

IDENTITÀ SESSUALE DELLO SCIAMANO IGLULIK, INTERMEDIARIO TRA UMANO ED OLTREMONDO

Leda Peretti

Il travestitismo rituale sciamanico, fenomeno osservato nell'area siberiana già a partire dal XVIII secolo, non è stato fin'ora oggetto di un'analisi dettagliata che ne cercasse una possibile ragione nell'ordine dei contenuti culturali specifici (1). Anche le interpretazioni più recenti sono state formulate in seguito ad una riflessione sull'ideologia sciamanica in generale, intesa come dimensione autonoma (2), più che su di un'articolata ricerca delle relazioni che questa intrattiene con l'universo di significati fatto proprio da una precisa cultura.

In particolare, ciò che non è stato oggetto di sufficiente ricerca è la connessione tra ideologia sciamanica e significati attribuiti alla sfera femminile, connessione che una volta esplicitata, risulta a nostro parere di fondamentale importanza rispetto alla comprensione del fenomeno del travestitismo rituale (3).

Infatti, se il tema della trasformazione dello sciamano è un tema diffuso in tutta l'area del nord-est asiatico, quello che è interessante notare è che, nell'ideologia sciamanica, questa affermazione corre prevalentemente in un'unica direzione: quella cioè che dall'uomo conduce alla donna (4). La costanza del motivo della proiezione dello sciamano maschio nella sfera femminile, al di là delle ragioni fornite dalle varie culture asiatiche, trova forse una giustificazione in motivi soggiacenti più complessi, che non vengono resi del tutto espliciti dall'interpretazione che chiama in causa la necessità, da parte dello sciamano, dell'acquisizione di quella totalità di poteri che presuppone lo stato di bisessualità (Brelich 1965).

L'ipotesi che qui esporremo e che è scaturita dall'analisi di materiale eschimese comparato ad altro pertinente all'area sciamanico-siberiana, propone di vedere nella figura dello sciamano una

congiunzione culturale uomo-donna, che è più di una espressione pura e semplice di bisessualità. Questa congiunzione dovrebbe realizzarsi attraverso il rifiuto del ruolo maschile normale al fine di permettere l'acquisizione della "potenza" femminile. Vedremo in seguito come questa congiunzione si esprima ed assuma anche un particolare significato nei confronti del "sangue", elemento culturalmente valorizzato da queste società cacciatrici, in modo quanto mai ambivalente.

1. L'angakkoq, cacciatore "mancato"

L'interrogativo che ha dato avvio alla riflessione sulla identità dello sciamano eschimese e che ci ha indotto a considerare il fenomeno del travestitismo in area siberiana, concerne la qualificazione ricorrente dell'*angakkoq* come un mediocre cacciatore. Dice Rasmussen (1930: 37): «Gli Eschimesi pensano che gli spiriti spesso mostrino una deliberata preferenza per le persone incapaci come cacciatori ed amino esprimersi attraverso questi usati come medium».

Che senso può avere questa affermazione?

Che lo sciamano sia di fatto un cacciatore poco abile o che dichiaratamente non possa svolgere questa attività, come avviene presso i Tungusi (Shirokogoroff 1935: 378), ci sembra sia sostanzialmente identico.

In una società dove vige una rigida definizione e separazione dei diversi ruoli attribuiti ai due sessi, lo sciamano si dovrebbe collocare in termini diversi rispetto all'equazione uomo=cacciatore.

Se infatti l'attività che connota il maschio è la caccia e se questa è vissuta con un sentimento ambivalente perché avvertita come una pericolosa sottrazione al mondo extraumano (5), sembra logico supporre che colui che ha il privilegio di presentarsi di fronte all'alterità extraumana che governa e dispensa gli animali, non possa essere qualificato come cacciatore. Lo sciamano, avvicinando la "madre degli animali" per ottenere una giusta quantità di selvaggina e la sua facile reperibilità, deve connotarsi come un qualcosa d'altro rispetto all'uomo (maschio-cacciatore). La purezza richiestagli per ascendere ai regni dell'oltremondo non può aver nulla a che fare con la morte, evento che costantemente si ripete nell'uccisione degli animali e le cui ripercussioni negative possono compromettere il buon rapporto tra i diversi piani dell'Universo.

Se lo sciamano eschimese non può essere considerato un uomo, inteso come maschio, come andrà immaginata la sua identità?

2. Dalla trasformazione iniziatica ai miti d'origine dello sciamano

Percorrendo le tappe che conducono lo sciamano eschimese al suo stato definitivo, si vedrà come l'esperienza di morte e resurrezione simboliche, dispiegantesi nelle fasi dello smembramento e della successiva acquisizione di nuovi organi mistici rappresentati dal doppio-animale dell'uomo (Rasmussen 1930: 38), sia l'esperienza fondamentale che segna una trasformazione. Il novizio, sottostando all'iniziazione, diventa qualcosa d'altro da ciò che era in passato. Questa trasformazione non solo attesta un cambiamento, ma conferisce allo sciamano nuove capacità che egli diventerà progressivamente capace di padroneggiare. Tali capacità gli derivano dalla volontà, realizzata, di modificare la propria essenza individuale. Solo acquisendo un rapporto di identità con gli spiriti guardiani-animali nei quali si trasformerà, egli potrà intraprendere il "volo magico" alle sfere celesti o inferiori.

Il rapporto di identità che lega l'*angakkoq* al suo *alter-ego* animale ci induce a considerare il rapporto che nella medesima cultura esiste tra donna e animale.

La letteratura etnografica ha spesso notato l'estrema tabuizzazione della vita quotidiana della donna eschimese e soprattutto dei momenti eccezionali della sua esistenza (mestruazioni, aborto, gravidanza, parto), a ragione della loro "impurità", che pericolosamente si contagia alla realtà animale, allontanandola irrimediabilmente. Eppure, paradossalmente, l'esclusione della donna dall'attività venatoria scorre parallela alla ferma convinzione che sia il mondo femminile a determinare l'andamento della caccia, la mancanza o l'abbondanza di selvaggina.

