organizzative più tradizionali, che tendono a riproporre una formula di religiosità consolidata nella storia delle religioni, anche se con contenuti "reinventati" o nuovi.



Le reti, più innovative, riflettono (o, persino, anticipano) le tipiche configurazioni contemporanee della comunicazione, dominate dalla mobilità di persone, simboli e oggetti culturali (Appadurai 1996). La partecipazione degli individui si misura in flussi, intercettando i transiti piuttosto che le permanenze. Il coinvolgimento dei soggetti è intermittente, provvisorio, e sperimenta una certa continuità solo nella dimensione virtuale. L'impatto del carisma è fluido, disimpegnato, perché ogni rete tende a sciogliersi per formare altre reti, in una costante mutazione. Come in ogni rete, ci sono dei nodi, punti d'incontro ed elaborazione delle esperienze, che sono anche s-nodi, luoghi di scambio, ridefinizione, inversione di marcia. I nodi – eventi di aggregazione momentanea – sono la chiave per comprendere il percorso del praticante, che si costruisce progressivamente attraverso una catena di seminari della durata tipica di quarantott'ore, che possono essere o non essere collegati dal punto di vista dei contenuti e della conduzione e che, di solito, non prevedono una rigorosa propedeuticità, anche perché organizzati nell'ambito di approcci, scuole di pensiero, metodologie diverse e non necessariamente compatibili. I seminari sono indipendenti l'uno dall'altro, i soggetti interessati sono liberi di costruire il proprio itinerario di conoscenza e autoformazione in modo del tutto autonomo.

La congruenza fra le diverse offerte seminariali è faccenda che riguarda esclusivamente il singolo fruitore, che di volta in volta aggiunge un frammento di esperienza-conoscenza al suo personale *bricolage* spirituale. In un contesto del genere è praticamente impossibile che vengano generati *leader* in grado di consolidare la loro influenza per più di quarantott'ore, anche se un conduttore di seminari si costruisce nel tempo una reputazione, che coltiva rendendo i suoi seminari sempre più ap-



passionanti. Tuttavia, una forma di influenza così episodica e fragile non permette la cristallizzazione di nessuna *leadership*.

Non è un caso dunque se la categoria con la quale molti studiosi hanno descritto tali pratiche è *l'individualismo*, termine tecnico che non esprime un giudizio di valore ma che registra solamente un tipo di comportamento già ben identificato dalla sociologia: Troeltsch (1931) predisse l'avvento di movimenti spirituali sincretici, animati da una classe media colta, in cui sarebbero stati i singoli a costruire autonomi percorsi formativi.

Secondo la maggior parte degli studiosi, lo sciamanismo contemporaneo di matrice occidentale (*modern shamanic spirituality*) – nel senso che si riferisce ai contenuti dello sciamanismo storico, tradizionale ed etnico, ma non si identifica totalmente con esso – va collocato prevalentemente in questo modello culturale, connotato da una fruizione “individualista” delle pratiche e dalla ri-costruzione delle conoscenze in percorsi personali.

Queste considerazioni chiariscono anche il significato di *keyword* come «risveglio» o «ritorno», che gli antropologi associano alle neopratiche sciamaniche osservabili sul campo (Noel 1997; Bahnish 2001). Le ricerche etnografiche, infatti, mettono in luce la dimensione della reinvenzione e del recupero dei saperi e dei poteri delle antiche culture<sup>14</sup>, rivisitate in funzione della mentalità e degli stili di vita occidentali.

<sup>14</sup> Lo sciamanismo etnico viene attualmente definito più che altro *urban shamanism*, poiché rappresenta una forma di sopravvivenza delle tradizioni native, che inevitabilmente oggi vengono praticate in regioni urbanizzate.





#### 4 .Le culture sciamaniche in Italia: una ricerca

##### I.

Le pratiche sciamaniche hanno iniziato a diffondersi negli Usa e in Canada nelle ultime due decadi del secolo scorso. Successivamente, sono stati interessati altri paesi, fra i quali l’Australia, la Germania, la Francia, la Svizzera, l’Inghilterra, la Norvegia. Da circa quindici anni, l’offerta di sciamanismo, anche in Italia, è cresciuta e ha raggiunto una discreta visibilità sociale, segnalata da un certo “movimento” nella letteratura specialistica e sul piano dell’attenzione mediatica ed editoriale.

È recente la pubblicazione di un lavoro che offre una testimonianza significativa degli spazi che il fenomeno sciamanico comincia a conquistarsi nell’immaginario collettivo. La ricerca, di impianto storico-religioso, curata da Luca Arcari e Alessandro Saggiaro si intitola: *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*. Si tratta di un libro documentato e approfondito, che adotta un approccio multidisciplinare, rileggendo mitologie antiche e classici come Eliade, de Martino e Lévi-Strauss alla luce di una epistemologia contemporanea.

