

# Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

Foto di Cecilia Dal Zovo

## SUMMARY

The purpose of the present article is to analyze some salient features with regard to Mongolian and Central Asian shamanism. Following some preliminary considerations concerning the origin of Shamanism in general, here codified as a pre-religious phenomenon, I trace its development through the history of Mongolia, with special focus on the contemporary attempt to recover the link with the past lost during the post-Soviet era. Beside many hybrid representations of the so-called ‘new-shamanism’, special emphasis is laid on the importance of going back to the authentic ‘root’ of the tradition, in the research and re-affirmation of cultural identity of the Mongolian nation. As the privileged object of my case study, I chose a *Kamlanie* ritual celebrated near Nalaikh (Ulaan Baatar), which survives within a family-clan of Mongol-Buryat even after the above mentioned period of the purges. In this context, I introduce the symbolism of Mongolian shamanism and illustrate the close link with the tradition of Buryat Geser, one of the most significant epic cycles among the populations of Tibet, Mongolia and Central Asia.

## Premessa allo studio dello sciamanismo in Mongolia

*Io nella dimora degli spiriti,  
condurrò un capro selvatico grigio-azzurro,  
vi libererò dalle vostre malattie, dai vostri mali,  
vi sottrarrò al signore della morte<sup>1</sup>.*

Dall’anno 2001 a seguire, abbiamo preso parte a un progetto ricerca di taglio prevalentemente antropologico sullo sciamanismo mongolo e sulla realtà socio-politica contemporanea in Mongolia<sup>2</sup>. Lo studio dello sciamanismo in tale contesto fu intrapreso alla luce della consapevolezza della tragedia delle cosiddette purghe degli anni ’30, l’ondata di violenza di stato durante l’era socialista che riuscì in qualche modo ad annientare la nazione, la società e buona parte della cultura mongola, col pretesto di riedificarla su nuovo modello dalle sue fondamenta. È paradossale pensare che dagli anni della Rivoluzione Russa del ’17, per quanto dalla Siberia alle più remote regioni del centro-Asia soffiasse il vento di cambiamento, ci furono

<sup>1</sup> U. Marazzi (a cura di) 2009, *Testi dello sciamanismo siberiano e centro asiatico*, UTET, Torino: 436 (I ediz. 1984).

<sup>2</sup> *Culture che scompaiono* sui fondi MAE, in Mongolia (*Mongolia esterna*, ex Repubblica Popolare Mongolia) giugno/luglio 2001, Dip. di Storia, Università Tor Vergata-Roma2, in collaborazione col Dip. di Antropologia Sociale e Culturale, Università di Ulan Baatar e il Dip. di Storia, Etnologia e Sociologia, Università di Stato della Buriatia, Ulan Ude.

ugualmente studi di importanza storica su tali fenomeni culturali, magico-religiosi, in uso ancora presso le diverse etnie, che contribuirono dunque a fare la storia dell'antropologia e dell'etnografia 'eurasiatica' del secolo scorso. Ma sarà dagli anni di Stalin che l'ondata di follia ideologica delle purghe segnerà una drastica e sistematica eradicazione di tali realtà.

Si calcola che in Mongolia, precedentemente alla rivoluzione del 1921 e alla successiva proclamazione della Repubblica Popolare, il buddhismo, affermatosi da tempo come religione preminente nel paese, si fosse diffuso a tal punto che quasi un terzo della popolazione maschile fosse composto da religiosi. Le fonti segnalano la presenza di oltre 110.000 monaci, fra anziani, novizi e lama – 85.000 di cui più di 20.000 saranno poi uccisi – distribuiti in circa 800 complessi monastici nell'intero territorio mongolo. Alla luce della nuova ideologia, tali centri, non solo intellettuali e di culto, ma che detenevano sicuramente anche un certo potere politico ed economico, furono considerati concorrenti se non antagonisti al governo. La necessità di manodopera funzionale al nuovo ordine di sviluppo nazionale e una politica di dissuasione dei giovani all'intraprendere una vita di celibato monastico in un piano di rivoluzione demografica del territorio mongolo, sfociarono ben presto nella pratica



Sciamani dornod (Mongolia nord orientale)

sistematica di espropriazione dei beni e dei possedimenti degli stessi monasteri e della loro redistribuzione al popolo. Fu però successivamente al 1937 che tale situazione interna precipitò tragicamente durante il regime di terrore di Choibalsan<sup>3</sup>. Nel breve lasso di tempo che separò il tardo 1937 ai primi mesi del 1939, assieme all'*intelligenza*, alle classi più alte, agli stessi leader politici, tutti coloro che appartenessero, o fossero in qualche modo legati alla sfera religiosa, furono eliminati. Coloro che non furono giustiziati, finirono in prigione, nei *gulag* o ancora 'riabilitati' attraverso campi di lavoro. Se gli 800 complessi monastici (si calcolano 5953 edifici totali fra templi, *gonpa*, *stupa* ed edifici di appoggio e pubblica utilità, per non contare i campi *gher* che spesso sorgevano attorno ai monasteri) furono letteralmente ridotti a cumuli di macerie, ebbene parimenti lo stato socialista considerò lo sciamanismo

come un freno alla trasformazione della Mongolia, fino ad allora legata ad un'economia basata prevalentemente sulla pastorizia nomade, in un paese più industrializzato, secondo la teoria dell'evoluzione marxista sulla base di modelli e influenze di stile sovietico. Probabilmente la persecuzione della realtà sciamanica ha caratteristiche più fumose, nei modi e soprattutto nei numeri, rispetto a categorie contigue, ma si trattò senz'ombra di dubbio di una delle pagine più oscure della storia

<sup>3</sup> Khorlogiin Choibalsan (1895-1952) fu leader della Repubblica Popolare di Mongolia dal 1930 fino alla data della sua morte.

mongola. Del resto se i monaci risiedevano ufficialmente nei monasteri, la categoria degli sciamani, pastori nomadi che celebravano i propri riti all'interno delle loro case, pur investiti anch'essi di un'ufficialità lampante all'interno di ogni gruppo, risultava tuttavia più sfuggente. Possiamo solo immaginare una violenza politica che, seguendo a tentoni il sommesso ritmare dei tamburi nella notte, finisse con lo scagliarsi contro minoranze o gruppi etnici nel loro insieme. Per esempio vi fu l'epoca, nel pur breve periodo in esame, in cui l'etnia buriata – le cui tradizioni andiamo ad approfondire nel presente saggio – fu considerata in toto simpatizzante dei *bianchi* zaristi, quindi controrivoluzionaria e di conseguenza aprioristicamente perseguitata<sup>4</sup>.

In un modo o nell'altro le purghe ebbero il consistente risultato di troncane la pressoché totalità delle *catene* iniziatiche sciamaniche. Così come furono cancellati gli archivi genealogici delle singole famiglie allo scopo di strappare soprattutto le classi più elevate dalla propria identità, nell'ottica programmatica di una società omogenea, anche fra i nomadi della steppa si cercò di operare un procedimento analogo fra gli *oboq*<sup>5</sup>, o clan, che tramandavano conoscenze di tipo sciamanico. La Mongolia degli anni '50, la Mongolia dei giovani che crebbero successivamente al periodo di Choibalsan e della Grande Guerra, fu sostanzialmente una nazione senza classi e ateista<sup>6</sup>.

Sul versante dello sciamanismo, come ci fu riferito durante una prima conversazione, nel giugno del 2001, col professor Dulam – uno dei nomi più noti in tale ambito disciplinare – a parte qualche isolata eccezione, una 'radice' autentica e tradizionale sarebbe sopravvissuta oggi solo fra gli Tsaatan<sup>7</sup>. Questi sono i celebri nomadi allevatori di renne di Khövsgöl, una sparuta etnia che sopravvive all'asperità delle regioni nordiche, ridotta ormai a pochissime unità.