L'irruzione del cacciatore nel mondo della natura otterrà effetti vantaggiosi per il gruppo umano, solo se le donne rispetteranno contemporaneamente una complicata normativa rituale.

Per comprendere la sottile connessione tra le due realtà, femminile-animale, che velatamente appare nella sfera rituale, si dovrà risalire al piano sacrale del mito, al quale ora come in seguito ci rivolgeremo, per cercare i presupposti teorici sui quali la realtà si fonda o acquista senso.

Nella creazione mitica eschimese, e in particolare nel mito d'origine della "madre degli animali" e delle creature marine (Ra-

smussen 1930: 63-66), si fonda la stretta affinità tra donna e animale, quest'ultimo nato dal sacrificio di parte del corpo di lei: le dita (6). Grazie a questo preciso legame mitico è possibile mediare la sfera degli animali, condizione essenziale del vivere.

La donna, nel mito, diventa uno dei mediatori del mondo extraumano. Il suo comportamento nella realtà attuale, di conseguenza, è determinato ed inscindibile dal significato che le fu assegnato. L'uomo riuscirà a stanare e colpire la preda, solo se la donna contemporaneamente osserverà delle precise norme sociali: da lei infatti dipenderà la possibilità di influenzare l'umore degli animali, predisponendoli all'incontro fatale col cacciatore (7).

Il rapporto di familiarità-identità che lega lo sciamano al suo *alter-ego* animale, sembra quindi avere un nesso abbastanza stretto con la donna, data la sua valenza "animale" e tenuto conto anche del fatto che lo sciamano, quale cacciatore "mancato", non è più un uomo.

Rivolgiamoci ancora alla produzione mitologica per cercare se da essa possiamo trarre delle indicazioni che possano orientarci nell'impostazione di tale questione.

Scorrendo il mito d'origine dello sciamano, riportato da Knud Rasmussen (1930: 110-111), la questione del sesso dell'*angakkoq*, in realtà, non è elevata a problema importante. Nel mito il messaggio principale concerne il passaggio dell'umanità ad una esistenza culturale che è resa possibile dalla conoscenza ed appropriazione della realtà animale: l'artefice di questa transizione è lo sciamano. Egli è colui che permette la comparsa degli animali, momento che il mito tiene distinto dalla loro uccisione. Lo sciamano si addentra nella dimensione degli animali (extraumano), ma non in quella dello spargimento di sangue: egli infatti si limita ad introdurre sulla terra gli animali che potranno sfamare l'umanità decimata da una carestia.

Nella distinzione introdotta dal mito tra i due aspetti dell'attività venatoria che a noi sembrano inscindibili, ma che nella cultura eschimese sono scissi, si conferma la posizione dello sciamano come "cattivo cacciatore" (in quanto si discosta dalla normalità della caccia che presuppone l'uccisione), e, d'altra parte, si fonda il suo stretto legame con il mondo animale. Troppo poco per parlare *sic et simpliciter* di ambivalenza sessuale, ma abbastanza per pensare ad una proiezione dello sciamano nel mondo femminile, giustificata dal fatto che le donne non praticano la caccia.

Tuttavia, se in questo mito il sesso dello sciamano appare cosa

irrilevante, si può dire altrettanto di quelli appartenenti alle aree siberiana e centroasiatica?

Le conclusioni tratte dalla comparazione condotta sulla base di questo interrogativo ci stimoleranno a prendere in esame altri miti iglulik dove la questione del sesso appare fondamentale.

Mito n. 1: Origine mitica degli sciamani (Buriati)

«All'inizio del tempo gli uomini non esistevano: vi erano solo gli spiriti celesti Tängri. I primi ad esistere furono quelli dell'ovest, buoni, poi sorsero anche quelli dell'est, cattivi. I Tängri crearono per gli uomini condizioni di felicità ed abbondanza: non si conosceva né malattia né dolore. Ma ecco che gli uomini si attirarono lo sfavore dei Tängri dell'est: furono introdotte la morte e le malattie. In conseguenza di ciò fu indetta una riunione sulle Pleiadi e sulla luna di tutti i Tängri benefici perché fosse presa la decisione di donare alla umanità lo sciamano. Egli avrebbe potuto combattere i Tängri dell'est. Per compiere questa missione fu scelta Aquila. Essa era un dio.

Quando Aquila giunse dagli uomini per aiutarli a cacciare i cattivi spiriti, non fu riconosciuta come un dio, ma venne scambiata per un semplice uccello. Gli uomini non comprendevano il suo linguaggio ed ella non poteva parlare nella lingua umana. Ritornata nel cielo, Aquila raccontò il suo insuccesso e domandò di poter rendere sciamano un uomo Buriate o di poter parlare lei stessa il linguaggio umano. Le divinità non si decisero; infine prescissero che Aquila avrebbe trasmesso la scienza sciamanica al primo essere che avesse incontrato. Discesa sulla terra, Aquila vide una donna seduta sotto un albero: il dio ebbe una relazione con la donna che presto divenne gravida. In seguito ella tornò dal marito con il quale visse felicemente. Passato poco tempo, nacque loro un bambino che divenne il primo sciamano.

In un'altra versione fu la donna stessa a diventare la prima sciamana ed apprese a distinguere gli spiriti buoni da quelli cattivi» (Lot-Falck 1974: 687).

Secondo questo mito, la conoscenza soprannaturale può essere trasmessa al mondo umano grazie alla mediazione di una donna. Al primo tentativo senza mediazioni, il dio-aquila non viene compreso, non sa come esprimersi. Perché la barriera della incomunicabilità possa essere superata, c'è bisogno che tra i due poli opposti si inserisca un termine mediatore: è il ruolo giocato dalla relazione sessuale. Che il primo sciamano sia il frutto di questa

unione o lo sia la donna stessa non fa differenza: il messaggio offertoci da questo mito ci indica che, perché la scienza divina possa essere trasmessa agli uomini, c'è bisogno di un intermediario "eccezionale".

Concludendo, nel mito dei Buriati ci viene riferito che il sesso del primo sciamano può essere anche stato quello femminile e, questo, proprio grazie alla capacità della donna di mettere in contatto due sfere distanti che trovano un luogo di unione nel suo stesso corpo.