Il Centro studi sulle nuove religioni (Cesnur) dedica attenzione al fenomeno, raccogliendo informazioni su alcuni gruppi e movimenti, senza fare distinzioni fra *neo-shamanism* e *core-shamanism*. Le schede analitiche collocano una grande varietà di esperienze nella “corrente neosciamanica”, alle cui origini viene posta la vicenda letteraria e aggregativa di Carlos Castaneda. I gruppi che praticano lo sciamanismo in Italia sono considerati nella stessa categoria della neo-stregoneria e del neopaganesimo. L’Enciclopedia delle religioni in Italia (Introvigne e Zocca-



telli 2013) esplora dettagliatamente le religioni istituzionali o storiche, nella loro varietà e complessità, soprattutto quando hanno una antica tradizione sul nostro territorio, oppure quando sono parte integrante del bagaglio religioso che i migranti portano con sé. Mostra, però, una certa reticenza o imbarazzo nel prendere in considerazione tradizioni come la Wicca o le diverse scuole sciamaniche, nella misura in cui queste sono intercettate da una platea italiana come alternative all'offerta della chiesa cattolica.

Quelli citati sono indicatori di un'attenzione che va crescendo, ma che ancora non ha prodotto indagini scientifiche, etnografie sul campo, raccolta capillare di dati quantitativi e/o qualitativi.

La ricerca etnografica che conduco nell'ambito del Dipartimento di Scienze della formazione di Roma Tre, non è ancora conclusa, ma sono già in grado di fornire alcuni dati e alcuni spunti per una riflessione sociologica<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Ho iniziato a fare osservazione sul campo nel 2014, adottando la tecnica dello *shadowing* (Tedeschi 2011). A un ritmo di un seminario ogni tre mesi, ho partecipato a 12 seminari e numerosi "cerchi sciamanici" in varie località italiane. Ho interagito con circa 250 persone, tra i 25 e i 70 anni, in prevalenza donne, con una presenza maschile che si aggira intorno all'1%. Come nelle ricerche compiute nei paesi anglofoni, anche in Italia il *target* individuato è quello di una classe media acculturata e *well educated*. Ho tenuto colloqui informali, i cui resoconti ho registrato nelle *fieldnotes* e nel diario di campo. Inoltre, ho raccolto 12 interviste di profondità (*life stories*) con testimoni privilegiati. Sui testi raccolti sto ancora lavorando tramite il software NVivo, con la tecnica della *grounded theory*, particolarmente utile per lo studio dei processi culturali.

Nella raccolta della maggior parte delle interviste, è stata determinante la collaborazione della dr.ssa Lorenza Menegoni, antropologa professionista e docente della Foundation for Shamanic Studies. Nel campo della spiritualità sciamanica – come del resto nel campo religioso in genere – la presenza femminile supera di gran lunga quella ma-



Ho inquadrato lo sciamanismo come un sistema di pratiche e credenze, ma anche come una forma di comunicazione (Pace 2008) che si confronta, da un lato, con il pensiero laico, dall'altro, con le religioni convenzionali. Nel corso dell'osservazione sul campo, ho dato massima attenzione ai *vissuti spirituali* degli attori sociali. Ho elaborato questa categoria di analisi perché efficace, come dimostrano sia gli studi sulla *lived religion* di Robert Orsi<sup>16</sup> e David D. Hall<sup>17</sup> sia quelli sulla *lived experience*

schile. La testimonianza di Alessandra Comneno (scrittrice, fondatrice dell'Associazione culturale Chakaruna, *counselor* ed esperta in molte discipline di auto-conoscenza e di aiuto), mostra aspetti rilevanti di questa realtà. «Per ricevere gli insegnamenti che mi offrivano con saggezza e semplicità le Donne Medicina dei popoli nativi dell'America Latina che ho eletto come educatrici, ho dovuto aprire il cuore e ascoltare, con innocenza e stupore, il messaggio tramandato di bocca in bocca, di generazione in generazione, quello che le antenate chiamano *l'eredità che ha radici* e che, come una freccia, arriva diretta all'anima. [...] In tutte le antiche tradizioni, come nello sciamanesimo, la qualità femminile è considerata selvaggia o non addomesticabile, indomabile, sensuale, magica ma soprattutto pericolosa e misteriosa. L'energia empatica che la donna è in grado di sviluppare con le forze della Madre Terra, il suo appartenere a una ciclicità naturale che segue il ritmo della Luna e delle maree, rivela le innate qualità che incarna. Lei è infinita capacità creativa e trasformativa, potere innato generativo, è connessione totale con lo spirito di tutte le cose, è forza indescrivibile che le permette di superare cambi repentini, ostacoli, traumi e avversità. Potremmo definire una donna, per il suo legame con l'intero creato e per la sua predisposizione a rigenerarsi in esso, un frammento puro, in veste umana, della Natura viva che la circonda» (Comneno 2015, 11-13).

<sup>16</sup> Robert Orsi (2003) usa il termine *lived religion* con l'intento di includere nell'osservazione sociologica il lavoro compiuto dagli stessi attori sociali come interpreti e narratori delle loro esperienze. Si tratta d'una tecnica di *storytelling*, che si fonda sulla raccolta di narrazioni e storie, oltre che sull'osservazione dei comportamenti e delle azioni sociali.

<sup>17</sup> David D. Hall (1997) definisce la *lived religion* come radicata nell'osservazione sociologica, ossia nello studio del contesto e dei contenuti generati dalle pratiche religiose, e dal flusso di pensieri correlati che si manifestano nella vita quotidiana.



di van Manen (1997)<sup>18</sup>. Il concetto di vissuto spirituale si riferisce ai mondi vitali sperimentati nel quotidiano e permette di ricostruire il *set* di significati che i soggetti traggono dalle esperienze personali e intersoggettive. Il concetto consente di bypassare le opposizioni istituzione/movimento e chiesa/setta, concentrando l'osservazione scientifica sui percorsi concreti e sulle pratiche collettive.