La contemporaneità del resto, a vent'anni dal collasso del socialismo, si presenta come un periodo di grande incertezza, se non apertamente contraddittorio per le nuove generazioni. Il processo di smantellamento del sistema socialista è stato parallelo, anche in Mongolia, all'implementazione di una politica economica di riforme orientate verso il neoliberismo, la cosiddetta *market economy*, all'avvento della globalizzazione. In questo contesto avevamo documentato una generale tendenza, veramente esplicita all'alba del terzo millennio, al recupero di un'identità culturale nazionale. Questa avveniva attraverso la ripresa e la restaurazione di simboli del passato o della storia di Mongolia, a patto che fossero esclusivamente mongoli e non *importati*, pertanto assolutamente *non* russi o cinesi. Da Chinggis Khan, agli sciamani ecco che tutto

---

<sup>4</sup> M. Buyandelgeriyn 2007, "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia", *American Ethnologist*, 34, 1: 133.

<sup>5</sup> Usato come sinonimo di tribù o clan, l'*oboq* è il gradino direttamente superiore alla famiglia *strictu sensu* nella società mongola: caratterizzato da regole esogamiche, indica un gruppo dalla medesima discendenza patrilineare, in genere da un famoso antenato comune (il termine deriva forse da *abaga*- antenato; si veda nota 49). L'*oboq* si fa risalire in genere all'*aimag* (*aymaq*) l'area geografica di origine del gruppo, che in Mongolo era usato come sinonimo di 'tribù, etnia, confederazione tribale', oggi indica proprio l'unità amministrativa o provincia. Per i Buriati esistono i termini equivalenti *yangut*, che indica il clan e *ulus* per la provenienza. Per il presente saggio useremo convenzionalmente il più diffuso *oboq*.

<sup>6</sup> F.J. Lipp 2011, "The Role of Shamanism in State-Level Society: the Central Asian Case", *Journal of the Foundation for Shamanic Studies*, 24: 11-16.

<sup>7</sup> Oltre ai Buriati di cui tratteremo, vi sono frequenti riferimenti ai Darkhad o ancora alle genti di Tuva, per cui secondo alcuni tale radice autentica non sarebbe *genuinamente* mongola, M. Balogh 2010, "Contemporary Shamanism in Mongolia", in *Asian Ethnicity*, 11, 2: 229-38.

pareva prendere i connotati di un gioioso – a tratti grossolano, se non improprio – *revival*<sup>8</sup>.

Un discorso a parte meriterebbe il processo di recupero del buddhismo avvenuto in questi ultimi anni. Da Erdene Zuu a Kharkhorin al Ganden di Ulaan Baatar si è cercato di proteggere ciò che sopravvisse e di far rifiorire i maggiori centri di culto. Parallelamente però, poiché il lamaismo mongolo di oggi ha ufficialmente riconosciuto l'autorità del *tulku* di Mongolia, il Jetsun Dampa<sup>9</sup> – che proprio negli stessi anni abbiamo personalmente conosciuto nella sua residenza in esilio a Dharamsala in India – la possibilità di un rientro è stata a lui stesso preclusa dacché, dai tempi del primo Bogd Khan, la sua autorità è considerata sia spirituale, sia temporale<sup>10</sup>. Il tema è interessantissimo, ma non possiamo concederci più d'un inciso poiché ci porterebbe distante dal nostro argomento.

Tornando al *revival* dello sciamanismo, noteremo come questo sia ostentato in ogni aspetto anche della vita pubblica. Uno sciamano di stato benedice la bandiera mongola alla festa nazionale del Naadam. Parallelamente rituali folkloristici si celebrano in città come nell'entroterra a uso e consumo di un turismo occidentale di nicchia con spiccato gusto *new age*. Il fenomeno, oggi veramente consistente, è ben tollerato poiché è uno dei molteplici aspetti della globalizzazione e per l'indubbio rientro economico che, pur a pochi, garantisce. A rigor di logica, secondo una prospettiva tradizionale, questi movimenti di *new shamanism* ci sembrano ibridi, fasulli non tanto per lo scopo a cui s'adoperano, ma per il contatto irrimediabilmente perduto con quella che avevamo definito *catena* iniziatica dello sciamanismo mongolo. Ovvero, poiché s'è persa, attraverso il buio di quasi tre generazioni, una conoscenza antica che si trasmetteva oralmente di padre in figlio, essa non può essere ricostruita *ex nihilo*, se non nelle sue forme, nel suo involucro, esteriori<sup>11</sup>.

Abbiamo posto la questione ai colleghi mongoli e buriati<sup>12</sup> che hanno manifestato in genere un assenso, a tratti imbarazzato. Interessante il lavoro di Buyandelgeriyn<sup>13</sup> che sintetizza come il ritorno allo sciamanismo sia in realtà un sintomo quasi disperato, dettato dal doloroso presente di un paese che versa ancora in grosse criticità e di un futuro assolutamente incerto. A ciò si aggiungerebbe una sorta di senso di colpa per l'oblio di decenni che in qualche modo ha coperto la follia ideologica del secolo scorso e l'annientamento dell'identità culturale della nazione. Lo scetticismo e il distacco, che molti *moderni* manifestano nei confronti dello sciamanismo, rappresenta l'implicita accettazione che i cosiddetti 'nuovi sciamani' siano dei ciarlatani, illegittimi

<sup>8</sup> E. Purevjav 2005, "Modern Mongolian Shamanism", in: A. Colleoni (a cura di), *Mongolian Shamanism*, C.N.R./Mongolian Academy of Sciences, Edizioni Università di Trieste, Trieste: 65-72 (II ed. 2006).

<sup>9</sup> Il nome completo è Khalkha Jetsun Dampa Jampe Namdrol Chöki Gyaltzen (Tib. *khal kha rje btsun dam pa 'jam dpal rnam grol chos kyi rgyal mtshan*), 1932-2012. Segnaliamo l'articolo di un collega che ha redatto la sua biografia: F. Sanders 2001, "The Life and Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga", *Central Asiatic Journal*, 45, 2: 273-303.

<sup>10</sup> Öndör Gegeen Zanabazar (Blo-bzang-bstan-pa'i-rgyal-mtshan), 1635-1723. L'atto pubblico relativo al nono Jetsun Dampa Khutukhtu è quello del 1992 dell'ufficio del Dalai Lama che lo riconosce ufficialmente e lo re-instaura sul suo trono (benché in esilio). Non c'è ovviamente menzione del suo ruolo politico, che però è implicito. In Mongolia tale suo riconoscimento ufficiale è stato ugualmente molto sostenuto recentemente in ambito monastico, pur senza espliciti riferimenti alla sfera politica. Il problema del visto d'accesso al paese, che non gli fu rilasciato, non riesce a celare le perplessità e il timore da parte dei quadri di partito (e chiaramente da parte cinese) nei confronti del suo ruolo tradizionale, per quanto egli avesse palesato più volte disinteresse alle faccende politiche.

<sup>11</sup> S. Beggiora 2005, Mongolia, voglia d'identità, in: *Bioarchitettura*, 46: 54-55.

<sup>12</sup> Abbiamo avuto la collaborazione attiva alla nostra ricerca di: Dr. Tserenkhand Geleg, *Professor*, Dipartimento di Antropologia Sociale e Culturale, Università di Ulan Baatar e Dr. Abaeva Lubov L., *Professor*, Dipartimento di Storia, Etnologia e Sociologia, Università di Stato della Buriazia, Ulan Ude.

<sup>13</sup> M. Buyandelgeriyn 2007: 127-47.

proprio in virtù del contatto mancante con le vecchie generazioni. Viceversa i pochi sopravvissuti al periodo delle persecuzioni sono stati giudicati incapaci di trasmettere quell'antico sapere alla modernità<sup>14</sup>.

Partendo pure dal presupposto che la tradizione vanti uno sciamanismo di antichissime origini, a fianco di una conoscenza che si tramandi oralmente attraverso i secoli della storia mongola, ebbene, provocatoriamente ci chiedevamo come fosse altresì possibile che un solo decennio di follia ideologica potesse essere in grado di impedire a quegli stessi spiriti ancestrali di continuare a venire a incontrare i propri iniziati nei sogni sciamanici. E questo sembra essere un nodo importante della questione. L'incertezza di un paese che si sente oggi stritolato dai ritmi della globalizzazione, è per molti la conseguenza diretta di questo contatto perduto con la propria ancestralità. Quella che possiamo considerare la ricerca della radice *vera* dello sciamanismo in epoca post-socialista – per quanto si sia sviluppata a tratti verso binari morti – è un'operazione di recupero dell'identità e di ricostruzione della storia nazionale.