Mito n. 2: Racconto sullo sciamanesimo (Uiguri)

«Un tempo gli Uiguri adoravano il dio-ciolo. Prima ancora il dio-ciolo risiedeva presso i Tibetani. I Tibetani trattavano senza riguardo il dio-ciolo. Una volta tirando con la fionda lo inseguirono fin sui monti Zor. Il dio-ciolo errando giunse ad un lago e vi entrò; il dio-ciolo qui pianse. Mentre piangeva al suo orecchio giunse il nitrito di un cavallo. Il dio-ciolo allora esclamò: "Oh! Sembra che io sia giunto in un luogo abitato!". Il dio-ciolo si insediò sulla sommità dei monti Zor; in seguito scese in una località detta Paygüz. A Paygüz viveva una vecchia. La vecchia aveva appena fatto il burro dal latte e si era addormentata. Con fragore lo sciamano (cioè la divinità-ciolo) qui sopraggiunse; prese l'otre con il burro e lo scagliò contro il muro. Il burro rimase attaccato al muro e il latte cagliato schizzando si versò fuori. Dopo di ciò il dio-ciolo discese nella donna e il popolo si prostrò dinnanzi alla donna. (Essa era stata trasformata in sciamano). Il popolo però disse: "Noi non ci prostreremo dinnanzi ad una donna". Così decisero e cominciarono ad inchinarsi agli uomini dotti nelle scritture sacre (8). In tal modo apparvero gli uomini sciamano. Lo sciamano prende a sciamanizzare allorché il dio-ciolo discende in lui» (Marazzi 1984: 375).

In questo mito, a differenza di quello precedente, la creazione dello sciamano sembra non avere rapporti con l'andamento dell'esistenza umana. In realtà, il testo sopra trascritto è solo l'inizio di un racconto più articolato che vuole indicare le funzioni dello sciamano e descrivere dettagliatamente il suo armamentario. Ci sembra quindi che tale premessa, slegata e non necessaria alle intenzioni del testo, sia ancor più significativa.

Se noi paragoniamo questo mito a quello dei Buriati, vedremo che in entrambi i racconti la decisione di rivelarsi al mondo umano spetta all'alterità extraumana. In entrambi i miti la relazio-

ne sessuale serve da termine mediatore; in tutti e due i casi una donna subisce l'azione intrapresa dall'essere extraumano. Ma mentre la donna incontrata dal dio-aquila è una giovane maritata, la donna scelta dal dio-ciolo è una vecchia. Se perciò nel primo caso lo sciamano può essere il frutto di questa particolare unione, nel secondo caso non possono esserci equivoci: una vecchia non può generare. Perché lo sciamano risulti di sesso maschile, c'è bisogno di una sostituzione esplicita, sostituzione che il mito testimonia, fornendone il motivo.

Concludendo, ci sembra che nel mito degli Uiguri si aggiunga un qualcosa di più rispetto a quello dei Buriati. La scienza soprannaturale può tradursi nel mondo umano solo attraverso la mediazione di una donna; questa capacità di mettere in comunicazione universi tra loro distanti, sembra però non essere del tutto sufficiente a rendere "sciamano" la donna. Ne vedremo in seguito una possibile ragione.

3. Comunicazione tra mondi separati – operabilità straordinaria: concetti distinti dal mito attraverso la differenziazione sessuale

Mito n. 3: L'origine della morte e dello sciamanesimo (Goldi)

«All'origine del tempo, c'erano solo tre esseri umani: una coppia con la figlia, e tre uccelli: tre cigni. L'umanità si moltiplicò dalla mitica coppia, ma la vita era difficile perché faceva troppo caldo: tre soli brillavano nel cielo.

Un giorno la prima antenata spinse il marito a recarsi dove sorgono i soli e a colpirli con l'arco e le frecce. Così questi fece, ma riuscì a colpire un solo astro. In seguito ritornò al villaggio dove non faceva più troppo caldo e le pietre potevano indurirsi. Intanto sulla terra nascevano troppi uomini, così la figlia della prima coppia si propose di morire per mostrare loro la via dell'aldilà. Mentre stava morendo così disse: «Lo scoiattolo, il pesce, vanno in letargo l'inverno per rivivere d'estate. Così altri animali e l'uomo nasceranno e moriranno» (Lot-Falck 1974: 724).

In un'altra versione appartenente ai Tungusi, il primo sciamano è un uomo, ma, sia per l'avventura dello spegnimento del sole, sia per quella che dà l'avvio alla discesa nel mondo dei morti, è la sorella, una donna, ad indurre il fratello all'azione. Ella gli si rivolge con queste parole: «Perché, essendo tu il maggiore, non apri la porta dell'altro mondo?» (Marazzi 1984: 511).

Si può quindi supporre che la donna fosse già a conoscenza dell'esistenza del mondo dei morti e che avrebbe potuto portare a termine l'azione lei stessa.

In queste due versioni, psicopompo e sciamano fanno la loro comparsa simultaneamente. In ambedue i miti, la prima guida al mondo inferiore o è esplicitamente una donna o si afferma che potrebbe comunque esserlo. Nel mito dei Goldi quello che appare rilevante è la posizione assegnata al sesso femminile nei confronti della morte: la fanciulla, proponendosi di morire per prima, accetta e conferma l'irreversibilità di quest'evento.

Diverso è invece il ruolo giocato dal padre della ragazza: egli non accetta la situazione di fatto (presenza dei tre soli), tentando di contrastarla attivamente. Nel mito, infatti, nonostante la decisione sia presa da una donna, lo scoccare il dardo per trafiggere il sole è un compito assegnato all'uomo. Il motivo di ciò apparirà più chiaro in seguito alla lettura dei prossimi miti.