Quanto alla scelta di definizioni e classificazioni, ho scelto di utilizzare le auto-definizioni degli attori sociali che la *grounded theory* tratta come *in vivo codes*. Questa tecnica è particolarmente utile nella ricostruzione dei processi sociali e delle sequenze nelle quali si articola una determinata attività. Il processo che emerge dai dati è quello di un progressivo mutamento di coscienza negli individui che si avvicinano al mondo della spiritualità sciamanica. Tecnicamente, si tratta di una vera e propria *metànoia*<sup>19</sup>, caratterizzata dalla destrutturazione della configurazione precedente della coscienza, della transizione verso una visione alternativa della posizione dell'uomo nell'universo e, infine, dalla ristrutturazione del campo coscienziale (Tart 1969; Turner 1969) in un nuovo ordine etico e cosmologico.

<sup>18</sup> Il concetto di *lived experience* di van Manen (1997) è collegata alla categoria di mondo vitale. Di tradizione fenomenologica (Husserl), esso è il mondo della quotidianità, che lo studioso può intercettare prima di concettualizzarlo, basandosi sulla propria esperienza personale e sul proprio personale vissuto. Van Manen articola il concetto in tre sub-categorie più operative: *lived body*, *lived time*, *lived space*, *lived human relations*.

<sup>19</sup> Il vocabolo *metànoia* (μετάνοια) indica un mutamento del pensiero, un atto interiore, ma anche il gesto esteriore, reverenziale verso l'immagine sacra. Il mutamento di pensiero e d'intenti riguarda, quindi, la devozione e l'atteggiamento nei riguardi del sacro.



Il principale ostacolo, tuttora insuperato, consiste nell'impossibilità di quantificare il fenomeno, come del resto accade anche negli Usa e negli altri paesi coinvolti<sup>20</sup>. Possiamo, però, prendere atto che la percezione degli intervistati, dei testimoni e degli osservatori è che l'offerta sciamanica vada progressivamente crescendo e che, nel complesso, migliaia di persone siano coinvolte, sia pure in modo intermittente e sporadico.

Nel corso della ricerca, ho potuto verificare che non ci sono rigidi steccati fra le varie tradizioni<sup>21</sup>. Esiste infatti un fitto dialogo interculturale tra i diversi soggetti che propongono esperienze religiose, ed esiste un "popolo" interessato a fruirne con modalità più spesso inclusive che esclusive. Grazie a questa circolarità, che caratterizza l'attuale scenario del sacro in Italia, ho potuto intercettare persone che si avvicinano a una varietà di tradizioni, pur avendone scelta una specifica, come percorso principale e progetto di vita, al quale affiancano approfondimenti e arricchimenti disponibili in altre tradizioni.

Nella diversità delle credenze e dei metodi, ho notato una condivisione di fondo su alcuni punti:

<sup>20</sup> Nei paesi anglofoni o non intensamente cattolici, esiste una maggiore disponibilità di dati, riferiti però a realtà molto più strutturate delle reti sciamaniche, come per esempio le congreghe Wicca, che sono in grado di quantificare i loro *adepti*.

<sup>21</sup> La maggior parte dei seminari che ho potuto seguire sono stati organizzati: dalla Foundation for Shamanic Studies (docente: Lorenza Menegoni) e dall'Associazione culturale Chakaruna (diretta da Alessandra Comneno). Oltre a questi due filoni principali, ho partecipato a seminari o "cerchi" tenuti da: Luigi Jannarone, Gavin Bone, Tempio di Ara, Associazione culturale Argiope, Grazia Sole Innocenzi, Associazione Viaggiatori d'intento, Associazione Spazio interiore.



a) è opportuno che l'umanità operi una revisione radicale della sua relazione con il pianeta e con l'universo;

b) qualsiasi credo o pratica ha valore ed è da considerare patrimonio dell'umanità, ma esiste un *background* comune a tutti i credi, uno sfondo metafisico cui tutte le dottrine attingono, pur articolandolo in modi diversi.

Al "popolo dei seminari" sembra che l'animismo, come erede delle forme più antiche, sia la radice comune, compatibile con tutti i sistemi mitico-rituali. Questo pensiero sotterraneo mi è sembrato essere alla base della ampia circolazione degli individui fra esperienze diverse, incarnate in teorie e simbologie apparentemente lontane nel tempo e nello spazio. La circolazione delle simboliche e delle liturgie rende disponibili, come possibili opzioni, tutte le soluzioni culturali, rituali e mitologiche che l'uomo ha incontrato/costruito per rispondere alla domanda di senso, per formulare teodicee, per progettare percorsi di iniziazione. La vanificazione dei limiti e dei confini dello spazio-tempo, attuata dalla trans-nazionalizzazione, ha generato comunità transculturali, stanziali o virtuali (Levitt 2001), di cui le reti attivate da queste moderne forme di spiritualità sembrano un esempio adeguato. Dalla codificazione dei dati è emerso che i vissuti spirituali possono, in quasi tutti i casi, essere qualificati come *transculturali*.

## II.

La categoria della *metànoia transculturale* è emersa dall'elaborazione dei dati con il software NVivo. Partendo dalla codificazione base (*open*



coding), si sono progressivamente evidenziate categorie sempre più astratte (*axial coding*), fino alla *core category* che è appunto quella indicata.