Per questo motivo, quando presso l'università della capitale, abbiamo chiesto di poter studiare i fenomeni dello sciamanismo 'autentico', la cosa fu chiara da subito. Con un po' di pazienza fu infatti possibile individuare l'*eccezione di Dulam*, ovvero una famiglia di origina buriata che sopravvisse indenne al periodo delle purghe. Del resto il confine politico fra l'ex Unione Sovietica e la Mongolia non assumeva certo criteri di tipo etnico. Proprio in virtù di tale confine, si dice che alcuni clan, che conservavano tradizioni sciamaniche, si siano salvati migrando da un paese all'altro. Fu dunque per noi possibile isolare e studiare un caso del genere, nei pressi di Nalaikh. Un rituale *kamlanye* (*kamlan'e*) a cui assistemmo nel 2001 costituirà il *case study* del nostro lavoro.

### **Background storico**

Ancor oggi, la mancanza di una definizione di sciamanismo che sia universalmente accettata fra gli studiosi è probabilmente un sintomo indicativo che tale fenomeno – o insieme di fenomeni afferenti alla sfera magico-religiosa – non è probabilmente ancora compreso a fondo. Pur nella gran messe di dati raccolti e di studi sull'argomento che hanno caratterizzato gli ultimi due secoli, ciò è vero nella misura in cui gli stessi *scholars* sembrano faticare a emergere da un contesto che sia meramente descrittivo o descrittivo/comparativo.

È stato dimostrato come lo sciamanismo sia fortemente radicato presso le culture dei popoli cacciatori e che in certa misura si possa adattare a un contesto proto-agricolo in virtù di un ritualismo in stretta relazione con i cicli stagionali della natura. Laddove questi fenomeni siano stati documentati in epoca moderna ci si trovava prevalentemente in quei contesti che furono convenzionalmente definiti come tribali, *ab origines*, o presso popolazioni ancora legate al nomadismo, come in Mongolia per l'appunto. Tuttavia appare chiaro come in civiltà più complesse – anche sotto un profilo tecnologico, sviluppato sulle basi di una solida riserva di quello stesso *surplus* agricolo – il fenomeno sciamanico si adatti sempre meno a rappresentare l'idea di religiosità del gruppo.

---

<sup>14</sup> Su questo tema segnaliamo: G. Ogudina 1999, "A Look at the New Shamans", in: A. Rigopoulos, R. Mastromattei (a cura di), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, D. K. Printworld, New Delhi: 181-206. Nella stessa raccolta, M. Hoppàl 1999, "Shamanism in Siberia Today": 107-16.

Per questo motivo, un fenomeno che si era considerato caratteristico delle Età del Ferro e del Bronzo sarà dagli studiosi – anche di matrice russo-sovietica<sup>15</sup> – retrodatato quantomeno in linea teorica al paleolitico. Da Hultkrantz a Basilov, passando per Tokarev<sup>16</sup>, sarà descritto come una delle più antiche forme religiose, un segmento di religione etnica, la caratteristica più importante – ma non onnicomprensiva – nella prospettiva religiosa sul mondo dei popoli antichi. Ciò che in diversi nostri scritti abbiamo voluto azzardare come fenomeno pre-religioso (nel senso che sia possibile individuare, in un contesto dalla struttura flessibile e libero da istituzioni religiose *tout court*, elementi in embrione che saranno sviluppati poi nei maggiori sistemi). Sotto un profilo archeologico, come vedremo tra breve, è alquanto plausibile l'idea che lo sciamanismo sia apparso in età protostorica – almeno in alcune zone del centro-Asia – e sia stato praticato dalle prime comunità di cacciatori e raccoglitori o dai primi gruppi di pastori nomadi all'alba della storia umana<sup>17</sup>. Era evidentemente un sistema che ben si adattava al contesto socioeconomico di quelle comunità e che permetterà, attraverso il perpetuarsi di tali condizioni anche in epoche a venire, lo sviluppo dello sciamanismo: dalla completezza della sua funzione sociale, alla visione magico-religiosa del cosmo; da privilegiato livello di comunicazione col sovrannaturale, alle sue forme più articolate.

È ingenuo tuttavia immaginare che tale società, tali gruppi o proprio quelle specifiche condizioni socioeconomiche si perpetuino in epoca moderna e contemporanea. Nel XIX e XX secolo infatti, ciò che gli antropologi e gli storici delle religioni documentarono fra le etnie centroasiatiche – e che chiamarono sciamanismo – non sarà tanto spesso la vera religiosità di quelle stesse comunità, ma in questa medesima l'incredibile sopravvivenza di tratti, di segmenti, di caratteristiche decadute o decadenti di quello sciamanismo arcaico. Questo è il nodo della questione che ci pare importantissimo anche nell'avvicinarsi allo studio dello sciamanismo mongolo, in un contesto in cui oggi la ricerca di un'identità etnico-nazionale, il revivalismo di alcuni aspetti culturali, sono tesi all'individuazione di un'origine che si collochi in un passato col quale si cerchi di legittimare uno stretto legame. Del resto in tutta l'Asia all'alba del terzo millennio, dalla Mongolia, all'India al Medio-Oriente – così come attraverso politiche radicali o più moderate – la questione delle origini della cultura o della società è effettivamente centrale e la seduzione della retrodatazione sembra essere dietro l'angolo in molte accademie.

Tenendo presente questa necessaria premessa ci accostiamo al *background* storico dello sciamanismo in Mongolia constatando in prima analisi come questo sia già in qualche modo canonizzato, attraverso una strada maestra che è ormai convenzionalmente battuta dai ricercatori russo-mongoli<sup>18</sup>. Ci pare interessante riportare in sintesi gli stadi attraverso cui lo sciamanismo dunque si articola nella storia e nella storiografia mongola.

<sup>15</sup> AA.VV. 1984, *Shamanism, Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Polizdat, Moscow, [1990, Sharpe, New York].

<sup>16</sup> A. Hultkrantz, 1978, "Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism", in: V. Diószegi e M. Hoppál (a cura di), *Shamanism in Siberia*, Akadémiai Kiadó, Budapest: 27-58. V.N. Basilov 1999, "Cosmos as Everyday Reality in Shamanism: an Attempt to Formulate a more Precise Definition of Shamanism", in: A. Rigopoulos, R. Mastromattei (a cura di), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, D. K. Printworld, New Delhi: 17-40.

<sup>17</sup> M. Hoppál 1992, "On the origins of shamanism and the Siberian rock art", in: A.-L. Siikala and M. Hoppál (a cura di), *Studies on Shamanism*, Akadémiai Kiadó, Budapest: 132-49.

<sup>18</sup> O. Purev 2002, *The Religion of Mongolian Shamanism*, Genco University College, Ulaan Baatar (*English version* di O. Purev 2002, *The Mongol Böögiin Shashin*, ADMON, Ulaan Baatar) : 53-69.