Miti nn. 4 e 5: Due racconti tungusi sull'origine della morte

«C'era un grande sciamano. Egli risuscitava i morti. Non lasciava morire nessun uomo. Dio si presentò allo sciamano e così gli disse: "Tu non mi vuoi dare nessun uomo, tu vuoi essere più forte di me ... Ti darò due pezzi di carne: se li arrostisci sarai superiore a me, se non li arrostisci io sarò superiore a te" ... Lo sciamano cominciò a sciamanizzare, cominciò ad arrostire la carne di Dio. Egli ne arrostì un pezzo, cominciò ad arrostire l'altro, sciamanizzò, sciamanizzò, ma non poté arrostire il secondo pezzo. Allora Dio disse allo sciamano: "Tu non hai potuto arrostire la carne, io sono superiore a te". Da allora gli uomini cominciarono a morire, lo sciamano non poté resuscitare i morti. Se egli avesse potuto arrostire la carne, gli uomini non sarebbero morti».

«Nel tempo antico, nel campo Kuluro vivevano gli Evenchi. Essi cominciarono a morire. Il loro sciamano era grande ..., ma era nella vecchiaia, aveva ottant'anni. Egli morì ...; gli Evenchi fecero una piattaforma. In autunno i cigni migrarono, lo sciamano volò con i cigni oltre il mare, con la sua coperta, con ogni cosa. Da oltre il mare egli cominciò a dirigersi verso la propria terra dicendo: "Quando mi manderanno della terra io farò ritorno; divenuto giovane, tornato all'età di diciott'anni, io curerò gli uomini, guarirò i morti". Ma non gli fu mandata della terra, "un morto che cosa può fare?". "Ora - disse lo sciamano - che non mi hanno mandato la terra il mio clan morirà". Il suo clan in verità si estinse tranne un uomo» (Marazzi 1984: 506-507).

Per un'interessante e dettagliata analisi dei due miti, rimandiamo a Massenzio (1984: 203-213); ai fini della nostra ricerca, qui isoleremo solo il tema del potere che lo sciamano si attribuisce. Egli compete con la divinità: nel primo caso è addirittura il dio che deve sfidare lo sciamano per poter avere anche per sé degli uomini, sottrattigli dalla resurrezione dei morti operata dallo sciamano. Egli può vincere la morte. Anche nella seconda vicenda lo sciamano sa come fare per ritornare in vita e il suo potere potrebbe essere esteso all'umanità intera.

In conclusione, sembra che, mentre la donna, per le prerogative culturali che le si attribuiscono è capace di mettere in comunicazione i diversi piani dell'universo, lo sciamano-maschio, oltre ad attuare questa congiunzione, tenti di opporsi ai limiti che pesano sulla condizione umana.

Se infatti confrontiamo questi ultimi miti a quelli letti precedentemente, vedremo che tra essi esiste una differenza di fondo. Nei miti considerati, quando protagonista è una donna, essa appare essere "prima sciamana" grazie alla sua capacità di mettere in relazione sfere diverse. Questo potere di mediazione è apparso derivarle da una non-estraneità a ciò che ella mette in contatto. La donna può porre in relazione interno/esterno (9), naturale/soprannaturale, vita e morte, proprio perché ciascuno dei poli estremi di ogni coppia trova parte in lei stessa. Nei miti che vertono su figure femminili, il centro di interesse è costituito dal momento di mediazione in quanto tale.

Se consideriamo invece il mito degli Iglulik sull'origine dello sciamano e i miti tungusi sull'origine della morte, vedremo come l'attenzione si sposti dal modo in cui lo sciamano compare (fatto che comporta la mediazione tra opposti piani), a come egli agisce. In questi ultimi casi, lo sciamano appare contrastare, in positivo o in negativo, una situazione di fatto. Nel mito eschimese, egli si avventura nell'"altro mondo" per impadronirsi degli animali che possono sfamare l'umanità ormai giunta alle soglie del caos. Nei miti dei Tungusi lo sciamano si rifiuta di accettare la morte o la sua irreversibilità (10).

Concludendo, nel contesto centro-asiatico la concezione della donna come mediatrice per eccellenza e, come tale, possibile "sciamana", è formulata in toni più chiari e netti rispetto al contesto iglulik, dove problematico risulta essere solamente il rapporto tra donna ed animale, ma senza un chiaro riferimento all'ambito sciamanico.

Inoltre, comparando tra loro i miti in base al sesso del prota-

gonista, ci pare emerga un'ulteriore indicazione: lo sciamano di sesso maschile sembra essere tale perché possiede e fa uso di poteri che si muovono nella sfera dell'eccezionalità (poteri di creare la vita e di combattere la morte; di procurare la selvaggina e di spegnere un astro).

In altre parole, almeno nei miti considerati, quando si vuole esprimere il concetto di comunicazione tra mondi separati, si fa riferimento al sesso femminile, mentre quando si vuole rendere l'idea di un'operabilità straordinaria, viene scelto il sesso maschile.

Comunque, se la produzione mitica distingue le diverse funzioni dello sciamano ricorrendo alla differenziazione sessuale, nell'attualità rituale la persona dello sciamano deve essere capace di esplicare qualsiasi funzione. In particolare, lo sciamano, quale "intermediario professionale" tra i diversi piani dell'universo, primariamente deve essere capace di instaurare una comunicazione con ciò che oltrepassa la realtà umana. Sembra quindi verosimile che, durante la trasformazione iniziatica, egli debba impadronirsi della potenza attribuita al sesso femminile. Potenza che è inscindibile dal corpo e dall'essenza della donna, culturalmente intesi.

Sulla base di questi risultati, ci sembra appaia più chiaro perché sia prevalentemente lo sciamano di sesso maschile a proiettarsi nella sfera femminile. Il travestitismo rituale, in questa prospettiva, diventerebbe l'elemento rivelatore del fatto che lo sciamano maschio, come mediatore tra l'umano e l'extraumano, debba riuscire a possedere anche predicati femminili: il modo in cui ciò si realizza dipenderà poi da cultura a cultura.

Se quindi esiste un tentativo di acquisire anche i connotati del sesso opposto al proprio, non è per raggiungere una totalità del tutto ideale (Eliade 1971) – confutabile tra l'altro dalla unilateralità della trasformazione – ma è proprio per impadronirsi concretamente delle prerogative che si attribuiscono all'alterità sessuale.