Al livello dell'*axial coding*, una concettualizzazione intermedia, sono emerse cinque categorie assiali, che contengono l'elemento della spiritualità e della transculturalità in modi diversi. La prima, denominata "*cambiamento coscienziale*", è la più densa (presente nel 41% delle codifiche) e si riferisce all'immaginario e al sistema di credenze che sostiene la *metànoia*. Si articola in quattro sub-categorie.

a. "*Armonia con l'universo e la natura*": riguarda la percezione di un cambiamento profondo che i soggetti sperimentano riguardo la loro posizione rispetto al "tutto", intendendo con questo soprattutto la "madre terra" e l'universo intero.

Dice Luisella D., 57 anni, impiegata, praticante di *core-shamanism*:

Coinvolgendo le persone a me più vicine e allargando sempre di più il cerchio, propongo loro soluzioni alternative a quelle cercate di consueto. Soprattutto, cerco di far capire loro che noi tutti siamo co-creatori con l'Universo. Questo sentimento di unione rafforza la consapevolezza del valore di tutta la vita e promuove lo sviluppo delle capacità psichiche e spirituali di ciascuno. Credo che, come praticanti sciamanici, possiamo fare molto per introdurre nuovi valori nella nostra cultura e per riaffermare e rendere nuovamente attuale quello che dai tempi antichi gli Antenati di tutte le Nazioni hanno cercato di tramandare con saggezza e umiltà.

b. "*Etica*": definisce un cambiamento radicale nello stile di vita, ma ancor più nella considerazione del proprio destino umano e nella coltivazione dell'umiltà e dell'accettazione dei propri limiti.



Dice Paola C., 45 anni, mediatrice culturale, praticante dell'Associazione culturale Chakaruna:

Contemporaneamente, una domanda si fa strada dentro di me al galoppo e mi rode come un tarlo, è una domanda etica: ma se io posso entrare in contatto con la natura al punto di influenzarla e addirittura di guarire le persone, qual è il limite che mi pongo? Non c'è il rischio che io usi questo potere in modo inappropriato o ingiusto? Non c'è il rischio che il potere mi dia alla testa, che io creda, che io mi illuda, che io diventi in un futuro una "ciarlatana"? E qual è l'ordine delle cose che andrebbe rispettato? Cosa ne sappiamo noi? C'è un ordine delle cose?

c. "Integrazione fra ragione e intuizione": riguarda il lavoro di integrazione delle proprie parti interne e la valorizzazione degli aspetti più istintivi e meno cerebrali.

Dice Nello C., 55 anni, ingegnere e docente di *core-shamanism*:

Dopo aver frequentato il seminario base di *core shamanism*, 18 anni fa, la mia vita si è aperta. Provenivo da una formazione razionale, come ingegnere, dalla quale per anni non ero mai riuscito a smuovermi. Con l'accesso ai mondi invisibili, e soprattutto con l'incontro con il mio Animale di Potere (*nda*: nella simbolica sciamanica, l'animale di potere è una energia vitale strettamente connessa alla salute psico-fisica dell'individuo), si è aperta una stagione completamente nuova della mia vita. Ho ritrovato una parte importante di me stesso, quella parte intuitiva che sa connettersi con la mia immaginazione, le mie emozioni e con il mio cuore. Da quel giorno mi sono sentito completo, più consapevole e fiducioso che posso sempre essere in sintonia con la mia anima, con la mia esistenza finalmente più piena.





d. “*Mondi invisibili*”: si riferisce alla scoperta della realtà non ordinaria, ai processi del mondo sottile, al cambiamento di prospettiva che procede dalle esperienze con “gli spiriti”.

Sara T., 36 anni, *counselor* ed educatrice di *core-shamanism*:

Possiamo considerare l'essere umano come una moneta: esso possiede un lato fisico/materiale e un lato non fisico/spirituale. Con lo sciamanismo ci si può prendere cura di quest'ultimo, aiutando le persone a riconoscere anche l'aspetto spirituale di traumi, malesseri e malattie.

Racconta Grazia I., 53 anni, imprenditrice, iniziata al Tempio di Ara, wicca sciamanica:

Già dai primi incontri del Tempio di Ara ho percepito con chiarezza una nuova energia, magica e intensa che mi ha permesso dal primo momento di andare nel mio “mondo di sotto” con dei metodi sciamanici a me familiari. Dopo un percorso di pratiche sciamaniche congeniali alla mia natura selvaggia e ribelle, trovarmi in una tradizione così raffinata, moderna ma nello stesso tempo così antica, non poteva che essere un grande dono! In pochi mesi mi sono accorta di aver finalmente trovato quello che stavo cercando, una realtà dove la magia è possibile, un luogo dove poter cambiare la propria vita e per riflesso la vita circostante, uno strumento per capirmi e capire gli altri attraverso la guarigione.