- 1) Fondazione: dall'epoca protostorica, che va ipoteticamente dal 5000-3000 a.C. fino al III secolo a.C., periodo in cui lo sciamanismo diviene il sostrato ideologico e organizzativo della prima grande confederazione di tribù delle dinastie Hunnu (Xiongnu)<sup>19</sup>.
- 2) Sviluppo: dall'impero Hunnu, attraverso l'Era del Lupo Grigio – Borte Chino (Chanyu) progenitore di Chinggis, del VII secolo – all'epoca dei grandi Khan (Haan/Khaan) in cui diventa religione di stato quando la Mongolia sarà conosciuta come impero Yuan<sup>20</sup>.
- 3) Indebolimento: XIII e XIV secolo; nomadismo e sciamanismo vengono meno come ideali di stato conseguentemente alla disintegrazione dell'impero Yuan; periodo di grande diffusione del buddhismo tibetano, contemporaneamente alla presenza di altre religioni quali cristianesimo, islam, nestorianesimo etc.<sup>21</sup>.
- 4) Riabilitazione: dal XIV al XVI secolo, con il predominare del lamaismo si annovera la nascita del cosiddetto sciamanismo 'giallo', ovvero di una sorta di ritualismo che perse evidentemente i contenuti più arcaici dello sciamanismo mongolo integrando in sé parte del credo e del rituale liturgico buddhista (il giallo indica chiaramente la scuola *gelug'pa*)<sup>22</sup>.
- 5) Distruzione: dissoluzione progressiva di buona parte dello sciamanismo mongolo nel buddhismo; dal XVII al XX secolo si registra la tendenza a riportare lo sciamanismo all'interno del lamaismo, modificandone forme e contenuti. Lo sciamanismo nero si oppone a tale processo entrando in aperto contrasto coi centri buddhisti, pur sopravvivendo in zone periferiche chiave, fino al dramma che segnerà l'alba della modernità<sup>23</sup>.

Ognuno di questi punti meriterebbe chiaramente una trattazione a sé che per motivi di spazio siamo costretti a rimandare. Sono due però i punti su cui ci pare interessante soffermarci. *In primis* è interessante notare che se da un lato per lo sciamanismo si vantano antichissime origini, dall'altro si accetta che lo sgretolarsi definitivo della tradizione non sia da ricercarsi nella sistematica opera di annientamento delle purghe sovietiche del periodo staliniano, ma risalga a secoli prima come risultanza di un mutamento socio-politico e di una mutata visione della sfera del sacro. *In secundis*, sempre circa le origini, mentre in Europa si annaspa nel tentativo ancora incerto di riportare evidenze archeologiche del periodo protostorico a una qualche possibile forma di sciamanismo, è affascinante scoprire invece quanta affinità ci sia in contesto

---

<sup>19</sup> È stato teorizzato che la radice dello sciamanismo affondi nell'epoca della divisione del lavoro e dell'istituzione delle prime classi sociali, che in Siberia meridionale fu fissata fra la fine del Neolitico e la l'alba dell'Età del Ferro, dal II al I millennio a.C. L'oscurità che ancora avvolge i fattori storici ed etnografici determinanti del periodo ha permesso ad alcuni studiosi di retrodatare l'ipotesi delle origini delle caratteristiche che compongono il *locus classicus* dello sciamanismo; J.V Bellezza 2005, *Calling Down the Gods. Spirit-Mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet*, Brill, Leiden/Boston: 20-25.

<sup>20</sup> T.M. Mikhajlov 1984, "Evolution of Early Forms of Religion among the Turco-Mongolian Peoples", in M. Hoppàl (a cura di) *Shamanism in Eurasia*, part 1, Herodot, Göttingen: 97-107.

<sup>21</sup> "Come si è detto, l'epoca mongola è caratterizzata da una grande tolleranza religiosa o meglio dalla tendenza ad assecondare il culto di tutte le fedi che potessero avvantaggiare il qa'an [...] Alla base della tolleranza in fatto di religione vi era una sorta di 'teologia politica' che utilizzava i credo locali compatibili con il concetto mongolo di Cielo-dio sostenendo il dominio del qa'an e le sue conquiste, mentre colpiva in modo implacabile chi vi si opponesse". M. Bernardini e D. Guida 2012, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Einaudi, Torino:170-71.

<sup>22</sup> K. Hesse 1987, "On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective", *Anthropos*, 82: 403-13.

<sup>23</sup> K. Turner 2011, "A Revival on Mongolian Shamanism", *Journal of the Foundation for Shamanic Studies*, 24: 3-10.

centro-asiatico fra i reperti dell'antichità e le forme che ancora oggi di fatto sopravvivono presso le comunità che andiamo a studiare. Dalla regione siberiana al Baikal, all'Altai, da un periodo che va dall'Età del Bronzo a risalire, petroglifi, manufatti e 'cultura materiale' parlano la lingua degli sciamani<sup>24</sup>. Dai simboli all'iconografia, alla rappresentazione minuziosa dei *paraphernalia* le forme del passato ricalcano una prassi del presente che andiamo ora a illustrare.

### Sciamanismo bianco e sciamanismo nero

Il rituale sciamanico di guarigione che andiamo a documentare (Nalaikh, luglio 2001) sembrò essere complesso già ancor prima dell'inizio della sua celebrazione. L'origine della sofferenza del paziente si disse essere una sorta di fattura o malocchio scagliatagli contro da un qualche nemico. La cronicizzazione della patologia risulterà invece essere la conseguenza di un insieme di concause susseguitesesi nel tempo, quali l'infrazione di tabù, l'uccisione senza motivo di animali sacri durante battute di caccia, altri eventi ritenuti infausti, pur se involontari o accidentali. I sintomi provati dall'uomo consistevano in una sorta di generale malessere, con dolori al torace e altri disturbi di varia gravità. Si delineò da subito la necessità di un *kamlanie* di tipo esorcistico.

Quando giungemmo alla casa dello sciamano ci fu una vivace discussione in merito. Ci furono presentati tutti i membri della famiglia; fra questi gli officianti rituali erano due, padre e figlio. L'anziano capofamiglia, un vecchio sciamano buriato, ci presentò il figlio, un giovane sui venticinque-trent'anni. Questi erano i depositari di un antico sapere iniziatico che si tramandava attraverso il loro *oboq* e che dichiararono essersi miracolosamente conservato indenne attraverso il nefasto periodo di persecuzioni e purghe. Sul tema dell'esorcismo vi fu una discussione in quanto il padre sosteneva di essere uno sciamano 'bianco', mentre il figlio era considerato 'nero'. Ci fu spiegato che i *böö*<sup>25</sup> del primo tipo eseguono di norma solamente cerimonie per gli antenati e rituali di benedizione, mentre la seconda categoria sarebbe in grado di confrontarsi direttamente con forze ed entità maligne attraverso la trance. In una fase preliminare di consultazione, che di fatto precedette il rituale vero e proprio, fu ipotizzato che il caso potesse essere ingenerato dal malocchio, un qualche ritualismo di magia nera. Pertanto si desunse che sarebbe stato necessario officiare una seduta del secondo tipo. Si decise infine di affidare la gestione della cosa al giovane sciamano, mentre il padre si ritirò a debita distanza nel suo giaciglio. Poiché è annosa la questione di tale suddivisione fra le classi sciamaniche, riteniamo importante quanto riportato dagli stessi.

La differenziazione fra sciamanismo *bianco* e sciamanismo *nero* è un criterio di carattere convenzionale adottato da studiosi russi e mongoli: così come per esteso, osserveremo, altrettanto convenzionale sia lo stesso termine *sciamanismo*. Questa differenziazione non sempre risulta così marcata e precisa nelle popolazioni studiate native del continente eurasiatico. Tuttavia la diversificazione si considera acquisita per le etnie dell'Altai, di Tuva, per i Khakhas, i Buriati i Sakha/Yakuti per indicare figure

---

<sup>24</sup> E. Devlet 2001, "Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism": 43-55, in: N.S. Price (a cura di), *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London/New York. Nella stessa raccolta segnaliamo inoltre N. Fedorova 2001, "Shamans, Heroes and Ancestors in the Bronze Castings of Western Siberia": 56-64, in: N.S. Price, op.cit.

<sup>25</sup> È il termine comunemente usato per sciamano, in mongolo anche *böge*.

religiose e rispettive funzioni e competenze che effettivamente, come la nostra esperienza dimostra, sussistono<sup>26</sup>.