Un'ulteriore valenza del fenomeno del travestitismo rituale può essere colta da un altro punto di vista. Nei miti appena letti, la donna-sciamano appare costituire quel ponte che collega i vari mondi e attraverso il quale sono introdotti gli eventi che fondano la condizione umana. Lo sciamano-maschio, invece, appare come colui che si confronta con una realtà di fatto, cercando in qualche modo di incidervi. E in realtà, anche nell'attualità mondana l'intervento dello sciamano è richiesto ogni qualvolta insorge una crisi, crisi che può essere risolta solo su di un livello extraumano. Sembra quindi verosimile che lo sciamano, per portarsi a tale livello debba attraversare quel "ponte" che ha garantito la comunica-

zione umano/extraumano, grazie alla presenza di personaggi mitici femminili.

4. Ruolo mediatorio del termine femminile presso lo sciamanesimo yakut

Prima di ritornare al contesto iglulik per tentare di definire come in questa specifica cultura è immaginata l'identità dello sciamano, considereremo due aspetti dell'ideologia yakut che si rivelano estremamente interessanti ai fini della nostra ricerca, perché fissano in modo più chiaro il rapporto sciamano-categoria del femminile-mondo animale, rapporto che nella cultura iglulik, pur sembrandoci essenziale, è abbozzato in maniera non del tutto esauriente.

«Nello sciamanesimo yakut ha molta importanza la vocazione sciamanica che l'individuo avverte mediante una crisi psichica: durante il periodo di crisi, egli – così si ritiene – viene partorito per la nuova professione da una madre-animale» (Brelich 1965: 140).

«Quest'ultima, concepita talvolta come l'anima-*kut* dello sciamano, una sorta di doppio invisibile dello sciamano sotto l'aspetto del quale (alce o renna) lo sciamano combatte altri sciamani, appare spesso come un uccello con le piume di ferro» (Marazzi 1984: 16).

Gli elementi di similitudine tra lo sciamanesimo yakut e quello eschimese sono: 1) la trasformazione iniziatica con acquisizione di una nuova identità; 2) il legame di identità tra uno spirito animale e lo sciamano, legame che conferisce a quest'ultimo poteri straordinari (capacità di assumere nuove forme). Originale e peculiare dello sciamanesimo yakut è invece la qualifica del termine animale, che si incarica della metamorfosi iniziatica, come femminile.

La funzione del termine femminile, come termine di mediazione per eccellenza, presso gli Yakuti non si relativizza alla sfera animale, ma investe anche quella umana.

Nell'attività rituale, quando la funzione richiesta è quella di instaurare una comunicazione con il mondo extraumano animale, lo sciamano si traveste da donna.

Lo sciamano yakut indossa abiti femminili quando deve recarsi da Ayışit, divinità femminile del bestiame, «per cercare e ri-

portare sulla terra l'anima di un cavallo sottratta da uno spirito maligno», oppure quando lo scopo del rituale è porre rimedio alla cessazione della caccia per mancanza di selvaggina (Marazzi 1984: 282; 314).

Stando all'indagine della Lot-Falck (1974), lo sciamano yakut va a chiedere in prestito il costume di una donna, perché egli «ri- tiene che le donne abbiano una sensibilità maggiore e delle attitudi- ni più idonee a metterlo in contatto con il sovrannaturale. Di loro natura le donne sarebbero già degli sciamani» (Lot-Falck 1974: 483).

Confrontiamo i dati di cui disponiamo in base al termine che funge da mediatore:

- | | | |
|--|---|--|
| 1) iniziazione sciamanica | = | passaggio di un uomo ad una dimensione "altra" che consentirà di fare da intermediario tra mondo umano ed extraumano |
| termine di mediazione | = | "madre animale" |
| 2) rituale per riportare sulla terra animali | = | passaggio di animali dal mondo extraumano a quello umano |
| termine di mediazione | = | sciamano travestito da donna. |

In entrambi i casi, il termine che svolge la funzione di mediazione sembra avere una relazione abbastanza precisa con la sfera femminile. Nel primo caso, cioè ad iniziazione conclusa, lo sciamano approda al suo status definitivo di "intermediario professionale" tra la realtà umana e quella extraumana (comprensiva anche della dimensione animale), grazie all'associazione stretta fra sé e l'intermediario animale femminile (concezione della madre-animale come *alter-ego* sciamanico). Nel secondo caso, lo sciamano funziona da intermediario per i bisogni della umanità, grazie alla sua capacità di inglobare in sé ciò che nel mondo umano è considerato più adatto a porsi in relazione con la sfera extraumana: la donna (ci sembra questa il senso del travestirsi con abiti femminili).

In questa prospettiva, la proiezione iniziatica dello sciamano nella sfera animale (rapporto di identità con la madre-animale) è l'equivalente logico della sua proiezione nella sfera femminile (travestitismo) durante alcuni rituali in cui l'interlocutore extraumano

rappresenta la realtà animale. Entrambe le “trasformazioni” fungono cioè da mezzi che permettono allo sciamano una sua penetrazione nel mondo dell’oltreumano animale.

Ci siamo soffermati sulla civiltà yakut, perché ci sembra che in essa il rapporto: sciamano–categoria del femminile–mondo animale, è articolato più chiaramente che non in quella iglulik. Tra questi ultimi, pur essendo fondamentale il ruolo mediatorio della donna specialmente nei confronti dell’animalità, mancavano quegli elementi che ci potessero condurre a stabilire inequivocabilmente un’ambivalenza dello sciamano (11). Se cioè teoricamente ci sembrava dovesse esistere una profonda convergenza tra sciamano e sfera femminile, tanto da spingerci a valutare il fenomeno del “cambiamento di sesso” in area siberiana, non eravamo in possesso di dati che estrinsecassero totalmente le modalità e la necessità dell’acquisizione di attributi femminili.

In altre parole, più che dirci quanto lo sciamano dovesse prendere di femminile, l’ideologia iglulik sembrava rispondere al problema spostandone i termini: sottilmente ci diceva quanto lo sciamano dovesse perdere di mascolino. E di mascolino perdeva l’abilità ad uccidere animali. Ci si è dovuti avvalere della comparazione per dare la dovuta risonanza al tema della proiezione sciamanica nella realtà femminile. Proiezione che in generale esprimerebbe la necessità, da parte del maschio, di impossessarsi di una potenza “altra”, riconosciuta come indispensabile alla realizzazione di particolari fini (la mediazione con la sfera extraumana) e che egli ritiene di non possedere. Il travestitismo rituale sciamanico sarebbe l’elemento rivelatore della congiunzione culturale donna-uomo.