Le altre macro categorie definiscono pratiche sciamaniche che hanno un duplice ruolo: in parte, attivano il mutamento di coscienza che rende intellegibile la tripartizione sciamanica dei mondi; in parte, rappresentano la logica conseguenza della *metànoia*. La seconda categoria, “*responsabilità*”



verso gli altri, comunità e società”, pesa per il 20% nelle codifiche ed è in netto contrasto con la diffusa interpretazione dell’ambiente sciamanico come un *milieu* “individualista”. La pratica dell’auto-osservazione, la cura delle qualità etiche, la ricerca personale sono strettamente collegate all’idea che, nella dimensione non ordinaria e non visibile della realtà, l’uomo può operare dei mutamenti concreti. In questa visione delle cose, il lavoro interiore si trasforma plasticamente, producendo effetti visibili e misurabili nel mondo ordinario. Curarsi dentro, allora, vuol dire anche curare il fuori, nel tentativo di portare un po’ di equilibrio in un mondo percepito come una realtà molto malata e danneggiata. La cura di sé – secondo la tipologia che oppone asceti e mistici nella sociologia weberiana – non è vissuta come “fuga dal mondo” ma come intervento “intramondano” (Weber 1968).

Le due sub-categorie assiali confermano questa lettura.

a. “*resistenza contro l’autodistruttività del mondo contemporaneo*”: definisce atteggiamenti e comportamenti che si oppongono alle culture del materialismo, coltivando il senso di responsabilità verso gli altri esseri e verso le sfere sociali di cui si è partecipi, rafforzando il peso della comunità e/o della società, anche se intese in un modo reticolare e virtuale, non necessariamente legate a un sito specifico.

Dice Lina R., 45 anni, impiegata, praticante di *core-shamanism*:

Penso che il mondo abbia sempre più bisogno di luce e di nuova speranza, credo che con l’esempio dei nostri comportamenti si possano attuare dei cambiamenti, ogni giorno della nostra vita possiamo scegliere chi essere e come comportarci. A volte è difficile, anch’io mi sento affranta e perfino impotente, come se mi trovassi in prima linea a lottare contro delle chimere, ma



poi ritrovo il mio centro e la mia armonia, magari con un semplice tambureggiamento o con un canto. E sentirsi parte di una rete più grande che ci unisce tutti, aiuta a superare gli ostacoli e dona la forza necessaria per continuare il cammino insieme.

Racconta Paola C., 45 anni, mediatrice culturale, praticante dell'Associazione culturale Chakaruna:

Il ruolo che posso avere io? Penso di poter aiutare se accetto di cambiare me stessa, se approfondisco la mia conoscenza e la mia capacità di percezione, se pratico uno stile di vita sostenibile, il più possibile frugale e non orientato al consumo, collaborativo nei confronti degli altri esseri umani. Penso in definitiva di poter contribuire attraverso la mia pratica quotidiana a tutto ciò che mi circonda: il sistema sociale (attraverso la ricerca di relazioni basate sulla reciprocità, il rispetto, la solidarietà, il dialogo, la pratica di forme di comunicazione pacifiche e aperte alle diversità, la ricerca e il sostegno a forme di organizzazione sociale alternative, non basate sul profitto, sull'individualismo, sullo sfruttamento), l'ambiente (promuovendo la sensibilità dei miei figli, entrando in un contatto sempre più profondo con la natura, consumando poco e occupandomi attivamente di minimizzare la mia impronta ecologica), le persone (attraverso la vicinanza, l'ascolto, l'amore incondizionato, la conoscenza dei miei limiti, la pratica nel non giudizio, la pulizia e la cura attenta dell'energia che porto personalmente in questo mondo e che contribuisco a creare attorno a me...). *Se, come le antiche culture ci insegnano, tutto è uno, posso agire su tutto, agendo su di me.*

b. *“tolleranza interculturale, transculturalità”*: definisce l'apertura incondizionata verso le altre tradizioni e lo spirito transculturale che ignora distinzioni e paletti legati allo spazio-tempo.



Sara T., 36 anni, counselor ed educatrice di *core-shamanism*:

Si tratta di un lavoro inclusivo, com'era nelle antiche comunità: lo sciamano era immerso nella vita concreta della sua gente e si faceva carico dei suoi problemi, contattando il mondo spirituale per chiedere l'aiuto compassionevole degli spiriti. Grazie al suo approccio transculturale e alla sua enfasi sul metodo, il *core shamanism* può essere applicato alla vita quotidiana in maniera semplice e spontanea; inoltre, può essere praticato da chiunque, credenti e non credenti, come pure da persone che seguono altri percorsi spirituali.

Le ultime tre macro-categorie segnalano esperienze centrali e temi sensibili del percorso sciamanico, e sono affrontati dagli intervistati con comprensibile riservatezza.

Le “*tecniche di guarigione*” (tema presente nel 16% delle codifiche), sono collegate all'attività principale degli sciamani, tradizionali e moderni. Entrambi ritengono inutile e insensato coltivare la disciplina pertinente senza la prospettiva di potersi applicare ai molteplici tipi di guarigione che fanno parte del repertorio.