In sintesi affermeremo che gli sciamani bianchi siano considerati più puri, sono cioè quegli operatori rituali che comunicano esclusivamente con deità superiori e con la dimensione celeste, viceversa gli sciamani neri sarebbero in grado di entrare in comunicazione anche con forze infere, demoni e le entità ctonie. Sotto un profilo sociale in genere si considera che i *bianchi* appartengano in genere a famiglie più ricche o comunque più vicine a quegli *oboq* che in epoca storica formeranno la nobiltà della società mongola, mentre i *neri* emergano da un contesto più basso. Per questo motivo, secondo una prospettiva storica, si è delineata l'idea che i primi fossero la classe sacerdotale dell'aristocrazia, che col passare del tempo abbia perso progressivamente competenza in prassi rituali ritenute basse o contaminanti, come appunto le pratiche magiche o il diretto contatto con entità oscure<sup>27</sup>. Come riporta la *Storia segreta dei Mongoli*<sup>28</sup>, il classico riferimento testuale sulla storia mongola, alla corte di Chinggis Khan fino alla fine del XIII secolo, vi erano sciamani bianchi al servizio delle classi più elevate, che vestivano di bianco e che avevano bianche cavalcature<sup>29</sup>.



Raffigurazione di Chinggis Khan a Ulan Baatar

Altresì il fatto che le loro funzioni sembrerebbero orientarsi più verso un ritualismo meccanico e competenze sacerdotali più che propriamente sciamaniche, ha fatto pensare a un ri-orientamento attraverso i secoli verso altre religioni o il monoteismo. Circa le origini, invece, che si perdono nella notte dei tempi si è ipotizzato che lo sciamanismo bianco, almeno in contesto buriato, sarebbe un ramo relitto della religiosità di un gruppo sconfitto in seguito a conflitti tribali e successivamente assimilato<sup>30</sup>.

Relativamente alla prassi vera e propria, considerata l'incapacità – o la non-obbligatorietà per alcuni – della trance, il venir meno della facoltà 'offensiva' ovvero guerriera dello sciamano, la sua capacità di immergersi nella *metà oscura* del cosmo per riemergere vittorioso, si osserva come in Mongolia oggi lo sciamanismo bianco sia considerato un aspetto minore o decadente rispetto alla radice arcaica dello

<sup>26</sup> V. Kharitonova 2004, “‘Black’ Shamans, ‘White’ Shamans”, in: M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, Santa Barbara/Oxford: 536-39

<sup>27</sup> “Il clan apparteneva all'osso bianco, i xariad aveva un rito d'origine buriad [...]. *L'appartenenza a un gruppo di parentela o piuttosto la filiazione paterna era espressa presso i mongoli dall'osso' (yasu[n]/yas) seguito dal nome del clan. La nobiltà apparteneva all'osso bianco, mentre le masse erano dell'osso nero*”. U. Marazzi 2009: 421.

<sup>28</sup> “*L'unico testo a lui [Chinggis Qa'an] contemporaneo giunto fino a noi; una narrazione leggendaria delle vicende della stirpe regale a partire dai simbolici progenitori, un lupo bluastro e una cerva fulva, che descrive alcune fasi della vita del grande conquistatore e del figlio Ögödei, che gli successe*”. M. Bernardini e D. Guida 2012: 9. Ne esistono varie edizioni, segnaliamo: U. Onon 2001, *The Secret History of the Mongols. The Life and Time of Chinggis Khan*, Routledge Curzon Press, London/New York.

<sup>29</sup> O. Purev 2002: 113.

<sup>30</sup> V. Kharitonova 2004: 537.

sciamanismo nero, stimato come l'unico autentico<sup>31</sup>. Oltre a guarire i malati, come uomo-medicina dell'*oboq*, viaggiare attraverso le dimensioni del cosmo, comunicare con spiriti ed entità sottili, gli sciamani neri sono anche detti 'mangia-uomini' o 'mangia-anime'. Infatti, come vedremo, oltre a individuare e recuperare l'anima smarrita di un paziente, essi sono viceversa in grado di 'perdere' quella di un nemico o letteralmente di divorarla attraverso dei rituali che sicuramente fino a un passato recente influenzavano le dinamiche di guerra, ma che anche tendono chiaramente alla sfera della magia nera.

Per questo motivo spesso si è erroneamente voluto intendere lo sciamanismo nero come 'cattivo' e lo sciamanismo bianco come 'buono'. Anche questa è una convenzione, una semplificazione apparentemente paradossale, che però talvolta ritorna anche attraverso le interviste raccolte. A una lettura superficiale si osserverà che i *neri* sacrificano animali neri, in rituali notturni a entità oscure, mentre i *bianchi* non sacrificano affatto animali perché protettori del bestiame, o qualora lo facessero, questi sarebbero animali dal mantello bianco, in rituali diurni in onore degli antenati e dei tutelari dell'*oboq*. Entrando nel merito della questione osserveremo che i colori contrapposti, così come la proiezione ideale di 'buono/cattivo' ha in realtà una dimensione cosmica che si esplica attraverso la complessa cosmologia mongolo-buriata. Ciò che è in relazione con il luogo degli antenati, la dimora celeste, è in genere recepito come positivo, appartiene all'ordine naturale, sottende – secondo l'equilibrio delle forze dell'universo – a un *eskaton* del ciclo cosmico. Viceversa ciò che è messo in relazione al principio creativo, al dinamismo, al caos, con le sue molteplici forme empiriche, ma anche sottili, intangibili, se non oscure e misteriose per l'uomo comune, è percepito come pericoloso e potenzialmente terrifico. In tale senso, nello sviluppo di tale cosmologia ha un certo peso il livello di conoscenza e osservazione di ordine astronomico. Analogamente alle tradizioni tibetane e dell'Himalaya buddhista, i punti cardinali assumono un colore che simboleggia l'elemento cosmico corrispondente. Ugualmente per i mongolo-buriati, pur con qualche variante, si annoverano: nero, azzurro, rosso e bianco. Il nero è in questo caso messo in relazione con il nord, il caso è abbastanza raro, ma laddove si attesti nelle tradizioni asiatiche il colore in sé simboleggia l'ultimo dei cieli, la dimensione primordiale, lo spazio che sovrasta la stratificazione della stessa dimensione uranica, un vuoto inconoscibile, *sfera* di infinito, da cui procede se non il principio stesso di manifestazione – quantomeno il flusso di potenzialità fra il *nulla* e il manifesto. Questo, in termini buddhisti sarebbe noto come il regno senza forma, *Ārūpadhātu*. Come vedremo tra breve, tal dimensione sarà per noi collegata all'*axis mundi* in virtù dei nove rami superiori, le nove sub-estensioni che compongono la dimensione 'celeste'.

Senza dilungarci oltre appare dunque chiaro che gli sciamani si definiscano bianchi o neri a seconda della provenienza cardinale degli spiriti guida e dall'interazione che essi hanno con la tale dimensione<sup>32</sup>. A rigor di logica dunque, come del resto confermato dai nostri interlocutori, gli sciamani neri sarebbero da considerarsi come i più potenti (e solo in seconda battuta come i più pericolosi) in virtù di tale ascendente, per la

<sup>31</sup> O. Purev 2002: 34 e segg, 68.

<sup>32</sup> Ancora Marazzi giunge a una conclusione analoga riportando tale tradizione al culto dei fabbri presso i Buriati in relazione allo sciamanismo. Fabbri/sciamani bianchi e neri, discendenti in terra dei primi "spiriti-signori" – i sovranaturali detentori dell'originaria conoscenza dell'arte – si distinguono per il colore e la conseguente provenienza dei *tengri* (spiriti) di cui detengono il potere. U. Marazzi 2009: 463. Per altre leggende sul tema segnaliamo L.V. Saccorotti 1999, *Leggende sugli sciamani siberiani*, Arcana Editrice, Padova.

mancanza di particolari restrizioni, e per l'autorità conferita loro dagli spiriti secondo una proiezione di ordine cosmico<sup>33</sup>.

Rimane insolito il fatto di aver riscontrato l'esistenza delle due tradizioni, bianca e nera, non solo nello stesso *oboq*, ma all'interno della stesso nucleo familiare. E del resto è pur testimoniato come fra i Buriati possano coesistere in maniera stretta le due iniziazioni<sup>34</sup>.

