

## LA VISIONE NELLE PIANURE NORDAMERICANE. DAL POTERE PER DISTINGUERSI AL POTERE PER DEFINIRSI

Elvira Stefania Tiberini

Università di Roma "La Sapienza"

### R. Benedict, visione e guardianship. Il modello emerso

Nel saggio sulla visione nelle Pianure Nordamericane di Ruth Benedict del 1922 venivano per la prima volta enucleati alcuni tra gli aspetti caratterizzanti l'esperienza visionistica nella realtà nativa amerindiana attraverso un'analisi sapientemente indirizzata alla dimostrazione dell'insostenibilità di un'origine unica della visione e delle sue manifestazioni in seno alle diverse etnie delle Pianure. Ampliato e per certi versi modificato dal successivo studio sul complesso dello spirito custode in Nordamerica (Benedict 1923), il lavoro, costruito sulla base di uno schema classico diffusionista, ha finito col diventare insostituibile referente e *humus* di raffronto per tutti i seguenti studi sullo stesso tema, indipendentemente dal loro impianto e dalle loro finalità.

La formulazione della tesi di Benedict passa attraverso l'esame dei soli tre aspetti per l'autrice qualificanti la visione nelle Pianure, dunque i più idonei a dimostrare l'inesistenza di tracce di un presunto modello comune originario nelle manifestazioni regionali del complesso rituale. La pratica dell'autotortura, l'acquisizione di uno spirito guida e la presenza di una classe sciamanistica abilitata proprio dalla visione all'esercizio della professione sono i tre *foci* individuati da Benedict che risultano, in ultimo, non tanto «parti dell'ideazione delle Pianure pensata come un tutto» quanto elementi distinti e separati che alla visione si accompagnano «combinandovisi in differenti proporzioni e con diverse

connotazioni» (1922: 3) (1). La diade visione-tortura si esprime con la massima evidenza fra i Teton Dakota che vengono così a costituire il centro dal quale tale connessione si diffuse se non, plausibilmente, il centro nel quale fu originata. Presso altre società, infatti, visione e automutilazione sembrano rispondere a bisogni mistici diversificati e restano oggettivamente finalizzate a scopi rituali diversi.

Nel sistema di credenze dei Blackfoot, ad esempio, l'autotortura, conosciuta e praticata, è pensata come «un sacrificio al Sole di parti tagliate dal proprio corpo» (1922: 6); tra i Crow e i Cheyenne visione e automutilazione appaiono concomitanti nella pratica, pure non v'è traccia di una loro congiunzione nei complessi mitici e cosmogonici.

Procedendo verso il sud delle Pianure il binomio visione-automutilazione va progressivamente attenuandosi fino alla totale disgiunzione come tra gli Omaha e i Pawnee che, peraltro, conoscono diversi tipi di tortura; la congiunzione e l'interazione dei due tratti sembra dunque raggiungere il suo *climax* nella porzione nordorientale delle Pianure. D'altro canto la tortura, anche quando si presenti dissociata dalla visione, si richiama manifestatamente a intenti sacrificali rivolti al Sole; e il Sole riveste una posizione di estrema importanza sia nel sistema di credenze sia nel registro di attività culturale dakota.

Il circuito Mandan-Dakota si qualifica così come l'area in cui Sole-visione-tortura confluiscono in un modello simbolico e comportamentale stabile e, quindi, come il centro d'irradiazione della diade visione-automutilazione, la cui diffusione in tempi più recenti ai Crow e ai Cheyenne spiega le difformità esistenti tra mitologia e rituale in queste etnie. Il fatto che tra i Blackfoot l'esperienza visionistica e la pratica della tortura si presentino disgiunte e che tra gli Arapaho i rituali siano stati mantenuti incruenti attesta inoltre che la co-diffusione dei due tratti culturali si è arrestata ai margini delle loro regioni d'insediamento.

In ogni caso, nelle grandi Pianure Nordamericane, almeno una volta nel corso della vita è di norma offerta a ciascuno, con la visione, la possibilità di un'esperienza di accesso e scambio con il soprannaturale da cui attendersi il soddisfacimento di *desiderata* personali e comunitari - fortuna nella caccia e nella guerra, prestigio - in una parola "potere" e benessere. La visione

si qualifica così come il *medium* più efficace ad assicurare e a rassicurare, vettore della relazione mistica diretta con esseri soprannaturali - spiriti custodi e no -, base indispensabile di stabilità emotiva e sicurezza materiale e, al tempo stesso, strumento di conferma e di accrescimento di *status* sullo sfondo della realtà costantemente incerta delle Pianure. Un'opportunità vitale, dunque, le cui occasioni possono contrarsi presso etnie che affidano la gestione del sacro a classi sciamanistiche rigorosamente definite da pratica e competenze.

Tra i Dakota gli sciamani costituiscono una categoria di professionisti contraddistinta da precisi poteri e specifici attributi; lo stesso è vero per i Pawnee dove il reclutamento nella classe sciamanistica, gerarchizzata, è subordinato a una dimostrabile diretta esperienza visionistica, sebbene «(...) non sia sufficiente un solo sia pur decisivo evento, ma vengano richiesti un lungo apprendistato e una vasta esperienza» (Benedict 1922: 10) per esercitare lo sciamanesimo. La visione dunque non sempre qualifica direttamente la professione sciamanistica né fonda differenziazioni di statuto sociale (2).

Al di fuori della regione delle Pianure la visione si coniuga in modo più definito alla professione sciamanistica ricongiungendosi, tra l'altro, con l'acquisizione dello spirito guida; «Va detto che gli sciamani e non la maggioranza della gente (...) possiede spiriti custodi; la nozione generale di spirito custode caratteristica delle tibù del Lower Columbia si indebolisce verso sud o forse sarebbe meglio dire che non si è mai sviluppata in quest'area» rileva Sapir (1907: 42) a questo proposito, lasciando aperto un certo numero di interrogativi su processi e dinamiche responsabili nel tempo della condensazione e della dispersione regionale dei tratti confluenti nel binomio individuato.

Fra i Takelma dell'Oregon, ad esempio, non soltanto la visione è gestita in regime di monopolio dagli sciamani ma visione e acquisizione di uno spirito custode si fondono indissolubilmente in un unico complesso rituale in disaccordo con i sistemi convenzionalmente presenti nelle Pianure. Inoltre, al normale rapporto di reciproca dipendenza espresso in termini di paternalistica benevolenza da parte dello spirito custode e di filiale devozione da parte del suo protetto si sostituisce qui una

più rigida subalternità dello sciamano, costretto ad accettare anche protettori soprannaturali molesti e ad astenersi da ogni infrazione al codice comportamentale imposto dalla *guardianship*. Ogni devianza dalle norme viene intesa come una grave offesa alla divinità che può vendicarsene in vari modi riducendo così lo sciamano in una scomoda posizione di "schiavitù professionale"; egli è d'altra parte in una certa misura ripagato con il pubblico riconoscimento dell'insostituibile ruolo di mediatore con il mondo soprasensibile (3).

Nelle Pianure, al contrario, agli sciamani non è riservato di norma alcuno statuto di speciale risalto: essi devono il loro potere a una visione o al fatto di avere visioni con particolare frequenza senza che ciò si traduca in convenzioni restrittive: la visione resta di fatto un canale di accesso al soprannaturale aperto a tutti.

Tra i Blackfoot, per citare un caso emblematico, ogni sciamano si specializza nella cura di malattie diverse e ciascuno esercita solo nell'ambito delle proprie competenze: ma i poteri dello sciamano non rappresentano che l'accentuazione istituzionalizzata di potenzialità o di effettive capacità individuali generalizzate.