Ma in ogni ambito è possibile parlare di donna e uomo nel loro senso globale?

Prima di tentare una risposta a questo interrogativo, si leggerà un mito iglulik che indirettamente ci introdurrà alla discussione successiva.

5. Positività dell’angakkoq e distanza dal sangue

Mito n. 6: Lo sciamano che si tramutò in donna

«Un grande cacciatore, mentre stava arpionando una balena, si schiacciò i genitali. Non potendo più essere uomo, desiderò diventare donna: si vestì perciò da donna e si scorticò la pelle dal viso. Chi lo guardava moriva di paura. Sua madre

quando lo scorse così vestito, costernata si chiese: "È veramente mio figlio, il grande cacciatore?". A queste parole egli si tolse la pelle dal viso e la madre morì. Di lì a poco egli si sposò con un uomo poco abile come cacciatore ed insieme adottarono un bambino. Un giorno i vicini si riunirono per una festa ed anche la nuova coppia vi partecipò. Quando gli invitati videro la "donna", cominciarono a deriderla; questa, adirata, si levò la pelle dal viso, ma ormai tutti si erano già nascosti. In ogni modo, il figlio adottivo divenne un grande cacciatore perché era stato così bene istruito» (Rasmussen 1930: 302).

Prima di dare inizio all'analisi di questo mito, intricato e complesso, sarà utile notare come il testo non qualifichi mai il protagonista come sciamano. Ne cercheremo oltre una possibile ragione. Procediamo ora all'individuazione dei diversi messaggi offerti dal mito.

Il primo stabilisce l'identità maschile attraverso l'associazione inscindibile di due elementi: uno naturale (i genitali) e l'altro culturale (la caccia). Quando uno dei due elementi viene meno, l'identità dell'individuo maschio si fa meno chiara, l'uomo non è più uomo. Che cosa è dunque? Stando al mito, il non essere uomo equivale a tendere a diventare donna. In realtà, se l'apparenza esterna può essere femminile, "scorticandone" appena la superficie, qualcosa di molto diverso ne esce. Ciò che si nasconde sotto le sembianze femminili è un potere straordinario (recare morte con la vista), mentre la caratteristica naturale della femminilità (la procreazione) non può essere "artificialmente" acquisita. La trasformazione nell'altro sesso conferisce all'individuo in questione dei poteri straordinari, ma in negativo (poteri di dare morte): la limitazione è troppo appariscente perché egli possa essere qualificato come sciamano. E in effetti il mito non lo qualifica come tale.

Perché allora il titolo: "Lo sciamano che si tramutò in donna"? Ci sembra che in questo caso l'uso del termine "sciamano" voglia richiamare l'attenzione principalmente sulla questione della trasformazione. Il titolo del mito sembra voler dire che, nel momento in cui non si è più ciò che si era nel passato e si diventa altro da sé, si ha a che fare con l'ambito sciamanico.

La risposta all'interrogativo sul perché il protagonista del mito, che per i motivi sopra visti può essere collocato solo in prossimità dell'ideologia sciamanica, scelga di diventare proprio donna, giunge dall'epilogo del mito, epilogo che apparentemente non sembra avere alcun legame con le parti precedenti.

Solo come “madre” in senso metaforico, questo ambiguo individuo può ancora intrattenere rapporti con l’animalità, anche se non più direttamente: infatti il figlio adottivo diventa un bravo cacciatore grazie all’istruzione ricevuta, istruzione che necessariamente gli deve essere impartita dalla “madre”, visto che il mito caratterizza il padre come un mediocre cacciatore.

Concludendo, ribadiamo che l’identità maschile si fonda sulla sessualità e sulla caccia e che, mancando uno dei due elementi, inevitabilmente l’identità maschile si sfalda e su questo presupposto si innestano altre possibilità.

In una società basata sulla separazione e divisione dei compiti in base al sesso, sembrerebbe che il non appartenere a uno dei due equivalga a far parte del sesso opposto (12). Eppure questa adesione non sempre è totale: nel mito, il cambiamento di sesso arreca un potere in più (uccidere con la vista) e uno in meno (impossibilità di generare) rispetto alla normalità della condizione femminile.

Sempre restando al mito, sembra che, trovandoci di fronte ad una identificazione parziale con il sesso opposto e, soprattutto foriera di sviluppi nella direzione dell’acquisizione di facoltà paranormali, si possa supporre di avere a che fare con l’ambito sciamanico.

La novità di questo mito (essenziale alla nostra ricerca) risiede nel binomio: rifiuto dell’identità maschile—proiezione parziale nella sfera femminile, come presupposti della trasformazione in sciamano. Sembra cioè che nella cultura iglulik, la congiunzione culturale donna-uomo, si esprima nella perdita di ciò che di negativo vi è nell’identità maschile e nell’acquisizione di ciò che di positivo vi è in quella femminile (la capacità di rapportarsi alla sfera animale, e più in generale, a tutto ciò che non è umano).

Come cacciatore “mancato” lo sciamano sarà al riparo dalla pericolosità del sangue scaturito dall’uccisione degli animali e, d’altronde, come donna “incompleta” non sarà soggetto al ciclo femminile, fonte della maggiore impurità.

Data infatti l’estrema ambiguità dello statuto femminile, al quale si attribuisce una potenzialità ambivalente che si può dispiegare sia a favore dell’umanità che a suo svantaggio (13), l’assimilazione integrale del femminile non pare proprio plausibile.

La donna, come fonte ambivalente dei presupposti dell’esistenza, contiene in sé la massima potenza sia positiva che negativa. Sarebbe lungo in questa sede dimostrare come la civiltà iglulik, esclusivamente cacciatrice, si tuteli dalle ripercussioni negative

dell'attività venatoria, scaricando l'impurità del sangue scaturito dall'animale ucciso sulla donna viva (14).