### ***Kamlanie* a Nalaikh**

*E quando l'uomo si parte [...] vae cinque giornate per  
luogo ov'hae molti ispiriti, e odegli la notte  
parlare più volte (Marco Polo, Il Milione, LX)<sup>35</sup>.*

Il giorno stabilito per il rituale l'intera famiglia del richiedente, madre, padre e due figli, convenne nella casa dello sciamano. Le numerose offerte e gli ingredienti specifici necessari allo svolgimento del rito erano stati predisposti su di un piccolo tavolo addossato a una parete, dove gli assistenti del *böö* si cimentavano in un interminabile e minuzioso allestimento. L'altare delle offerte, se così possiamo definirlo, era costituito da un tavolo di legno grezzo posto contro un muro della casa, ricoperto a sua volta da un ampio tappeto con motivi floreali. L'ordine di preparazione e la combinazione stessa degli elementi votivi fra loro, seguiva un rigido *iter* prestabilito atto a rappresentare gli elementi stessi del cosmo sciamanico e le singole offerte giacevano disposte nell'assetto secondo cui sarebbero state dedicate ai differenti spiriti che presiedono ai diversi punti cardinali. Va dunque da sé che, come documentato in rituali e prassi sciamanica dalle pendici indiane dell'Himalaya alle regioni del centro-Asia, anche nel presente caso l'altare sciamanico fosse una sorta di rappresentazione cosmica, una raffigurazione del macrocosmo nel microcosmo rituale. Incessantemente dall'attigua cucina, le donne di casa portavano all'assistente preposto piccoli contenitori con i vari ingredienti che consistevano in offerte di yogurt, latte di cavalla, vodka, the, latte di vacca, formaggio e burro giallo. Sul tavolo, al di sopra di alcune sciarpe azzurre,



Sciamano buriato-kamlanie di Nalaikh

<sup>33</sup> Walter Heissig, a cui dobbiamo molti importanti studi sullo sciamanismo centro-asiatico e mongolo in particolare, descrive un cerimonia iniziatica significativa in tale senso. W. Heissig 1990, "New Material on East Mongolian Shamanism", *Asian Folklore Studies* (JSTOR), 49, 2: 223-33. Segnaliamo inoltre W. Heissig 1980, *The Religion of Mongolia*, Routledge and Paul, London (1980, University of California Press, Berkeley/Los Angeles).

<sup>34</sup> Alcune interessanti similitudini di oltre confine in G. Shuyung, "Mongol Shaman Initiation Rites: Case Studies In Eastern Inner Mongolia", in: M. Xisha e M. Huiying (a cura di) *Popular Religion and Shamanism*, Brill, Leiden/Boston, 2011: 353-74.

<sup>35</sup> Citiamo una prima 'storica' edizione Einaudi: M. Polo, *Il libro di Marco Polo detto Milione nella versione trecentesca dell'"ottimo"* / prefazione di S. Solmi, (il testo, le note, il glossario e l'indice delle persone e dei luoghi a cura di P. Rivalta), G. Einaudi, Torino (Tip. San, Stamperia Artistica Nazionale), 1954: 66.

giacevano alcune coppe rovesciate, quattro lumini a olio e una teoria di nove vertebre – nove è un numero cosmico di una certa importanza come vedremo – di montone suddivise in due gruppi, da cinque e quattro.

Nel frattempo lo sciamano tirò fuori da un armadio senza anta, che conteneva tutti i suoi *paraphernalia*, un paio di tamburi molto ampi con percussore. Cominciò ad esaminarli minuziosamente assieme al padre, quasi volesse verificarne lo stato e l'accordatura, provando alcuni accenni di ritmo. Un tamburo più grande e dal suono più profondo fu giudicato inadatto all'uopo e quindi riposto, optando quindi per l'altro strumento dal timbro più energico. Il tamburo buriato (*xese*) è di forma rotonda con pelle caprina; in alcuni casi si prevede che possa avere componenti metalliche, in numero di nove.

Cominciò quindi la vestizione dell'operatore rituale, effettuata dall'assistente che aveva precedentemente preparato le offerte. Questi aiutò lo sciamano a indossare una lunga tunica grigia, e amuleti di varia foggia al collo. Fra questi vi era lo specchio, *toli* nella tradizione buriata, che si vuole di ottone, bronzo, ferro o anche argento le cui dimensioni possono variare dai cinque ai venti centimetri di diametro. Si riporta che i buriati utilizzino questo strumento anche in rituali di divinazione e che possiedano talvolta più dischi di dimensioni e materiali diversi per ciascuna dimensione del trimundio ove sia necessario indagare<sup>36</sup>. Nel presente caso il *böö* di Nalaikh ne possedeva uno solo, di una ventina di centimetri apparentemente in bronzo, che teneva appeso al collo in chiara funzione apotropaica. Il disco viene in questo caso trovarsi sul plesso solare dell'operatore e lo protegge dagli attacchi degli spiriti maligni. A livello simbolico la funzione speculativa e la proprietà riflettente sono compresenti come caratteristiche dell'oggetto rituale. Ebbe quindi inizio il rituale vero e proprio; tutti i presenti furono invitati a trovarsi una sistemazione e a non muoversi per le fasi successive, esortazione che poi sarà seguita solo in parte. A noi fu concesso di effettuare le riprese, ma una volta posizionate le telecamere nell'abitazione dello sciamano, ci fu chiesto di non spostarle. Il *böö* e l'assistente intonarono dunque una litania preliminare, a scopo introduttivo, in cui si sarebbero formalmente consacrati i *paraphernalia* e il tamburo prescelto. Questo infatti a ogni modulo melodico ripetuto, quasi una sorta di *refrain* gestuale, era passato per tre volte con movimento circolare sopra la testa dello sciamano.

Terminato il canto introduttorio, lo strumento fu passato nelle mani dello sciamano che, seduto su uno sgabello, lo impugnò saldamente e cominciò a percuoterlo con un ritmo sempre più incalzante. In questa seconda fase il *böö* intonò un canto in un antico dialetto buriato, non noto alla maggior parte dei presenti. La melodia delineava chiaramente dei moduli reiterati sulla base del classico ritmo binario, 'cardiaco', del rituale sciamanico, con una certa tendenza ad accelerare. Nel momento in cui tale ritmo si fece definito, prese velocità – ci sia concesso il termine – la 'cavalcata sciamanica', l'assistente sistemò sul suo capo un ricchissimo copricapo formato da un'autentica cascata di nastri colorati (*jadwar*) e sonagli che ricadevano all'indietro sulle spalle, mentre sul davanti l'intero volto era ricoperto da una visiera compatta di treccine intessute di crine di cavallo (*maixabši*).

Ci fu spiegato che i crini di cavallo che scendono come una tenda, una coltre scura sugli occhi del *böö*, gli impediscano di fatto di vedere o di essere eventualmente distratto da elementi esterni alla sua esecuzione rituale. Del resto, una volta caduto in

<sup>36</sup> A. Birtalan 2004, "Buryat Shamanism (Mongolia)", in: M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, Santa Barbara/Oxford: 539-45.

uno stato di trance, egli non avrà più bisogno del senso della vista perché le sue danze e le sue azioni saranno guidate dalla deità che lo possiede. Tant'è che se questo copricapo non sarà più rimosso fino alla fine del rito, ad un certo punto ne sarà apposto addirittura un secondo, sopra al primo, ancora più elaborato, come si vedrà a breve. Interessante altresì notare che se lo sciamano dovrebbe essere teoricamente impossibilitato a vedere oltre la maschera di crine, anche viceversa agli astanti da questo momento il volto dell'operatore risulta nascosto. Sono celate le sue espressioni e la stessa trance risulterebbe discernibile solo dal tremore del corpo, dalle scosse cloniche o ancora da sommessi sbuffi, gemiti o ancora dai versi emessi sotto la coltre dei *paraphernalia*.