Le diverse configurazioni dell'etnema visione-sciamanesimo si prestano in realtà a varie interpretazioni riconducibili in generale a due orientamenti contrapposti. Il punto di vista di Haeckel (1938) a questo riguardo, secondo il quale la ricerca della visione e l'acquisizione dello spirito custode, nella versione "allargata", non rappresenterebbero che l'estensione di prerogative originariamente riservate alla categoria degli sciamani sembra essere confermata dal fatto che l'una e l'altra, oltre a costituire normalmente parte integrante della carriera sciamanistica, in alcuni casi - come in quello dei citati Takelma - risultano di fatto *off-limits* per il resto della comunità. D'altra parte attribuire alla visione la funzione di *medium* ratificante l'esercizio della professione sciamanistica non esclude l'opzione inversa, che cioè dal modulo allargato si sia passati a quello ristretto. In realtà, i casi in percentuale più frequenti, in cui l'incontro non mediato con esseri soprannaturali la cui natura può definirsi nei termini della concessione - da parte dell'agente spirituale - di una protezione personale e individuale, risulta essere una potenzialità diffusa,

sembrano appoggiare la possibilità che tale relazione mistica si sia solo successivamente estesa agli sciamani finendo col costituire il fondamento della loro professione. In ogni caso, il carattere multiforme dell'esperienza visionistica e delle modalità di acquisizione di uno spirito custode non favoriscono uno schieramento deciso per l'uno o l'altro orientamento.

Benedict riassume i differenti casi in cinque situazioni convenzionali, nessuna delle quali, peraltro, associabile a un'area di distribuzione geograficamente unitaria. Nelle Pianure, in conformità con le

tendenze democratiche dell'area, e con l'assenza di una vera classe sciamanistica, la ricerca della visione e l'acquisizione di uno spirito guida rappresentano esperienze generalizzate - nondimeno - la specializzazione nella cura di specifiche malattie o nella produzione della pioggia o una particolare fortuna nella caccia e nella guerra qualificano alcuni individui come medici-stregoni. Si tratta in ogni caso di una distinzione fondata soltanto sulla maggiore o minore quantità di potere posseduto e non meglio marcata di quella tra individui più o meno ricchi o più o meno valorosi (1922: 67-68).

Nel secondo caso, esemplificato dall'area del Plateau, la ricerca della visione per assicurarsi uno spirito guida è esperienza comune ma l'apparizione di particolari geni tutelari implica la chiamata alla carriera sciamanistica.

Il terzo modello include casi di discontinua collocazione geografica in cui l'acquisizione di uno spirito custode è possibile per tutti e in cui la linea di demarcazione tra sciamani e no è definita da fattori diversi da una presunta ottenuta *guardianship*, ad esempio il pagamento di prestazioni fornite oppure un ortodosso apprendistato. Talora, inoltre, l'esercizio della professione può dipendere da norme di discendenza e di ereditarietà.

Tra i casi individuati da Benedict solo quelli relativi a etnie della California e dell'area artica confluiscono nel modello "ristretto" per definizione, in cui l'acquisizione dello spirito guida è prerogativa dello sciamano che, solo, è in grado di ottenere visioni.

L'esercizio dello sciamanesimo, infine, può essere sancito non dall'acquisizione di uno spirito guida bensì dalla visione in sé, mentre gli agenti tutelari rappresentano il potenziale attribuito di ciascuno ad avvenuta iniziazione nel clan di appartenenza.

Sull'ultimo nodo della sua indagine Benedict si esprime dicendo che «la visione nelle Pianure nordamericane è molto più generale di quanto non sia l'acquisizione di uno spirito custode» (1922: 17), in quanto anche senza tener conto delle cospicue variazioni formali nel rapporto umano-superumano che s'instaurano attraverso una visione, la nozione stessa di spirito custode non è sempre presente. La forma più perfezionata di impianto della *guardianship* si riscontra tra i Crow dove il potere offerto nel corso di una visione rappresenta un'elargizione di favori che si esprime nei termini di una relazione di parentela: il protetto viene infatti "adottato" dal suo spirito custode, mentre questo si chiama e si fa chiamare "padre", assumendo nei confronti del figlio «una sorta di paterna responsabilità (...) che è del tutto estranea ai sistemi di credenze di altre etnie» (1922: 13). Nelle Pianure relazioni parentali di questo tipo non sono individuabili presso alcun'altra società se si fa eccezione per quella omaha. I Blackfoot, ad esempio, ritengono che il potere provenga da animali che, incontrati in particolari circostanze e luoghi, assumono l'identità di spiriti custodi senza che ciò implichi alcun legame di parentela. Tra i Cheyenne la relazione con l'agente spirituale è operativamente mediata dallo sciamano cui spetta la formale assegnazione dello spirito guida in occasione dell'iniziazione post-puberale; la ricerca della visione non si presenta associata in alcun modo all'acquisizione di un agente tutelare e la visione stessa ha soprattutto «lo scopo di assicurare la comunicazione mistica con il Sole» (Benedict 1922: 15).

Tra i Cheyenne, presso i quali alla tradizionale figura dello spirito custode si sostituisce frequentemente quella del «secret helper» o «the spirit who told me in sleep» (Grinnell 1972: 113) l'interazione umano-divino assume un carattere peculiarmente meccanico. Gli *spirit helpers*, generalmente sotto spoglie antropo-zoomorfe, appaiono nel corso del normale digiuno rituale in risposta alla produzione di offerte sacrificali - tabacco, cibo, uno scalpo, la falange di un dito - e, come sottolinea

Grinnell (*ibidem*), «non appaiono a un uomo prima dei vent'anni, spesso non prima che abbia condotto attività belliche o che abbia partecipato a cerimonie della *Medicine Lodge*».

Dall'accoglimento dell'offerta sacrificale, intesa come «fare ciò che ha valore per gli esseri soprannaturali» (Hoebel 1971: 85) e culturalmente codificata nei contenuti e nell'*iter* formale, ci si aspetta immediate risposte concrete: salute per sé e per i propri congiunti, successo nella caccia, potere sciamanistico. Nel sistema di credenze cheyenne l'ottenimento dei propri *desiderata* non rappresenta che il naturale risultato di uno scambio inteso nei rigidi termini di una relazione di causa-effetto nell'ambito della quale al rispetto delle formule rituali imposte dalla divinità e alla perfetta conduzione delle cerimonie corrisponde automaticamente un adeguato soddisfacimento delle richieste; un impianto in cui, a condizione di una perfetta esecuzione formale, «gli esseri spirituali cheyenne rispondono alle azioni in maniera affatto meccanica» (Hoebel 1971: 85) (4).

*Spirit helpers* per lo più concepiti in forma animale e associati a luoghi precisi, omologabili agli agenti spirituali cheyenne si sostituiscono agli spiriti custodi personali tanto più frequentemente quanto più si procede verso il sud delle Pianure, dove la «nozione di agente tutelare nell'accezione comune non ha più posto alcuno nella ricerca della visione» (Benedict 1922: 16).

Gli *spirit helpers* dei Pawnee proteggono in modo particolare i bambini, agendo attraverso i poteri medianici di loro congiunti ancor prima della loro nascita (5).

La *guardianship* nella versione crow sembra essere replicata ai confini nordorientali delle Pianure presso gli Ojibwa; qui, infatti acquisire uno spirito custode equivale a diventarne nipote (*granchild* o *nephew*, Landes 1968: 10), da cui l'obbligo d'invocazione nelle preghiere, in privato e in pubblico, usando l'appellativo corrispondente. Tra la visione crow e quella ojibwa non sembrano emergere però altre somiglianze; al contrario, mentre i primi accentuano nell'interazione umano-superumano l'aspetto individuale, i secondo ne esaltano piuttosto il lato comunitario.