Racconta Carla Z., 61 anni, praticante di *core-shamanism*:

La mia vita è stata contrassegnata da molti abbandoni che mi hanno lasciato un dolore profondo. Ho vissuto molte esperienze in cui la sofferenza è stata una costante compagna di viaggio. Esperienze e dolore che si possono ritrovare in ogni persona, in ogni storia. Ho cercato in continuazione qualcosa che mi permettesse di sanare le mie ferite e questo mi ha portato a sperimentare molte vie: quella meditativa, creativa e psichica. Quando ho incontrato il *core shamanism*, ho avuto la sensazione di 'tornare a casa' e di ritrova-



re finalmente le parti mancanti del mio essere. Ho potuto sentire l'interesse, la forza e il potere della mia anima, e ho potuto vederne la bellezza. Forse per questi motivi, le problematiche dell'anima e della sua perdita sono la parte del core shamanism che ha subito risuonato di più in me. L'essenza, chiamata anima, che fa esperienza del mondo attraverso il corpo fisico è luce, gioia, amore, e la connessione con essa ci permette di crescere e vivere con saggezza e stabilità. Ma quando un evento traumatico entra violentemente nella nostra vita, l'anima perde la sua forza e coesione e parti di essa si allontanano per proteggersi dal dolore, lasciando dietro di sé sensazioni di disagio, separazione e frammentazione. Ne derivano confusione, insicurezza, fatica, vuoto e, per sanare quelle ferite, le persone esploreranno molte vie per ritrovare quella forza vitale che sentivano di avere prima. La perdita dell'anima, o più esattamente la perdita di parti dell'anima, non è un'esperienza rara nella nostra società, spesso sentiamo dire cose come: "mi sento vuoto, estraneo e alienato dal mondo, ho perso un pezzo di me stesso, ecc.". L'esperienza con il recupero dell'anima – *nda*: set di rituali specifici (Ingerman 2001) il cui apprendimento è piuttosto complesso e di cui l'intervistata è esperta – ha cambiato la mia vita; mi ha aiutata a riconoscere e a ritrovare quell'energia vitale che avevo perso ancora prima di nascere. Mi ha permesso di iniziare un percorso di recupero della mia luce e del mio potere. Da allora la mia parte creativa ha manifestato, giorno dopo giorno, una nuova realtà e ho ritrovato la fiducia in me stessa e nelle mie visioni.

Il "*problem solving nella vita quotidiana*" (presente nel 16% delle codifiche) si riferisce alla funzione pragmatica del viaggio sciamanico e della relazione con gli "spiriti", ma anche con i "maestri", che suggeriscono metodi per risolvere i problemi della quotidianità, oppure offrono mappe della realtà per facilitare itinerari di crescita.



Dice Vanth, 53 anni, modellista, praticante di *core-shamanism* e coordinatore del gruppo Pagan Pride Italia:

Il paganesimo era la mia vita anche prima di averne consapevolezza. Dalla più tenera infanzia mi ero reso conto che la religione in cui mi si voleva educare non era quella che mi poteva dare le risposte che cercavo. Viceversa, il confronto con la storia e le mitologie antiche non faceva che fornirmi sempre nuovi spunti di riflessione e mappe per conoscere il mondo che mi circonda. È stato semplicemente come tornare a casa.

La “*relazione con la morte e il mondo dei morti*” definisce la funzione di psicopompo dello sciamano, che rientra nei compiti di cura e guarigione, perché si rivolge alle anime dei trapassati, al rapporto con gli antenati. Il tema occupa uno spazio relativamente limitato (8%), probabilmente perché non tutti riescono a misurarcisi adeguatamente e perché richiede sensibilità più raffinate e talenti più specifici. Nelle tradizioni etniche, la relazione con l’aldilà è la qualità più apprezzata dalle comunità, che affidano agli sciamani il difficile ruolo di mediatori fra i mondi e di guide dei morenti verso le vie della trascendenza. I praticanti moderni mostrano una familiarità di fondo con la morte che contrasta con i modelli culturali dominanti, che rimuovono la conclusione della vita dall’orizzonte delle possibilità. L’accettazione della contiguità col mondo dei morti è un aspetto dell’abilità sciamanica nell’integrare il diverso, lo sconosciuto, il mistero, la paura. La capacità inclusiva allarga la dimensione della comunità a tutte le anime che abitano un territorio (situato o virtuale), sia che si tratti di uomini, piante, animali o morti. E anche stranieri.

Racconta Anna B., 62 anni, impiegata, praticante di *core-shamanism*:



Nel quotidiano, è un porre l'attenzione in modo differente, è un ascoltare e guardare in modo diverso o, per dire meglio, da un'altra angolazione; è un pensare e agire in termini di celebrazioni, rituali o pratiche di recupero dell'anima o dell'animale. Da questa prospettiva, si vedono altre motivazioni ai comportamenti delle persone e al fluire della vita o degli eventi. Si accompagnano i morenti con una consapevolezza diversa. Si chiede scusa per i torti che la natura subisce. Si è grati e si gode delle piccole cose, di quello che si ha, si dona, si riceve, si vede o si sente (per esempio, la vista di un tramonto mentre si fanno fotocopie, un sorriso in autobus, ecc...). Si prova gratitudine. Si Sacralizza il quotidiano, senza lunghi rituali vuoti imposti dall'alto o da lontano, ma con semplici gesti adatti a noi. Si ringrazia e questo dà pace all'animo. Si allarga l'orizzonte del sentire e del fare. Aumenta la creatività e ci si sente utili. Ci si prende cura della natura e della città dove si vive.

## 5. Conclusioni

L'osservazione di quella parte della "nebulosa mistico-esoterica" che, in Italia, si riferisce allo sciamanismo, tradizionale e/o contemporaneo, conferma solo in parte le analisi degli studi internazionali. Per esempio, ritengo sia applicabile al caso Italia la distinzione fra gruppi strutturati e formazione di reti che favoriscono una comunicazione mobile e fluida. Al contrario, una rigida separazione fra neo-sciamanismo e core-sciamanismo appare piuttosto forzata. Anche le tipologie che distinguono nettamente i comportamenti degli "eclettici" e dei *wannabees* da quelli dei "pionieri" e dei "tradizionalisti" o "conservativi" non sono chiarificatrici e illuminanti circa la realtà italiana, probabilmente perché in Italia



il fenomeno è più recente, non ha avuto modo di sedimentarsi e articolarsi come negli Usa e in Canada.