In sintesi si può dire che l'angoscia derivata dalla difficoltà dello scendere a patti, da una parte con l'imperativo della propria sopravvivenza e dall'altra con il sentimento di colpa per la sottrazione costante di "individui" alle temibili entità padrone della natura, cerca sollievo nel capovolgimento di segno di quell'identico processo che è il sanguinare, comune sia all'animale ucciso che alla donna (15).

Se nella caccia esso diventerà preludio ad una nuova genesi, e perciò positivo (16), nella donna esso sarà concettualizzato come pura "perdita di vita" che, non alludendo ad alcun riscatto, è considerata totale negatività.

E infatti, alla base di ogni crisi dei rapporti tra i diversi piani dell'universo, c'è il sangue femminile (17). Simbolicamente il sangue rappresenta il rischio metafisico al quale la cultura iglulik si sente di non poter sfuggire e che è la controparte della volontà di lottare per la propria esistenza.

Lo sciamano, quindi, eroe dell'umanità, non può avere a che fare con il sangue sia esso femminile, sia esso connesso alla caccia: in questo senso egli è il vero intermediario "positivo" tra mondo umano ed oltremondo.

Note

1. Dalle teorie del primo '900 basate su di un'analisi storica congetturale (Troshchanski 1902; Bogoras 1907), si passa a quelle, per altro pertinenti al Nord America, miranti a spiegare il fenomeno del travestitismo rituale in chiave psicologica o sociologica (Hill 1935; Linton 1936; Devereux 1937; Murphy 1964; Whiting & Hally 1969; Whitehead 1981; Callender & Kochems 1983).

2. Si veda, per es., la discutibile concezione di Eliade (1971: 98; 106-107), secondo cui la posizione eccezionale dello sciamano è il prodotto della ricerca universale della totalità, che, proiezione della completezza dell'Essere divino, egli raggiunge attraverso la bisessualità.

3. L'unico articolo che individua la relazione tra il travestitismo sciamanico e il ruolo fondamentale della donna, è quello della Bleibtreu-Ehrenberg (1970), anche se parte da un'impostazione fondamentalmente dissimile dalla nostra.

4. Per una bibliografia degli studi condotti su tale argomento, si veda, tra gli altri, Jochelson (1905) e Czaplíka (1914). Sulle proporzioni del cambiamento di sesso, si rimanda a Bleibtreu-Ehrenberg (1970: 191): «su cento persone travestite solo sei donne adotterebbero il costume del sesso opposto»; sugli studi lingui-

stici si veda Marazzi (1984: 22): «per centosei termini indicanti il travestito, ne esistono solo otto per le donne travestite».

5. Gli Eschimesi Iglulik conferiscono un'anima anche a ciascun animale: l'uccisione quindi della selvaggina non è meno importante e grave dell'uccisione di un uomo e comporta altrettanti pericoli. Per annullare le conseguenze nefaste suscitate dal risentimento della vittima, e che possono colpire non solo il cacciatore, ma tutto il suo gruppo, bisognerà dare alla caccia «un aspetto legale ed attraente» (Lot-Falck 1961). L'offrire l'acqua o la neve alle balene o foche morte ha, per gli Iglulik, il significato di dissetarle dopo il lungo soggiorno in mare. Ma nonostante questo cambiamento di segno che prospetta la morte come un qualcosa di positivo, il cacciatore non è affatto convinto della legittimità del suo atto. Il suo sentimento di colpa appare chiaramente dall'attenzione con cui si giustifica di fronte alla vittima, dal rituale che periodicamente tenta una "riconciliazione" con tutta la selvaggina uccisa nel corso dell'anno, dall'offerta di parte della preda alla "signora degli animali" per desacralizzare l'alimento (Brellich 1965).

6. Per capire il filo sottile che lega la donna all'animale si confronti questo mito a quello intitolato «La balena, lo scorpione del mare, la pietra e l'aquila, presero in moglie degli esseri umani» (Rasmussen 1930: 281). In entrambi i miti si scorge la valenza "animale" della donna: mentre nel primo racconto è il sacrificio del suo corpo a dare origine agli animali marini (sacrificio impostole dalla sua insubordinazione: ella si rifiuta di prendere marito), nel secondo si afferma il ruolo mediatore della donna che, grazie alla sua unione con l'alterità, fa sì che la umanità intera venga a godere dei vantaggi della caccia.

7. Si veda, per es., il ruolo fondamentale svolto dalle donne durante la grandiosa pesca alla balena (Rasmussen 1930: 187).

8. «Inconsueto epiteto per designare gli sciamani, di sapore piuttosto buddhista» (Marazzi 1984: 375).

9. Il mito iglulik d'origine dell'umanità, narra che all'inizio del tempo c'erano solo due uomini che vivevano come marito e moglie.

Un giorno uno di questi fu gravido, ma da dove far uscire il bambino? Il secondo allora produsse un canto magico: il pene dell'amico esplose, lasciando un'apertura grande e spaziosa. Egli fu donna e poté così dare alla luce un figlio. Da questi tre discese l'umanità intera (Rasmussen 1930: 252). Perché l'"interno" (= l'umanità nel suo essere tale) possa trovare uno sbocco nel mondo esterno deve nascere la donna, la cui fisiologia è la sola capace di tale mediazione.

10. Il tema che tratta della possibilità, da parte dello sciamano, di riportare in vita persone già morte, è presente anche presso gli Iglulik (Rasmussen 1930: 100), mentre il tema della competizione tra sciamano e dio supremo è noto in tutta l'Asia centrale (Lot-Falck 1974).

11. L'unico accenno all'esistenza del fenomeno del travestitismo anche presso gli Eschimesi, è stato trovato in Boas (1888: 104): «Il servitore della divinità Sedna è rappresentato da un uomo vestito con un costume femminile».

12. In un altro mito, due donne vengono abbandonate dagli uomini partiti per una spedizione di caccia. Esse morirebbero di fame se la più vecchia delle due non si trasformasse in giovanotto e potesse così cacciare.