Benedict, dal canto suo, rileva una singolare concomitanza di tratti fra gli Ojibwa e gli Omaha, anche in dettagli di diffusione assai limitata. Ad esempio il termine usato per

definire la relazione tra i due interlocutori, l'assenza di esseri antropomorfi nella visione, l'usanza di erigere un *tepee* per l'iniziato (6). E' in realtà possibile che la continuità geografica dell'insediamento ojibwa abbia favorito l'adozione di tratti tipici delle Pianure del complesso culturale della visione da parte degli Ojibwa stessi che ne avrebbero in seguito sviluppato un modello proprio. Essi, peraltro, hanno investito la visione di valenze mistiche tra le quali l'acquisizione di uno spirito guida non sembra essere prioritaria.

Nel 1923 Benedict torna a riferirsi ai Crow come all'etnia rappresentativa di tutta l'area delle Pianure, nella quale nondimeno resta innegabile l'esistenza di ampie divaricazioni nei modelli rituali applicati nella ricerca della visione.

Presso i Crow la visione, oltre a consentire l'instaurazione del legame parentelare fittizio/cerimoniale di cui si è detto, conserva molti dei tratti diffusamente presenti in tutte le Pianure: non esistono restrizioni relative all'età o al sesso in ordine all'ottenimento di una visione, che può prodursi spontaneamente - indipendentemente dai bisogni personali o in momenti critici dell'esistenza individuale - oppure nel corso di una convenzionale ricerca; questa si svolgerà secondo la prassi istituzionale, rispettando cioè un periodo di digiuno rituale, isolandosi nei luoghi prescritti e, talvolta, ricorrendo a pratiche di automutilazione.

Resta di fatto - e in comune con le altre società nordamericane - che «la visione è un'istituzione molto più diffusa e generale di quanto non sia il procurarsi uno spirito custode» (Benedict 1923: 15) e che è «quasi universalmente vero che la ricerca della visione viene perseguita anche per scopi diversi da quello di acquisire un personale spirito guida» (*idem*: 28).

Benedict (1923: 56) rileva poi che nello spirito tutelare - che si associa in maniera discontinua all'esperienza visionistica - è invece riscontrabile «una tendenza sistematica a esternarsi e perpetuarsi in certi tipi di raggruppamento sociale» anche se non è possibile individuare in questi processi associativi alcuna norma stabile. In alcune regioni infatti la *guardianship* è inserita nelle cerimonie iniziatiche post-puberali, in altre si lega a registri simbolici a carattere totemico, in altre ancora confluisce nei sistemi ereditari, investita di ruoli diversi nelle

diverse circostanze, in dipendenza delle specifiche realtà tribali contestuali (7).

Se l'acquisizione dello spirito custode in concomitanza con l'iniziazione post-puberale è diffusamente presente presso molte etnie delle Pianure, la sua influenza sulle attività economiche comunitarie è per lo più fluida e discontinua limitandosi in sostanza ad operare nei sistemi economici blackfoot e omaha (8).

In conclusione «la visione è passata tra gli antropologi come una manifestazione indecifrabilmente inclusiva mentre la sua relazione con la nozione di spirito custode è apparsa dialetticamente fortuita» (Benedict 1923: 20), producendo nelle diverse circostanze, formule convenzionali specifiche riconducibili a differenti modelli tribali, in dipendenza di quali si registrano nella visione stessa variazioni morfologiche e di contenuto e oscillazioni nelle soluzioni rituali e di riferimento simbolico.

In certi casi la visione è inserita nei sistemi economici nativi assumendo connotazioni spiccatamente materialistiche; emblematico è il caso dei Blackfoot dove i diritti di una visione «le canzoni, i *tabu*, il potere, le concessioni di drammatizzazione» (Benedict 1922: 17) possono essere legittimamente acquistati e dove le visioni stesse, garantendo prestigio sociale e rispettabilità, costituiscono un elemento funzionale del sistema economico tribale al punto da attestarsi come «la base dell'economia clanica, in modo tale che investire in esse equivale -[in termini occidentali] - a investire in banca » (Benedict 1922: 18).

L'acquisto, il trasferimento e la natura dei diritti di una visione risultano per lo più aderire alla stessa formula, fatte salve lievi variazioni, presso tutte le etnie in cui la transazione è ammessa.

Presso gli Hidatsa la visione è un bene ereditabile e le modalità della sua trasmissione si iscrivono nello schema tipico della filiazione duale. Sebbene, infatti, qui vengano norme di discendenza matrilineare la visione viene ereditata per via paterna: condizione irrinunciabile ai fini di una legittima trasmissione dei diritti è che la visione dell'erede costituisca la replica della visione di suo padre e, quindi, degli ascendenti nella stessa linea.

In ogni caso il più alto livello di sofisticazione nelle modalità di trasmissione ereditaria viene raggiunto con il modello omaha che coniuga la ricerca della visione in epoca post-puberale all'acquisto/eredità della visione stessa, conducendo apparentemente a una doppia possibilità. Si tratta in realtà di un'opzione fittizia in quanto valore reale è attribuito solo alla visione ereditata dal proprio genitore previo pagamento dei diritti previsti. La visione ereditata/acquistata garantisce l'accesso a una delle Società Sacre che gestiscono il potere fra gli Omaha e cioè a quella di normale reclutamento per il proprio clan di appartenenza.

Il sistema così rigorosamente codificato, organizzato in modo da canalizzare nelle diverse Società Sacre diversi tipi di visione e nato forse allo scopo di preservare l'eredità familiare delle visioni, ha finito col produrre un'inevitabile conflittualità tra padre e figlio e ovvie frizioni relazionali dovute alla naturale riluttanza del primo a trasmettere al secondo i diritti della propria visione e a cedergli il potere restandone così privo egli stesso. Ogni padre, sembra, posponeva il più a lungo possibile il momento della cessione e, quando possibile, si asteneva dal trasferire il potere in suo possesso o lo faceva solo in punto di morte (9). «Ogni padre sperava che il proprio figlio ottenesse potere indipendentemente da lui: a che scopo insegnargli come sottrarglielo?» commenta Fortune (1969: 40) aggiungendo: «Ho la netta impressione che gli adolescenti non sapessero neanche della possibilità della trasmissione del potere».

Pur inserita in una spirale di obblighi inderogabili, ogni generazione omaha tentava dunque, plausibilmente, di svincolare la successiva dalla necessità del trasferimento del potere nel paradossale intento di restituire alla visione il valore reale negatole dalla perfetta costruzione del sistema delle Società Sacre.

Le diverse varianti tribali e i differenti schemi comportamentali ad esse associati, non confluendo in un registro omogeneo, inducono Benedict a rinunciare alla possibilità di definire il presunto modello originario della visione nelle Pianure Nordamericane: ciò non esclude, d'altra parte, che «la visione e non lo spirito custode costituisce il tratto religioso unificante del Nord America» (Benedict 1923: 40).

In realtà, pure attraverso la varietà delle formule adottate, nella visione delle Pianure è comunque individuabile un impianto formale comune a tutta l'area risultante dall'insieme di alcuni tratti la cui presenza stabile costituisce un nucleo insopprimibile non emerso - o volutamente omesso - nell'indagine di Benedict, che tuttavia rappresenta l'adeguata base di studio di analogie e/o divergenze strutturali e formali.

Il digiuno rituale, l'isolamento e il luogo scelto per la ricerca della visione, l'intento di sollecitazione di sentimenti di compassione negli agenti spirituali e la determinazione nel perseguire l'ottenimento di forme diverse di potere formano una sorta di cellula strutturale enucleabile in ciascuna delle formule native adottate. Un etnema socio-religioso che permane inalterato anche sullo sfondo di contesti in cui l'interazione umano-divino oscilla fra i poli di un'enfasi accentuatamente personale in alcuni casi e comunitaria in altri, e attraverso la mutazione della visione da un modulo contrassegnato da valori essenzialmente materialistici - come tra i Crow - a un altro che si connota invece per aspetti segnatamente spirituali - come tra i Pawnee. Tra questi infatti, l'assenza o la rinuncia all'acquisizione di uno spirito custode cui ricorrere per l'appagamento di bisogni personali corrisponde a un diverso stadio di coscienza religiosa in cui la visione è investita di intensi valori spirituali e segna il suo passaggio da «mezzo meccanico per controllare forze ed eventi a mezzo di comunicazione mistica» (Benedict 1922: 20).