Nell'attraversare questo particolare mondo vitale, è stata utile la guida concettuale di "vissuto spirituale", trasversale alle diverse opzioni e interpretazioni del cammino esoterico, e sciamanico soprattutto. Seguire e ricomporre i vissuti, nella loro duplicità singolare e corale, ha messo in luce le affinità più che le differenze, lasciando emergere uno sfondo comune dell'immaginario entro cui si muove il "popolo dei seminari". Affiora, a mio parere, il racconto di una transizione culturale profonda in atto nel Paese. Si sta profilando all'orizzonte un mutamento radicale della sensibilità e della mentalità collettive, una rottura *événementielle* – che potrà apparire improvvisa, come negli studi di Michel Vovelle (1986), ma non certo inattesa. Il termine classico di *metànoia* rappresenta adeguatamente il fenomeno.

La nuova sensibilità in divenire ci parla di un mondo animato, e dotato di senso proprio in quanto animato; di una società-comunità legata a un territorio, non solo situato ma anche virtuale e multi-situato; di un pianeta che è da difendere, resistendo alle molteplici aggressioni della specie umana. Forse, siamo di fronte a un fenomeno collettivo permeato da una filosofia post-umanista (Marchesini 2009), che vuole ricondurre l'uomo a una preziosa componente del mondo, che tuttavia non può essere l'unica a deciderne le sorti. Una preziosa componente del mondo, non il suo padrone.

Come già detto, il tema della morte è il meno citato nelle interviste. Tuttavia, nel corso della mia osservazione, ho potuto riconoscere la consapevolezza di essa come supporto implicito di tutte le pratiche. Non come un incubo da rimuovere, ma come una certezza rassicurante.





L'idea che la saggezza venga a noi da tempi immemori, dagli antenati, da chi ci ha preceduto e veglia senza distrarsi un attimo sui suoi discendenti, è l'idea di fondo dello sciamanismo, che attinge dai morti coraggio e talenti necessari per fronteggiare la vita quotidiana. La comunità dei viventi include le piante, gli animali e gli spiriti della terra, che fatalmente sono in gran parte gli antenati, i morti.

A partire da questa pratica, che è la struttura portante del modello di vita sciamanico, sono costruite tutte le altre potenziali vie interculturali. Mentre uno sciamanismo tradizionale è impensabile senza uno stretto collegamento con il territorio, lo sciamanismo moderno lavora in un territorio multi-situato, frutto della relazione fra regioni diverse del pianeta. Se lo sciamano etnico è mediatore fra il mondo dei vivi e quello dei morti, lo sciamano moderno è anche mediatore e ponte fra diverse culture.

Ci sono ponti nel tempo, come i gruppi che si richiamano al paganesimo e che si relazionano a culture vive soltanto sui libri di storia; o come la wicca sciamanica, che riattualizza una tradizione europea antica, già soffocata dalle religioni istituzionali. Ci sono ponti nello spazio, come Chakaruna di Alessandra Comneno, che mantiene saldamente i rapporti con lo sciamanismo maya-tolteco, ancora attivo in Messico; o come la Foundation for Shamanic Studies di Michael Harner, che interviene attivamente nella protezione e nel consolidamento dei saperi di cui sono portatori i nativi americani.

L'impegno interculturale di queste realtà si traduce in flussi di persone e simboli, che la letteratura contemporanea sulla globalizzazione annovera fra gli aspetti significativi del grande cambiamento epocale. La costruzione di reti e di snodi, come nelle altre sfere della società (economia, politica), ha prodotto una ridefinizione radicale del concetto di cul-



tura, che polverizza quei muri che la politica si ostina inutilmente ad erigere, e si rinnova in una *trans-cultura*: un'aggregazione meticcias ed ibrida di oggetti, stili di vita, interazioni. Facendosi ponti tra mondi diversi e costruendo esperienze trans-culturali, le realtà osservate svolgono anche una funzione pro-attiva nel corpo sociale. Esse forniscono appigli, sostegni filosofici ed esperienziali che fortificano le persone, rendendole più capaci di reagire alle difficoltà della vita, ivi comprese quelle generate dalla anestetizzazione delle coscienze e dalla crisi di democrazia che affligge lo scenario internazionale.

Coltivando la responsabilità per la propria comunità, non fondata sul sangue ma sull'intento, lo sciamano cerca soluzioni ai problemi concreti della gente. I suoi viaggi sono esplorazioni di un mondo invisibile che non ha pantheon predefiniti, né mappe predisposte, e neppure dogmi, autorità o gerarchie. Lo sciamano esercita un potere che non è né economico né politico, ma spirituale. Nella cornice valoriale delle ideologie oggi vincenti, il suo può essere visto come un comportamento di resistenza (Foucault 1977), magari inconsapevole, che si oppone al *mainstream* dominante, sempre più connotato dall'asservimento al cosiddetto pensiero unico.



## Bibliografia

Arcari L. e Saggiaro. A. (cur.) (2015), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Roma: Nuova Cultura.