La fase che abbiamo testé descritto, per quanto affascinante, risultò abbastanza lunga e monotona protraendosi per alcune ore. Lo sciamano si interruppe più volte a causa di elementi di disturbo, su cui torneremo fra breve, che avrebbero impedito la corretta esecuzione del rituale. Pertanto sembrò interrompersi e ricominciare da capo almeno in due occasioni. Ad un certo punto vi fu un intermezzo in cui il *böö* si erse ritto di fronte all'altare, consacrando la parte delle offerte che in chiusura sarebbero state dedicate agli spiriti dell'aria e offrendo il suo stesso tamburo. L'invocazione cambiò melodia e si fece più sommessa, pur mantenendo un ritmo analogo al precedente. A condurre la liturgia la sola voce dello sciamano s'impose sul silenzio lasciato dal tamburo, offerto ora in posizione orizzontale, su cui gli assistenti adagiavano sciarpe azzurre. Il corpo dello sciamano cominciò dunque a oscillare avanti e indietro ritmicamente mentre le trecce di cavallo ondeggiavano lambendo la pelle tesa dello strumento. Dopo poco tornò a sedere e ricominciò tale e quale la fase precedente.

### La cerimonia del fuoco e i cavalli volanti di Geser

In una seconda fase del *kamlanie* di Nalaikh, lo sciamano incominciò a consacrare le offerte per il fuoco. Per sintesi affermeremo che il fuoco sia l'elemento base della cosmologia sciamanica mongola e buriata, di



Preparazione di un *kamlanie* notturno

conseguenza la cosiddetta cerimonia del fuoco vanta, pur nelle sue innumerevoli varianti regionali, grande centralità nella prassi sciamanica. Vi sono numerosi elementi che emergono sia dalla letteratura, sia dalle tradizioni orali dei nomadi della steppa che testimoniano l'antica concezione della manifestazione cosmica come dualistica<sup>37</sup>. Nel presente caso si fa riferimento alla primigenia scissione fra principio maschile e femminile, il Padre Cielo e la Madre Terra<sup>38</sup>. Tale allontanamento avrebbe dato origine ad una sorta di fulcro gravitazionale, un centro attorno a cui i due principi, diventati

<sup>37</sup> J.A. Stewart 2005, "The Buryat Geser Epic and its Relationship with Buryat Shamanism", in: A. Colleoni (a cura di), *Mongolian Shamanism*, C.N.R./Mongolian Academy of Sciences, Edizioni Università di Trieste, Trieste:81-90.

<sup>38</sup> *Tengri/Etseg e Eje (Umay)/Gazar/Etügen*. Cfr. U. Onon 2001: 95.

antitetici, si controbilanciano vicendevolmente: il fuoco. Il fuoco è dunque l'elemento che rappresenta il centro del mondo e la sua manifestazione. Per questa sua centralità, tale fuoco è immaginato anche come origine stessa dell'*axis mundi*, l'albero cosmico che attraversa il trimundio, ovvero le tre dimensioni parallele, infera, terrena e superna, che compongono l'universo. In mongolo il termine riferito all'albero cosmico è *toroo* ed è immaginato con caratteristiche leggermente diverse da regione a regione, come un albero d'oro, un albero giallo o ancora come un salice. Poiché la dimensione celeste è immaginata a sua volta articolarsi attraverso nove cieli sovrapposti, alcune testimonianze dipingono nove rami che partendosi dal tronco del *toroo*, si protendono verso l'alto. Il legame, forse poco evidente a una lettura superficiale, fra l'albero e il fuoco si fa risalire alle prime sciamane, che 'nutrendo' le fiamme con le offerte – aspergendole quindi con latte, alcolici, e quant'altro citavamo in precedenza – avrebbero ottenuto da questo la crescita dell'albero cosmico<sup>39</sup>.

Del resto se si pensa a quanto fondamentale e costante sia l'elemento magmatico in contrapposizione all'elemento acqueo nello sciamanismo inteso come fenomeno pre-religioso, se si pensa ancora a quanto ricorrente sia la simbologia della forgia e di tutta la 'casta' dei fabbri nella prassi sciamanica centro-asiatica, ebbene tale relazione



Ger nelle vicinanze del lago Orog Nuur

risulta evidente. Si noti infatti che *in primis*, l'albero cosmico è d'oro, pertanto come metallo scaturisce dalla forgia del fuoco primordiale, in concatenazione con la manifestazione stessa. Durante l'iniziazione degli sciamani, ci sia concesso un *excursus*, tanto per quanto documentato storicamente, altrettanto per le moderne pratiche del *new shamanism*, si consacra un fuoco acceso ai piedi del palo su cui dovrà arrampicarsi l'adepto, nel simbolico atto della sua ascesa al cielo. Parallelamente nelle *ger*, le abitazioni tradizionali dei nomadi della steppa, il palo che sostiene la

casa richiama l'albero cosmico ai cui piedi è posito l'elemento igneo, nell'utensile della stufa. Indifferentemente dunque nella steppa, come nei centri abitati, il fuoco è 'nutrito' attraverso una cerimonia sacra che assurge a un valore universale: celebrata all'aperto, tanto quanto in casa, sulla 'bocca' della stufa.

Nel presente caso le offerte, in misura simbolica minima, consacrate dello sciamano furono alternativamente gettate nel fuoco dell'attigua cucina. Lo stesso sciamano con un piccolo cucchiaino fece cadere della vodka e del latte attraverso l'apertura superiore della stufa, mentre l'assistente continuava ad alimentare i tizzoni attraverso l'apertura inferiore. Fatto ciò il *böö* tornò nella stanza accanto e, recuperato il tamburo, riprese il ritmo sommesso ma crescente della liturgia. A questo punto vi fu un momento di confusione poiché alcuni che avevano seguito lo sciamano nella cucina lo

<sup>39</sup> Alcuni riferimenti interessanti in: A. Sumegi 2008, *Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism*, State University of New York Press, Albany: 23. Inoltre: O. Sarangerel 2000, *Riding Windhorses: A Journey into the Heart of Mongolian Shamanism*, Destiny Books, Rochester, VT: 13.

riaccompagnarono indietro verso il suo scranno, altri invece si affollavano ancora di fronte alla stufa dove dal basso, l'assistente aspergeva le fiamme e le braci con parte delle offerte. Il rito si concluse quando egli finì gli ingredienti e chiuse il portello della stufa, non senza prima aver estratto un attizzatoio arroventato ed esserselo passato sulla lingua. A guisa di ordalia, azzarderemo, ma torneremo fra breve anche su questo particolare.

Poco dopo lo sciamano, terminata la sessione al tamburo, ripose lo strumento e avvicinò il proprio scranno in modo tale da potersi sedere proprio di fronte al tavolo con le rimanenti offerte e i lumini accesi. Qui afferrò saldamente due bastoni a forma di cavallo, e diede inizio alla fase successiva del rituale. Nella tradizione mongolo-buriata queste bacchette sono note con il nome di *horibo* (*hor'bo*)<sup>40</sup> e si considera che siano generalmente in legno, ma con pezzi e componenti in metallo. La parte superiore della bacchetta è intagliata in modo tale da darvi la forma di una testa di cavallo. Secondo i nostri informatori questi strumenti sarebbero da considerarsi in tutto e per tutto delle bacchette magiche che hanno disparate funzioni. Altresì la testa di cavallo si vuole che sia una reminiscenza letteraria, un chiaro riferimento all'epica, alla mitologia e al folklore mongolo-buriato. In tale senso una pietra miliare è senz'altro il ciclo di Geser, eroe di natura in parte umana e in parte divina che ebbe il compito di scendere sulla terra per ristabilire l'equilibrio, uccidendo i demoni e salvando l'umanità. Per inciso osserveremo che tale ciclo, le cui origini rimangono avvolte nelle nebbie della tradizione popolare, sia stato sviluppato in tradizioni diverse nel Centro-Asia, con numerose varianti dalla versione tibetana alla più moderna mongola che alla fine risulta oggi molto imbevuta di elementi buddhisti. Tuttavia si considera che il Geser buriato, proprio perché tramandato sostanzialmente in forma orale fino al tardo diciannovesimo secolo, risulti più fedele ai contenuti del *corpus* ritenuto originario<sup>41</sup>. Attraverso il suo complesso svolgersi si rivelerebbe, attraverso una codificazione simbolica evidente, il rapporto di forze e di equilibri dell'antica cosmologia mongolo-buriata e del relativo sciamanismo<sup>42</sup>. In altre parole l'epica centro-asiatica di Geser, nota da secoli, nella sua versione mongolo-buriata in particolare, rende imperitura la figura dello spirito incarnato del semidio Geser, che si scopre man mano – attraverso le migliaia di stanze del poema – grazie ad attributi, funzioni e rituali di tipo chiaramente sciamanico<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> A. Birtalan 2004: 541.