Tra le finalità materialistiche fondamentalmente espresse nel conseguimento di ricchezza e prestigio dei Crow e il disinteressato registro di relazione spirituale dei Pawnee è racchiuso un vasto spettro di scelte intermedie, non ultima quella in cui interessi personali e intenti comunicazionali si fondono.

Nel lavoro di Benedict si avverte dunque la presenza di temi che la stessa si è limitata a suggerire e di altri che ha deliberatamente scelto di non trattare ma il cui esame, nondimeno, sembra opportuno per la formulazione di un quadro fenomenologico completo di contenuti, motivazioni, forme e funzioni del complesso socio-rituale della visione nelle Pianure Nordamericane, per usare le sue parole «il tratto religioso più unificante del Nordamerica» (Benedict 1922: 40).

## Il potere, il digiuno rituale, l'età, il sesso. Il modello omesso

Il possesso di potere costituisce manifestatamente una delle motivazioni più pregnanti nella "programmazione" della ricerca di una visione.

Il tipo di potere conseguibile nel corso di una visione è, si è visto, di natura estremamente varia; si può dire che in ciascuna società sia individuabile una rigorosa corrispondenza tra tipi di potere e agenti spirituali. Il margine di variazione della natura del potere e delle modalità del suo conseguimento, secondo i dati di R. Flannery (1952), sembra tuttavia a un'analisi attenta, contrarsi fino a produrre nella realtà una semplice casistica dicotomica:

a) il potere viene conferito una volta per tutte e se ne può disporre liberamente

b) l'esercizio del potere conseguito dipende dalla continuità di relazione con l'essere soprannaturale che l'ha elargito alla quale è necessario richiedere ogni volta l'autorizzazione all'uso.

Nelle Pianure Nordamericane lo spirito custode e lo *spirit helper* offrono un tipo di potere che, nella maggioranza dei casi, diventa proprietà del protetto, quindi oggetto di normale trasferimento, di donazione o di eredità. Con ciò tuttavia non si escludono formule elargitive diverse in cui gli agenti spirituali conferiscono un potere il cui diritto d'esercizio va rinnovato di volta in volta. E' il caso dei Gros Ventres nelle cui visioni gli spiriti più ricorrenti, ancestrali, conferiscono poteri di divinazione o di "chiaroveggenza" per esercitare i quali è necessario che gli stessi vengano evocati di volta in volta.

La classificazione proposta da Flannery fondata sul tipo di potere conseguito sembra dunque rimandare a una distinzione tra spiriti custodi e *spirit helpers* da un lato e spiriti ancestrali dall'altro; Flannery sostiene però che la diversa natura del potere non dipende dal genere di spiriti che appaiono nel corso della visione né dal tipo di visione (spontanea o conseguita con una convenzionale ricerca) bensì dal diverso modo di operare dello spirito stesso. Un agente soprannaturale può infatti elargire, nel corso di una visione, uno specifico potere terapeutico da esercitarsi liberamente. Lo stesso può tuttavia essere evocato a fini diagnostici; il suo potere in questo caso non

viene trasferito in modo da essere utilizzato *ad libitum* ma si traduce in una prestazione concessa di volta in volta, previa evocazione. In ogni caso il potere nelle sue diverse forme, in quanto veicolo di distribuzione di beni individuali o sociali, materiali o spirituali, resta una delle principali chiavi di lettura della visione.

Si è visto quali siano i poteri maggiormente perseguiti e desiderati e quali gli spiriti cui è attribuita la capacità di soddisfare le diverse richieste. Si è visto anche che si è generalmente liberi di accettare o rifiutare un potere che venga spontaneamente offerto nel corso di una visione a condizione che ad offrirlo non sia uno spirito maligno (10). In ogni caso la virtuale necessità - o l'ansia promozionale - che costituiscono le ragioni forti del desiderio del possesso di potere spiegano la tenacia nativa anche in relazione al digiuno rituale, parte della normale prassi di preparazione all'incontro con il soprannaturale.

Il digiuno rituale consiste nella rigorosa astensione dal consumo di cibo e bevande per un numero di giorni variabile, ma nella maggioranza dei casi convenzionalmente fissato a quattro, numero sacro per definizione nell'area delle Grandi Pianure Nordamericane; si condensano in esso rilevanti significazioni mediali e, per certi versi sociali, che danno ragione della sua centralità nella ricerca di una visione presso la totalità delle etnie interessate.

Il digiuno rituale rappresenta, prima di tutto, un mezzo di purificazione (Blumenshon 1933) e include per questo, generalmente, altre pratiche autopunitive come l'isolamento, l'esposizione al gelo notturno, l'autotortura.

La mortificazione della carne, le lacrime, il digiuno prolungato convergono inoltre in un *pattern* convenzionalmente adottato nell'intento di sollecitare la pietà degli esseri soprannaturali: non è casuale, a questo proposito, che l'espressione *crow*, indirizzata alle entità soprannaturali reciti «abbi pietà di me!» (Blumenshon 1933: 451) (11). Al tempo stesso, però, «queste privazioni hanno plausibilmente anche valenze sacrificali» (Underhill 1965: 96); ancora i Crow, riporta Underhill (*ibidem*), offrendo in sacrificio la falange di un proprio dito premano: «E' parte del mio corpo. Lo offro a te. Cibatene!».

Sulla pregnanza della funzione sacrificale del digiuno rituale si trova d'accordo anche Blumenshon (1933: 461) che sottolinea che «il valore della mortificazione come induttore di pietà celeste può verosimilmente essere secondario rispetto a quello della mortificazione come sacrificio».

Nella mappa semantica del digiuno rituale nelle Pianure Nordamericane sembrano pertanto confluire:

- a) la nozione di mezzo per suscitare compassione
- b) la nozione di offerta sacrificale
- c) la nozione di mezzo di purificazione
- d) la nozione di intento ostentativo di resistenza, controllo e coraggio, non solo di fronte alla divinità ma anche di fronte a se stessi e alla società in generale (Alexander 1910: 741).

Alexander (*ibidem*) sostiene infatti che il digiuno rituale e le pratiche di automutilazione a scopo sacrificale, diffuse nelle Pianure e più in generale in tutta l'America del Nord «sono dovute probabilmente tanto al bisogno di provare pubblicamente resistenza e coraggio quanto a quello di propiziarsi il Sole o il Grande Spirito».

Indipendentemente dalla diversa significazione dei suoi contenuti religiosi, simbolici e culturali la ritualizzazione stessa del digiuno è stata oggetto d'indagine: McCulloch (1912: 759), a questo proposito, ha suggerito che la sua origine sia collegabile a un'esperienza primaria di digiuno forzato. La memoria degli effetti sul corpo e sulla mente - incluse esperienze allucinatorie - prodotti dalle inevitabili privazioni nel corso di ciclici periodi di carestia potrebbe verosimilmente aver indotto la pianificazione di brevi *performances* di digiuno volontario allo scopo di procurarsi visioni. L'esperienza del digiuno forzato potrebbe, cioè, essere stata pensata come la forma di privazione più idonea a favorire la comunicazione mistica e quindi automaticamente istituzionalizzata a questo scopo.

L'ipotesi, cautamente suggerita da McCulloch, trova esplicito riscontro in Alexander (1910: 741) che afferma: «Fra i gruppi di cacciatori presso i quali, in tempi di carestia, i digiuni involontari sono un'esperienza obbligata, digiuni frequenti, in tempi di abbondanza, fanno parte del normale *training* degli audaci». Più presto si inizia a digiunare nel corso della vita, infatti, più vividi e numerosi sono i sogni che si ottengono, più

grande il rispetto individuale che ne consegue, più vasto il potere acquisito.