Bahnish, M. (2001), *Sociology of Religion in Postmodernity: Wicca, Witches and the Neo-Pagan Myth of Foundation*, Tasa Conference, The University of Sidney, 13-15 December.

Berger, P. (1969), *A Rumor of Angels*, Garden City, New York: Doubleday.

Brunton, B. (2014), *The Reawakening of Shamanism in the West*, in *Shamanism Annual*, 27: pp. 24-29.

Castaneda C. (1968), *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley: University of California Press.

Champion, F. (1994), *La Nébuleuse mystique-ésotérique. Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique*, in J.B. Martin e F. Laplantine (cur.), *Le Défi magique. I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, pp. 315-332.

Comneno, A. (2015), *Custode del fuoco sacro. Lo sciamanesimo e l'energia femminile. Le Donne Medicina raccontano...*, Milano: Anima ed.

Durkheim, E. (1898), *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6(3): 273-302.

Eliade, M. (1974), *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma: Mediterranee (or.: 1951).

Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino: Einaudi.

Glaser, B. e Strauss, A. (1967), *The Discovery of the Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.



Glass-Coffin, B. e Kiiskeentum (2012), *The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part IV: Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner*, in *Anthropology of Consciousness*, 23 (2): pp.113-126.

Griaule M. (1948), *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli*, Paris: Pierre Palpant.

Hall, D.D. (ed.) (1997), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton: Princeton University Press.

Harner, M.J. (1980), *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, New York: Harper and Row.

Harvey, G. (ed.) (2014), *The Handbook of Contemporary Animism*, London: Routledge.

Ingerman, S. (2001) *Il recupero dell'anima*, Latina: Crisalide (or.: 1991).

Introvigne, M. e Zoccatelli, P. (dir.) (2013), *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Torino: Elledici.

Levitt, P. (2001), *The Transnational Villagers*, Oakland: University of California Press.

Van Manen, M. (1997), *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy*, London: The Althouse Press.

Marchesini, R. (2009), *Il tramonto dell'uomo: la prospettiva post-umanista*, Bari: Dedalo.

Moscovici, S. (1991), *La fabbrica degli dèi. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, Bologna: il Mulino (or.: 1988).

Nederveen Pieterse J. (2003), *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Noel, D.C. (1997), *The Soul of Shamanism*, New York: Continuum.



Orsi, R.A. (2003), *Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (2), pp. 169-174.

Pace, E. (2008), *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna: il Mulino.

Parsons, T. (1965), *Il sistema sociale*, Milano: Comunità (or.:1951).

Provan, I. (2013), *Convenient Myths. The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, Waco: Baylor University Press.

Provan, I. (2014), *Seriously Dangerous Religion: What the Old Testament Really Says and Why It Matters*, Waco: Baylor University Press.

Simmel, G. (1989), *Sociologia*, Milano: Comunità (or.:1908).

Tart, C. (1969), *Altered States of Consciousness*, New York: Wiley.

Taylor, B.R. (2010), *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press.

Tedeschi, E. (2011), *Il giaguaro e la tigre. Narrazioni, interazioni, culture*, Matera: Altrimedia.

Tedeschi, E. (2014), *Tra una cultura e l'altra. Lo stato dell'arte nella sociologia interculturale*, Padova: Cluep.

Townsend, J.B. (2006), *Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism*, in *Shamanism*, 19 (1): pp. 14-19.

Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, tr. Olive Wyon, 2 vols., Louisville-London: Westminster John Knox Press, (or.: 1912).

Turner, V. (1969), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University.

Vovelle, M. (1986), *La Mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la Révolution française*, Paris: Éd. Sociales.

Wallis, R.J. (2003), *Shamans/Neo-Shamans: ecstasy, alternative*



*Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review*  
ISSN: 2239-804X

*anno VII, n. 1, 2017*

*data di pubblicazione: 31 maggio 2017*

*Osservatorio sociale*

*archaeologies, and contemporary pagans*, London: Routledge.

Weber, M. (1968), *Economia e società*, Milano: Comunità (or.: 1922).

Wolff, K.H. (1976), *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today*,  
Reidel: Dordrecht & Boston.



## Abstract

### *Omatakuyassi: Trans-cultural metànoia*

The effectiveness of the social sciences, in the understanding the today's intercultural conflicts, can improve studying the phenomenon of the shamanism, that has assumed an increasing importance both to national level and international. The apprentices are, in fact, in contact with mythical-ritual complexes of intercultural nature, thanks to which they can acquire connected ability to the dialogue among different cultures. They can also build trans-cultural nets and flows.

Spread in the Usa, in Canada and in other countries of western culture, these practices have acquired visibility in Italy from the beginning of this century. A sociological research in progress has begun to explore this particular vital world, with the method of the grounded theory, with the purpose to reconstruct the lived spirituality and the trials of the shamanic activities.

From the analysis of the data, the story of a deep cultural transition emerges in action in the Country. A radical change of the sensibility and the mentality is upcoming, that as trans-cultural metànoia can be framed. Putting in communication different worlds, and building trans-cultural experiences, observed realities develop an important function in the social body. They furnish philosophical and emotional support to the people and the communities, that will be able of resistance to the mainstream of the dominant culture and of the unique thought.

Keywords: Neo-shamanism, core-shamanism, interculturality, transculturality, globalization.