13. La donna, così come può far avvicinare gli animali, così li può far scomparire contagiando il gruppo di cacciatori della sua impurità. Per gli Eschimesi Iglulik la "negatività" trae la sua origine in Takánâluk-arnâluk, che, offesa dall'impurità femminile, si scaglia contro l'umanità sottraendole gli animali marini o colpendola con la furia distruttrice della tempesta.

14. Sul valore attribuito dagli Iglulik al sangue femminile e in particolare all'aborto, rimandiamo a Peretti (1986: 217-237).

15. Per una dimostrazione dell'assimilazione della ferita sanguinante dell'animale agli organi sessuali femminili, resa possibile dal sangue, e della parallela trasformazione dell'attività venatoria in azione "generativa", in virtù della sua equiparazione all'attività sessuale riproduttiva, si veda Arioti (1980).

16. Gli Eschimesi Iglulik pensano che alla morte dell'animale, l'animale emigrerà; per questo è molto importante che le ossa, restituite alla natura, non vengano mai rotte: da esse, infatti, rianimate dallo spirito dell'animale, si formerà un nuovo essere. Inoltre, non è detto che gli animali non vogliano essere uccisi: essi possono voler mutare corpo e ciò è possibile solo se si sbarazzano di quello che li imprigiona. Quindi può accadere che siano essi stessi a scegliere il proprio cacciatore. Paradossalmente, perciò, è l'uomo che, attraverso l'uccisione degli animali, diventa il garante della loro rigenerazione continua ed inesauribilità.

17. Indagando le ragioni che provocano sia una crisi individuale (malattia), sia una crisi collettiva (carestia), lo sciamano approda sempre al sangue femminile come principale causa (Rasmussen 1930: 129; 133-41).

Bibliografia

- Arioti, M. 1980. *Produzione e riproduzione nelle società di caccia e raccolta*. Torino: Loescher.
- Bleibtreu-Ehrenberg, G. 1970. Homosexualität und Transvestition in Shamanismus. *Anthropos* 65: 189-228.
- Boas, F. 1888. *Baffins' Land Eskimo*. New York: Government Printing Office.
- Bogoras, W. 1907. *The Chukchee*. New York.
- Brelich, A. 1965. *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Callender, Ch. & L. M. Kochems. 1983. The North American Berdache. *Current Anthropology* 24, 4: 443-470.
- Czaplika, M. A. 1914. *Aboriginal Siberia*. Oxford: Clarendon Press.
- Devereux, G. 1937. Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. *Human Biology* 9: 498-527.
- Eliade, M. 1971. *Mefistofele e l'androgino*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- — 1974. *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Linton, R. 1936. *The study of man*. New York: Appleton-Century-Crofts.

- Jochelson, W. 1905. *The Koryak*. Leiden-New York.
- Lot-Falck, E. 1961. *Riti di caccia dei Siberiani*. Milano: Loescher.
- — 1974. *Textes Eurasiens. Les religions de l'Europe du Nord*. Parigi.
- Marazzi, U. (a cura di) 1984. *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*. Torino: U.T.E.T.
- Massenzio, M. 1984. Variations on the mythical origins of shamanism and death, in *Shamanism in Eurasia*, a cura di M. Hoppal, pp. 203-216. Göttingen: Herodot.
- Munroe, R. L., Whiting, W. M. & D. Hally. 1969. Institutionalized male transvestitism and sex distinctions. *American Anthropologist* 71: 87-91.
- Murphy, J. 1964. Psychoterapeutic aspects of shamanism on St. Laurence island-Alaska, in A. Kiev, *Magic, faith and healing: studies in primitive psychiatry today*. New York: The Free Press.
- Peretti, L. 1986. *Sciamano, caccia, donna: le coordinate del sistema simbolico Igloolik*. Roma: Tesi di laurea non pubblicata.
- Rasmussen, R. 1930. *Intellectual culture of the Igloolik Eskimos. Report of the fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. 7. Copenhagen: Goldendalske Baghandel, Nordisk Forlay.
- Shirokogoroff, S. M. 1935. *Psychomental complex of the Tungus*. Londra: Kegan Trench Trubner & Co.
- Troshchanski, V. F. 1902. *The evolution of the "Black Faith" (shamanism) of the Yakut*. Kazan.

Sommario

In questo articolo viene trattato il fenomeno del "travestitismo rituale sciamanico", presente tra le popolazioni eschimesi e quelle centro-asiatiche. La prospettiva d'indagine seguita è quella mitico-culturale, prospettiva che tende quindi ad escludere, in quanto fattore non necessario ai fini della comprensione del fenomeno stesso, una supposta patologia dello sciamano. Le coordinate principali sulle quali si è articolata la ricerca di una comprensione del "travestitismo rituale" sono: ideologia sciamanica della trasformazione; significati miticamente conferiti alla donna. Con particolare attenzione si è indagato il tema della relazione tra sfera extraumana e quella femminile. Il carattere mediatore attribuito

alla categoria del femminile nei confronti di tutto ciò che non è umano, ci ha stimolato a considerare sotto una nuova luce la proiezione rituale dello sciamano nel *côté* femminile (travestitismo). I risultati tratti da tale impostazione sono in disaccordo con le teorie che propongono l'interpretazione dello stato di "bisessualità" dello sciamano nei termini di una presunta "totalità" dell'essere, assunta aprioristicamente.

Summary

This article considers the phenomenon of "shamanic ritual transvestitism" among the Eskimos and Central Asian peoples. The framework of the present study is mytho-cultural and thus ignores any supposed pathology on the part of the shaman as a factor that is not necessary to an understanding of the phenomenon. The main lines along which the pursuit of an understanding of "ritual transvestitism" is conducted are: the shamanic idea of transformation and the meaning that myth attributes to woman. Particular attention is paid to the relationship between the spheres of the extra-human and the female. The mediating quality that is ascribed to the category of the female in relation to everything that is not human leads the author to take a new view of the ritual projection of the shaman into the sphere of the female (transvestitism). The results of this approach are such that the author finds himself in disagreement with theories that suggest that the shaman's "bisexual" state be interpreted in terms of some *a priori* "totality" of being.