McCullogh (1912: 759), in ogni caso precisa che la complessa natura del digiuno rituale, l'estrema varietà delle occasioni e degli scopi per cui è tenuto inducono a credere che «non esista un'unica ragione fondante il digiuno volontario e che, al contrario, diverse matrici storico-culturali non facilmente accertabili ne siano responsabili».

Il simbolismo individuato nel digiuno rituale è fedelmente replicato sul piano concreto dalla scelta dei luoghi culturalmente preposti al digiuno stesso, operata nel rispetto di un codice rigoroso. La predilizione per luoghi elevati si richiama plausibilmente da un lato alla verticalità che segna ogni modalità di comunicazione mistica, dall'altro al bisogno/necessità di innalzamento dello spirito come condizione ideale per avvicinare il soprannaturale. La prossimità ai corsi d'acqua riscontrabile nelle scelte di alcune etnie, si ricollega invece all'intento purificatorio già evidente nel digiuno rituale, mentre l'allontanamento dalla comunità espresso dall'isolamento dei luoghi prescelti, oltre a rimandare esplicitamente alla condizione di margine sociale, esprime anche l'accentuazione oggettiva di uno stato di esposizione ai pericoli di ordine naturale e soprannaturale che consente di mettere alla prova la forza di carattere del visionario *in fieri*, in accordo con gli intenti primari del digiuno stesso, che vengono in questo modo confermati e accresciuti.

In realtà, dunque, anche qui nulla è lasciato al caso, al contrario ogni cosa, anche se in modo diverso in seno alle diverse etnie native delle Pianure, è orchestrata in modo da replicare simbolicamente le condizioni formali ritenute più idonee ad assicurare la relazione mistica, convergendo in un vero e proprio submoduleo strutturale entro i confini del quale vengono definite - e vanno operate - le sole scelte possibili.

Nel modello "omesso" da Benedict vanno registrate infine anche le variazioni relative al sesso e all'età dei "candidati" a una visione. Se è vero che la visione è un'esperienza essenzialmente maschile, non esiste d'altra parte alcuna norma esplicita o generalizzata che ne vieti l'accesso alle donne.

Si può dire che le distinzioni sessuali in ordine al conseguimento della visione risultino oscillanti tra un minimo,

consistente in un'indiscriminata apertura - individuato tra i Crow - e un massimo, consistente nell'esclusione formale delle donne, presente fra gli Hidatsa; tra i due poli si registra, naturalmente, un ampio arco di opzioni meno radicali. In ogni caso, le discriminazioni pertengono soltanto alla ricerca della visione; la possibilità di visioni spontanee fa invece parte di un percorso mistico sessualmente indiscriminato.

Due ragioni di fondo sembra possano spiegare le distinzioni di sesso nella ricerca della visione: la prima consiste nella apparente diffusa convinzione che le donne, possedendo una inferiore capacità di resistenza fisica, non abbiano le stesse possibilità degli uomini di condurre a termine con successo la ricerca di una visione; la seconda è invece rapportabile al tipo di poteri generalmente conseguiti, quasi sempre connessi con l'espletamento di attività tipicamente maschili (la caccia, la guerra e così via). La prima si configura più come un preconcetto di sapore occidentale - probabilmente frutto di superate teorie interpretative etiche - che come una motivazione razionale; la seconda, al contrario si riaggancia in modo piuttosto naturale all'orizzonte socio-economico nativo delle Pianure Nordamericane costituendo quindi un'adeguata spiegazione della indubbia disparità sessuale - e della predominanza maschile - nella realtà dell'esperienza visionistica.

L'età, per finire, costituisce l'ultima variabile nel complesso culturale della visione in Nordamerica fin qui ricostruito: l'opzione fra la scelta della pubertà e quella della maturità come momento più idoneo all'attuazione della ricerca di una visione si richiama a due diverse prospettive culturali definite.

Presso la maggior parte delle etnie native l'età migliore per "iniziare ad avere visioni" è quella degli anni tra la pubertà e la giovinezza, con l'eccezione degli Arapaho per i quali «l'età giusta per iniziare a sognare è quella compresa fra i venti e i trenta anni» (Hilger 1952: 51) e dei Blackfoot per i quali, invece, la predilizione per l'età matura è di natura opzionale.

La scelta dell'età puberale o post-puberale e la corrispondente inclusione dell'esperienza visionistica e del Grande Digiuno nei rituali d'iniziazione è motivata da un lato dal fatto che l'iniziando, in possesso delle sue piene forze fisiche viva il momento potenzialmente più adatto a sostenere la prova, dall'altro dalla sua condizione di naturale purezza rituale:

«prima che un ragazzo diventi un uomo (...) [e] (...) prima che una ragazza diventi donna (...) prima cioè che ciascuno possa pensare in modo impuro, allora il digiuno e le visioni hanno valore» (Hilger 1952: 41).

Di contro la maturità è valutata come l'età giusta per affrontare la ricerca della visione in quanto «conviene tentare l'impresa solo quando si è in grado di badare a se stessi» (Hilger 1952: 51) e quando si possiedono gli strumenti adeguati per interpretare in modo corretto i contenuti della visione e i suoi messaggi impliciti.

E' dunque in dipendenza dell'accento culturale - sulla purezza individuale *versus* la capacità inequivocabile di intendere il significato della visione - che si decide la collocazione temporale più idonea a intraprenderne la ricerca.

In ogni caso, quale che sia l'età dell'interlocutore, il suo scambio con il mondo soprasensibile non avviene in un vuoto culturale ma sullo sfondo di un repertorio di cognizioni e di strumenti culturali la cui efficacia è tale che

in quei momenti i suoi bisogni si confondono con i motivi visionistici tribali (...) così da riceverne ispirazione per interpretare cose viste e udite (...) Senza tentare d'ingannare e d'inventare egli inconsapevolmente salterà punti oscuri, riempirà lacune, adatterà le proprie memorie dell'esperienza a uno dei temi visionistici a lui familiari per averne sentito parlare in precedenza (Lowie 1961: 176-177).

## Survival e ricontestualizzazione (12)

Indipendentemente dal registro simbolico-comportamentale in cui si scelga per opportunità analitica di far convergere i tratti della visione, essa resta di fatto il cardine della spiritualità nativa in quanto si qualifica come *medium* privilegiato per l'instaurazione di quella relazione non mediata con l'universo soprasensibile pensata come unico argine possibile agli scarti, agli imprevisti e ai rischi imponderabili -

naturali e soprannaturali - che definiscono per natura la condizione umana.

La spiritualità indiana implica ancora oggi una totale penetrazione tra ogni essere umano e la terra, la natura e gli altri esseri viventi che si esprime in una relazione osmotica tra la parte e il tutto equiparabile a un rapporto tra micro e macrocosmo in perfetta armonia con le forze sacre dell'universo, *wakan*. Non a caso sottolineano Seaton e Seaton (1963: 18): «The culture of redman is fundamentally spiritual (...) His mode of life, his thought, his every act are given spiritual significance, approached and coloured with complete realization of the spirit world».

Una effettiva integrazione dei nativi nelle società industriali non sarebbe dunque possibile senza tener conto dell'accentuata spiritualità della loro visione del mondo; da ciò l'insuccesso di imperfette strategie di integrazione miranti a un'assimilazione "totale", spesso tradottasi in una forzata perdita dell'integrità culturale per gli Amerindiani e, quindi, in una rapida dissoluzione dei loro fondamenti ontologici. La distanza tra i due modelli ideologici e comportamentali, al più ravvicinato raffronto imposto dalla coresidenza nei centri urbani, piuttosto che restare circoscritta ad ambiti teorici, così consentendo ai nativi l'espletamento di attività produttive, sembra essersi dilatata, producendo inevitabili effetti di alienazione.

Recentemente, tuttavia, è andata elicilandosi l'essenzialità della revitalizzazione dei sistemi di credenze tribali come chiave per il rafforzamento dell'identità etnica indiana e, di fatto, per un adeguato inserimento dei nativi inurbati nelle odierne metropoli nordamericane.

Qui, infatti

(...) one means of success or adaptation is to play a dual social role (...) [which] allows the individual to function without internalizing the values of white society (...) [and so] appear to be conforming while his traditional values and attitudes remain the same (Castillo 1982: 17).

Il recupero di una coscienza indiana, essenzialmente definita da una spiritualità che segna i sistemi di gran parte delle etnie nordamericane, finisce con lo scavalcare i confini

dell'affiliazione tribale favorendo la costituzione di un diffuso panindianismo. Le dinamiche di adattamento degli Amerindiani nelle odierne metropoli e il conseguimento di mutate e più appaganti posizioni, passano dunque attraverso il ritorno ai sistemi di credenze tradizionali orientati allo spiritualismo da un lato e l'acquisizione di una rinnovata identità indiana, non più tribale nella vecchia accezione ma verosimilmente panindiana, dall'altro. La volontà di non recidere il filo strutturale di continuità con la tradizione e la possibilità di esprimerne le predominanti valenze religiose e spirituali favoriscono l'adeguato adattamento urbano dei nativi americani. Paradossalmente è proprio la capacità di bilanciarsi in una struttura così divenuta biculturale e di svolgervi un ruolo sociale "duale", per usare le parole di Castillo, a fornire lo strumento necessario per una adeguata realizzazione umana e socio-economica nei centri urbani.

Segnali di nuove dinamiche revivalistiche sono evidenti nel rinnovato apprezzamento da parte degli Indiani d'America di antichi rituali e negli ormai ricorrenti *exploits* revivalistici di cerimonie come la Sun Dance dei Lakota, riattivata a partire dal 1959 nella Riserva di Pine Ridge. Anche se in una cornice in qualche misura deprivata da intenti commerciali e da una generale atmosfera da *kermesse* euro-americana (13) e certamente riadattata a un sistema di rappresentazioni simboliche in parte mutato, la Sun Dance ha comunque mantenuto pressoché inalterato il suo impianto formale e si è rapidamente imposta come «symbol of traditionality and ethnic marker» (Medicine 1980: 281) mentre si è andato affermando il principio che tra i più espressivi atti simbolici dell'essere un nativo americano tradizionale sia «to Sun dance and eventually to pierce» (Medicine *ibidem*).

La ripresa di Sun Dances nelle Riserve, oltre a favorire l'esportazione della cerimonia ai centri urbani creando così nuovi imprevisi agganci tra le une e gli altri, ha certamente contribuito ad alimentare sentimenti di panindianismo attraverso l'ammissione e l'incoraggiamento alla partecipazione di nativi appartenenti ad altre etnie. Accanto agli obiettivi tradizionalmente perseguiti, nella odierna Sun Dance ne sono confluiti di nuovi sulla spinta delle tensioni esistenziali

sperimentate nelle metropoli, prevalentemente costituite dal bisogno di aggiustamenti individuali e sociali.

Le mutazioni di contenuto non potevano non essere affiancate da modificazioni dell'orizzonte simbolico che, pur rimandando a valori tribali, ha finito con l'accogliere anche sollecitazioni e temi tratti dal serbatoio della cultura inurbata, confluendo infine in un nuovo sistema semantico significativamente ibridato.

Gli interventi operati sull'impianto o sui contenuti dei vecchi rituali sono il segnale di una deliberata mediazione tra ciò che Powers (1987: 170) definisce «cultural theory» da un lato e «cultural practice» dall'altro, nell'intento di inglobare gli effetti delle mutazioni intervenute in un processo di «reinvention of culture» (14).

Dinamiche ricostitutive di questo tipo si incentrano essenzialmente sulla rivalutazione dei vecchi modelli religiosi di timbro accentuatamente spiritualistico, in un contesto definito da un lato dalla flessibilità di adattamento del registro simbolico-religioso nativo e dall'altro dalla capacità delle comunità indiane - e in particolare delle società tribali delle Pianure - di misurare le funzioni sulle mutate domande dell'*establishment*. Nell'ambito di questo processo di ritenzione selettiva di costumi e valori del passato e di creazione di nuovi modelli sul supporto di vecchie strutture, un ruolo di primo piano è svolto dal complesso della visione e/o della ricerca della visione. Nella struttura formale della Sun Dance, come negli antefatti e nei riti di chiusura della Sweat Lodge e nelle pratiche terapeutiche Yuwipi, la visione è infatti tuttora impiegata come il mezzo più idoneo a realizzare il contatto mistico da cui si attendono le risposte atte ad assicurare il benessere individuale e sociale.

Cardine della vita spirituale tradizionale e dei sistemi di credenze delle società tribali, la visione si attesta tra i fattori primari nelle dinamiche di revitalizzazione religiosa e sociale e sembra aver subito solo modesti interventi di riadattamento simbolico e formale.

Come per la Sun Dance (15) anche per la visione certe mutazioni, motivate dal bisogno di rimodellare il passato sulle preoccupazioni del presente, sembrano inevitabili e confluiscono in modo del tutto naturale nell'attuale struttura, segnata dal

tentativo di ricreare una tradizione che serva «as a stabilizing force in a world progressively more confusing to Indians» (De Mallie 1988: 8) e dal bisogno di definire ciò che è indiano in opposizione a ciò che è euro-americano.

La visione si configura in realtà come il mezzo più efficace a promuovere la traslazione di valori fondanti dal passato al presente e a operarvi i richiesti adattamenti grazie a un'apparente malleabilità funzionale che, *de facto*, costituisce insieme presupposto e spiegazione della sua attuale persistenza. Il suo impianto formale sembra infatti essersi mantenuto pressoché inalterato, se si fa eccezione per l'uso, recentemente invalso in qualche parte, di condurre la ricerca della visione in *vision pits* (Powers 1982: 13; Ruby 1955: 50) (16). Immutate sono anche le sue finalità, ancora oggi concretizzantesi in un'attiva ricerca di potere; mutati sono invece la natura e l'uso dei poteri perseguiti che, com'è naturale, ora si vogliono soprattutto impiegare ai fini di una adeguata integrazione sociale senza per questo incrinare la preservazione dell'identità etnica.

Meglio di ogni altro atto rituale la visione inoltre risponde al bisogno di individualismo che ha sempre connotato la vita religiosa nativa, consentendo ancora a ciascuno di definire il suo sistema religioso; e, ancora, essa rappresenta il mezzo e l'ambito ideale per l'oggettivazione della cultura attraverso le rappresentazioni simboliche tradizionalmente codificate indispensabili a chiarirla a se stessi e agli altri.

Se nelle Pianure Nordamericane è sempre stato attraverso la visione che è passato il potere, trasmesso da detentori spesso tradotti in convenzionali ipostasi simboliche - mentre le stesse modalità d'uso e le forme di trasmissione del potere si iscrivevano in un registro simbolico-allegorico - la visione si qualifica, ancora oggi, come il momento e il terreno in cui verosimilmente convergono alcune tra le più urgenti domande sociali e vi si forniscono le adeguate risposte. E se i mezzi e i canali delle dinamiche attivate replicano i vecchi moduli rituali consacrati dalla tradizione e le domande e le risposte si muovono tuttora intorno a questioni di potere e di benessere, i contorni e la natura della posta in gioco sono mutati. Mutati sono soprattutto gli interlocutori che appaiono nelle visioni e da cui ci si attende il ripristino di certi equilibri e la garanzia di

benessere; un tempo erano esseri soprannaturali - spiriti animali e no - oggi sono plausibilmente Enti governativi o Istituzioni pensati come entità astratte ma visualizzati in corrispondenti immagini simboliche. D'altra parte - si è detto - la visione è sempre stata terreno d'elezione per la trasmissione di messaggi semanticamente codificati in un repertorio simbolico convenzionale.

Il fatto che la visione abbia sempre fornito ideologia - e conferma - del cambiamento sociale (Albers & Parker 1971: 225) ne esalta definitivamente il carattere mediale; così, il confronto tra moduli comportamentali nativi e WASP, spia di una radicale quanto necessaria trasformazione e di inevitabili modifiche di statuto, non poteva risolversi positivamente se non legittimandosi attraverso la visione in cui il carico di ricomporre le conflittualità odierne viene affidato a nuovi appropriati interlocutori mistici.

Per culture

grounded in, surrounded by and regularly breached to transcendent realities [one cannot marvel at] the importance attributed to dreams and visions for, in fact, individual identity and destiny are understood in terms of such experience (Harrods 1987: 160-161).

Ne consegue, piuttosto naturalmente, la tendenza invalsa nei tempi più recenti di investire di sacro anche il profano, sia come effetto di strategie di rassicurazione psicologicamente fondate sull'incorruttibilità della religione, sia come parte di dinamiche revivalistiche che associano indissolubilmente l'integrazione e la rivendicazione dell'identità etnica alla riaffermazione della religione nativa. E' in questo quadro, in cui il rituale si qualifica come centro nodale dell'*Indian Way* che si misura la forza e la dilatazione dell'esperienza visionistica come insostituibile anello di congiunzione con un passato tribale cui il presente ha attribuito un respiro panindiano; ed è ancora sullo sfondo di questo mutato contesto che si allarga il campo delle rappresentazioni simboliche della visione e che, mentre trovano conferma tutte le valenze semantiche tradizionali, vi se ne inglobano di nuove, sollecitate dall'ibridazione culturale e dalla pressione di una diversa conflittualità.

Per concludere, se nella realtà tribale la visione era stata al tempo stesso mezzo e fine, veicolo di trasmissione di potere per il completamento umano, individuale e sociale, la sua attuale persistenza nelle Riserve e nelle città ne certifica ancora la natura di insostituibile strumento per la traslazione di messaggi vitali. Si tratta di una visione più sofisticata e per molti versi occidentalizzata nei contenuti in assonanza con il mutato contesto, ma ciò non contribuisce che a confermarne l'innegabile capacità di persistenza e la vitalità culturale; in ogni caso le nuove significazioni che vi confluiscono si riversano nelle forme consuete del repertorio tradizionale convertendosi nei moduli del vecchio linguaggio simbolico e richiamandosi pur sempre a ipotesi interpretative interne alla cultura nativa.

Permanenze e innovazioni - quali una trasparente opposizione Buoni/Cattivi e l'allegorica presentazione di Istituzioni Bianche come omologhi-sostituti di spiriti animali - coesistono in funzione delle nuove finalità, prima fra tutte un'adeguata mediazione dei rapporti cross-culturali, e risultano oggettivamente motivate dalla maturata consapevolezza di dipendere dalla capacità di un'abile conduzione delle relazioni con i Bianchi.

E l'impiego della visione come rituale di convalida o di cambiamento di statuto, sia pure trasposto dal piano individuale a quello sociale, permane dunque invariato confluendo nell'inalterabile nucleo di tradizione orale decisivo per la rigenerazione e il rafforzamento dell'identità degli *Urban Indians*.

## Note

1. Per le citazioni del primo e secondo paragrafo si è preferito adottare la traduzione italiana curata da chi scrive; per quelle dell'ultimo, al contrario, trattandosi di scritti più recenti è stata mantenuta la versione originale.

2. Diversa è la situazione per gli operatori di magia e dei *medicine-men*. Tra i Blackfoot, ad esempio, mentre i primi possono esercitare soltanto poteri ottenuti nel corso di una visione, i secondi possono acquistare i diritti di una visione - e quindi di esercizio di certi poteri - da altri. Il caso degli operatori di magia blackfoot è dunque un esempio in cui la visione certifica di fatto la legittimità di un'attività professionale specialistica.

3. Unici depositari delle informazioni ottenute nel corso dei loro incontri con le divinità, gli sciamani takelma ne trasmettevano il contenuto all'intera società durante cerimonie pubbliche. Il linguaggio "divino", ermetico e inintelligibile per la comunità, rendeva indispensabile l'impiego di un interprete rituale, lo *shaman answerer* (Sapir 1907: 43).

4. Il genio tutelare forniva frequentemente in visione istruzioni dettagliate sulle modalità proprie dell'evocazione. «A quindici anni [narra White Bull] mi isolai su una collina per digiunare e pregare per il potere. Lì mi apparve in visione un piccolo uomo dal bellissimo volto; mi disse: "Amico mio, voglio che presto tu scavi una grande buca nel terreno, ti ci cali dentro e quindi che tu la chiuda con un masso. Il masso dovrà essere così pesante da richiedere la forza di molte persone per poter essere sollevato. Io sarò con te e ti aiuterò e ti porterò fuori in salvo» (Grinnell 1972: 116-117).

5. Presso alcune società del sud ovest, come gli Yuma e i Mohave, la sistematizzazione simbolico-rituale della visione è singolarmente vicina a quella dei Pawnee. Presso queste etnie è credenza comune che s'incominci a sognare ancor prima di nascere e che la visione non rappresenti che la replica di un sogno prenatale e il mezzo per richiamarne la memoria. Joe Homer "il miglior sognatore tra gli Yuma" afferma che «Ogni buon *medicine man* incomincia a capire prima di nascere e così, da adulto, conosce già ogni cosa» (Lincoln 1935: 197).

6. Benedict afferma che anche gli Omaha usano il termine *grandfather* per indicare lo spirito custode. Ciò tuttavia non trova riscontro in Fortune (1969).

7. Nei casi in cui la *guardianship* confluisce in sistemi religiosi a carattere totemico l'animale-totem è sottoposto ai consueti interdetti alimentari riconducibili ai due atteggiamenti antitetici: il divieto del consumo da una parte e l'obbligo del consumo dall'altra. In quest'ultima circostanza l'animale-spirito rappresenta la cacciagione e il cibo d'elezione ed è lo stesso agente tutelare ad assecondare la cattura degli esemplari della sua specie.

8. Essa è presente però anche in società native della costa del Pacifico settentrionale, come i Kwakiutl, presso i quali lo spirito custode rientra nel normale patrimonio ereditabile e il solo impedimento alla sua trasmissione consiste nel possesso di un rango particolarmente modesto in seno al gruppo locale di appartenenza. Fra i Kwakiutl «Vita sociale, organizzazione gerarchica e nozione di ricchezza non sarebbero comprensibili in assenza di gruppi di individui che condividono lo stesso spirito custode ottenuto per rivelazione divina» (Benedict 1923: 84).

9. Molti Omaha morirono senza aver mai trasmesso il proprio potere e «si conoscono casi di molti membri di Società Sacre entrativi per trasferimento di potere ottenuto sul letto di morte del proprio padre o di altro congiunto» (Fortune 1969: 46).

10. Presso i Lakota Sioux, ad esempio, l'apparizione in visione dell'Uccello di Tuono si traduce nell'obbligo di assumere il ruolo di *heyoka* e adottare, in quanto tale, un innaturale comportamento clownesco per parte o per tutta la durata della propria esistenza (Erikson 1970: 141-142).

11. Presso i Fox e i Winnebago è opinione comune che «l'umanità sia degna di compassione per difetto di creazione (...) [e così] il suo stato di miseria è un attributo che scavalca i confini della ricerca della visione» (Blumenshon 1933: 467).

12. Il presente paragrafo costituisce la versione italiana rivista e aggiornata di parte del contributo "Change and continuity in the North American vision pattern. Urban Indian and religious revival" presentato al 47mo Congresso Internazionale degli Americanisti (New Orleans, 7-11 luglio 1991) e pubblicato ne *L'UOMO SOCIETA' TRADIZIONE SVILUPPO* 1991, 4 n.s., 2: 309-324.

13. Stands di *hot dogs, rodeos*, tasse d'iscrizione rappresentano gli aspetti più vistosi dell'inevitabile ibridazione culturale della cerimonia. Tuttavia, sebbene essa non appaia che «a mere fragment of the traditional ceremony (...) still more and more people, including young adults consider the Sun Dance to be the Indian religion or at least (...) the more conspicuous public display of old religion revived aspects of it » (Lewis 1972: 47).

14. Gli studi di Powers (1977, 1982, 1987) si riferiscono ai Lakota (Oglala) Sioux di Pine Ridge che per l'intensità e la determinazione nel perseguire il recupero del patrimonio spirituale nativo rappresentano il modello di preservazione dei valori tribali per le altre etnie delle Pianure Nordamericane e l'ideale campione rappresentativo dell'intera area. Non a caso se ne sono occupati nell'ultimo decennio, oltre a Powers altri studiosi - Medicine (1980), Melody (1980), Dugan (1985), Sun Bear, Wabun & Weinstock (1987), Brown (1988), De Mallie (1988), Foster & Little (1992), Kelsey (1992) e Lincoln (1993) - investigandone le dinamiche revivalistiche nel più ampio quadro dei processi riformistici nativi.

15. La caduta dell'originaria scadenza calendariale - annuale - della Sun Dance prima delle cacce estive al bisonte e la sua sostituzione con celebrazioni su convocazione assembleare o su invito sembrano contraddire lo spirito del rituale, anche se le finalità di "forma comunitaria di adorazione" apparentemente persistono.

16. La predilizione per luoghi contrassegnati dall'elevazione e dalla verticalità per la conduzione della ricerca, come di quelli simbolicamente più appropriati a rappresentare la relazione mistica con il soprasensibile, si affiancava in realtà anche in epoca tribale all'uso, su indicazioni di specifici agenti spirituali, di nicchie ipogee (cfr. nota n. 4).

## Bibliografia

- Albers, P. & S. Parker. 1971. The Plains vision experience: a study in power and privilege. *Southwestern Journal of Anthropology* 27, 3: 203-231.
- Alexander, H. B. 1910. Community with deity (American), in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, vol. 3, pp. 708-748. Edimburgh: Clark.
- Benedict, R. 1922. The vision in Plains cultures. *American Anthropologist* 24: 1-25.

- -- 1923. The concept of the Guardian Spirit in North America. *Memoirs of th American Anthropological Association* 29: 1-93.
- Blumenshon, J. 1933. The fast in North American Indians. *American Anthropologist* 35: 451-469.
- Brown, E. J. 1988. *The spiritual legacy of the American Indians*. New York: Crossroad.
- Castillo, J. 1982. Spiritual foundation of Indian success. *American Indian Culture and Research Journal* 6, 3: 15-34.
- De Mallie, R. J. 1988. *Interaction patterns*. Ottawa: Canadian Museum of Civilizations.
- Dugan, K. M. 1985. *The vision quest of the Plains Indians*. Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Press.
- Erikson, E. H. 1970. *Infanzia e società*. Roma: Edizioni Paoline.
- Flannery, R. 1952. "Two concepts of power", in *Indian Tribes of Aboriginal America* a cura di Sol Tax, pp. 185-190. Chicago: University of Chicago Press.
- Fortune, R. F. 1969. *Omaha secret societies*. New York: Ams Press.
- Foster, S. & M. Little. 1992. *The book of the vision quest. Personal transformation in the wilderness*. New York: Simon and Schuster.
- Grinnell, G. B. 1972. *The Cheyenne Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Haeckel, J. 1938. Zum Problem der Individual Totemismus in Nordamerika, in *Internationalen Amerikanisten Kongresses XXXV*, vol. 2, pp. 14-22. Stuttgart: Klaus Renner.
- Harrods, H. L. 1987. *Renewing the world. Plains Indian religion and morality*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hilger, I. 1952. Arapaho life and its cultural background. *Bureau of American Ethnology* 148: 25-52.
- Hoebel, E. A. 1971. *The Cheyenne Indians*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Kelsey, M. 1992. *Dreamquest. Native american myth and the recovery of soul*. Rockport: Element.
- Landes, R. 1968. *Ojibwa religion*. London: University of Winsconsin Press.
- Lewis, T. H. 1972. The Oglala Sun dance: vicissitudes of its structure and function. *Plains Anthropologist* 1: 44-59.

- Lincoln, B. 1993. Una festa di riaggregazione cosmico-sociale. La Danza del Sole dei Lakota Sioux. *Ossimori* 3, 2: 67-74.
- Lincoln, J. S. 1935. *The dream in primitive culture*. London: Crescent Mosu.
- Lowie, R. H. 1961. *Gli Indiani delle Pianure*. Milano: Il Saggiatore.
- McCullough, J. A. 1912. Fasting (introductory and non-christian) in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, vol. 5, pp. 749-762. Edimburgh: Clark.
- Medicine, B. 1980. Native American resistance to integration: contemporary confrontations and religious revitalization. *Plains Anthropologist* 4: 277-286.
- Melody, M. 1980. Lakota myth and Government: the cosmos as the State. *American Indian Culture and Research Journal* 4, 3: 1-19.
- Powers, W. K. 1977. *Oglala religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- -- 1982. *Yuwipi. Vision and experience in Oglala ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- -- 1987. Cosmology and the reinvention of culture. The Lakota case. *Canadian Journal of Native Studies* 7, 2: 165-180.
- Ruby, R. H. 1955. *The Oglala Sioux. Warriors in transition*. New York: Vantage Press.
- Sapir, E. 1907. Religious ideas of the Takelma Indians, *Journal of American Folklore* 22: 20-45.
- Seaton, E & J. M. Seaton. 1963. *The Gospel of the Red Man*. New York: Theo Gus.
- Sun Bear, Wabun & R. Weinstock. 1987. *The path of power*. New York: Prentice Hall Press.
- Underhill, R. 1965. *Red man's religion*. Chicago: University of Chicago Press.

## Sommario

Oggetto di trattazione dell'articolo è il complesso socio-culturale della ricerca della visione nelle Pianure Nordamericane. L'A. conduce l'esame sul doppio fronte della letteratura

antropologica sul tema e della persistenza della visione negli odierni rituali nativi, individuata come fuoco dei correnti processi di revitalizzazione. La letteratura antropologica è analizzata ripercorrendone l'iter a partire dai saggi storici di Benedict del 1922 e del 1923 fino agli studi più recenti e proponendo un modello strutturale interpretativo in aggiunta a quello enucleato da Benedict negli anni '20, in cui si fanno convergere alcuni tratti caratterizzanti il complesso della visione omessi nell'indagine della studiosa. Sull'altro versante vengono evidenziate la centralità della ricerca della visione nella spiritualità nativa nei contesti delle odierne permanenze rituali sia in ambito urbano sia all'interno delle Riserve Indiane e la sua importanza ai fini della riappropriazione del patrimonio culturale tradizionale e della identificazione etnica degli Indiani d'America.

### Summary

The article deals with the vision quest complex among the North American Indians of the Plains. The A. examines it tracing back the anthropological studies to the crucial Benedict's essays of 1922 and 1923. On the other hand the vision pattern's changing and persistent sides are analysed in their spanning between the tribal past and today's ceremonial life both in urban contexts and in the Reserves. A new perspective relating to Benedict's vision pattern but somehow enriched with cultural and symbolic traits left out by the american anthropologist is offered, while the vision quest is shown to be still a vital means to preserve the native spirituality and also to define the American Indian identity within the new establishment's contours.