<sup>41</sup> D. Ermakov 2008, Bo & Bön. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha, Vajra Publications, Kathmandu:105-07; 265-67. Su connessioni Indoeuropee si veda: 290-91.

<sup>42</sup> A. Stewart 2005: 81-82.

<sup>43</sup> Dmitry Ermakov (comunicazione personale 2012): “*I have no doubt that Buryatian Geser version is the oldest one. This is not only my opinion but already Soviet scholars came to this conclusion. Buryatian version has virtually no Buddhist elements and faithfully reproduces the customs and way of life of Buryat and Yakut ancestors Gooligan' (Kurumchinskaya Culture) who lived on the shores of Baikal 5-9 AD. The opening of Buryatian Geser is entirely based on Bo Murgel myth of origin and faithfully describes the genealogy of Bo Murgel pantheon of Tengeriins, the Skye-dwelling gods. There is nothing in there which can be compared with Tibetan and Central-Mongol versions, the latter being heavily influenced by the former. I believe Buryatian Geser has more ancient roots than Gooligan' period*”. Molti studiosi comunque reputano la saga come avente origine tibetana sulla base delle radici dei nomi più comuni diffuse nelle diverse versioni; la stessa Roberte Hamayon che molto studiò lo sciamanismo buriato sembrerebbe essere di questa opinione (si veda nota 54). L'ipotesi di un nucleo nord-asiatico che proceda da un complesso culturale sciamanico e che si differenzi in seguito presso le diverse culture, a nostro avviso è l'ipotesi più accreditata. Del resto Geser è un eroe culturale, in tal senso la narrazione epica tende a riflettere le priorità culturali in cui l'epopea stessa si celebra. Sulla base di tale postulato, va tenuto conto che la predominanza di elementi sciamanici su quelli buddhisti non sarebbe indiziaria del fatto che i primi siano più

Venendo ai *paraphernalia* del *böö*, per esempio, la consorte di Geser, Mergen – una sorta di *śakti*, energia femminile, dell'eroe che si incarna in una funzione guerriera/cacciatrice, per metà prossima alla walkiria, per metà alla Artemide/Diana greco-latina<sup>44</sup> – scaglia un mestolo in cielo. In altre versioni è la prima sciamana a lanciare l'utensile in un chiaro gesto che allude al tracciare una traiettoria celeste, una sorta di viaggio nella dimensione uranica, attraverso la 'rotta degli uccelli', la Via Lattea, o la 'porta' delle Pleiadi<sup>45</sup>. Il mestolo è considerato essere il percussore stesso del tamburo sciamanico, che nella tradizione mongolo-buriata spesso ne ricalca la forma (tradizionalmente ricavato dal legno di betulla). È preclaro che in tutta l'area centro-asiatica lo strumento per eccellenza dello sciamano sia visualizzato come un 'cavallo volante', ovvero il mezzo che attraverso il ritmo prodotto dal suo percussore, sia in grado di librarlo verso la 'cavalcata celeste', il viaggio comunemente definito 'estatico' durante i fenomeni di trance. Per inciso osserveremo inoltre che in rituali di divinazione definiti meccanici, ovvero che non prevedono l'entrata in trance dell'operatore, come quelli dello specchio *toli* a cui accennavamo poc'anzi, si usa gettare il mestolo, propriamente il percussore, sulla superficie dello specchio stesso traendo responsi dalla posizione in cui esso cade<sup>46</sup>. Ebbene sarà dunque chiaro che tale gesto rituale ricalchi chiaramente il mitico evento.

È dunque interessante notare che fra i buriati la bacchetta *horibo* è considerata altrettanto importante dello stesso tamburo. Alcuni sciamani neri lo considerano uno strumento indispensabile che può a sua volta sostituire anche il tamburo. In altri casi, come nel presente che documentiamo, furono utilizzati entrambi gli strumenti in due fasi differenziate. La simbologia è sostanzialmente la stessa: la testa di cavallo dell'*horibo* e il ritmo stesso con cui è scosso, richiamano in maniera inequivocabile la cavalcata. Sul piano mitologico gli *horibo* richiamano i cavalli volanti di Geser e consorte, altrimenti la rappresentazione è esplicitamente riferita al mitico cavallo volante *Belingen*. Questi chiaramente simboleggia *hii Moriin*, l'equivalente mongolo del tibetano *lungta (rlung rta)*, il cavallo delle bandiere di preghiera che qui è a sua volta allegoria dell'anima umana<sup>47</sup>. In un caso come nell'altro la natura celeste della cavalcata/viaggio sciamanico appare evidente. Nell'epica inoltre Geser stesso si dice possedesse cinque bastoni, quattro per chiamare a raccolta le acque, o gli oceani, dai

---

antichi dei secondi, in virtù del fatto che gli elementi sciamanici continuano a risuonare tutt'oggi nella cultura presa in esame.

<sup>44</sup> Nella tradizione tibetana l'eroe *conquista* la futura consorte, figlia di un potente capo vicino, vincendo una gara di corsa a cavallo. Lei è un personaggio forte e schietto ed è il fulcro della trama cavalleresca dell'epica, che spesso torna sul tema del rapimento o del cosiddetto matrimonio per cattura, pratica comune presso diverse etnie asiatiche. Nelle diverse versioni, le consorti di Geser sono rapite ora da un re nemico, ora dal demone del Nord: qui il viaggio per il riscatto e la liberazione dell'amata ci sembra rispecchiare a livello simbolico il viaggio sciamanico e la ricerca dell'anima. Il nome tibetano della mitica consorte è *seng lcam 'brug mo*, ovvero il *drago consorte del leone* (Geser). In termini Buddhisti è considerata manifestazione di *sgrol ma dkar po*, la Tārā Bianca, complementare a Geser che si considera emissario di *spyan ras gziis*, Avalokiteśvara.

<sup>45</sup> Y.E. Berezkin 2009, "The Pleiades as Openings, the Milky-Way as the Path of Birds, and the Girl in the Moon: Northern Eurasian Ethno-cultural Links in the Mirror Cosmonymy", in: *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 37, 4: 100-113.

<sup>46</sup> Si testimoniano fra gli sciamani buriati anche rituali analoghi con una freccia, R. de Nebesky-Wojkowitz 1993, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Tiwari's Pilgrim Book House, Kathmandu: 543-44, (1 ed. 1956).

<sup>47</sup> Nel suo studio sull'epica tibetana Stein discute a lungo del parallelismo fra l'eroe e il suo cavallo. Nel linguaggio poetico, il cavallo veloce è definito "volare", avendo "zoccoli di vento". In termini di culto, anche all'interno del ciclo di Geser, il *lungta-wind horse* è interpretato secondo visione buddhista in senso di vitalità interna di venti e canali, quindi simbolo di equilibrio, energia e fortuna. R.A. Stein 1956, *L'épopée tibétaine de Gésar dans sa version lamaïque de Ling*, Presses universitaires de France, Paris.

quattro punti cardinali, un quinto con proprietà taumaturgiche<sup>48</sup>. Per questo si suppone che gli *horibo* siano usati da maghi e sciamani per influenzare le condizioni meteorologiche o a guisa di vera e propria bacchetta magica per curare i malati. Questo uso sarebbe attestato fra i Tungusi e i Khakas. Sullo strumento è possibile che siano applicati sonagli, briglie, oggetti metallici o ancora dal simbolismo acqueo.

Gli *horibo*, che abbiamo avuto modo di documentare nel rituale del *böö* di Nalaikh, parevano essere interamente di un metallo scuro, con una serie di anelli e altri oggetti scampanellanti che scendevano dalle teste modellate dei cavalli. Lo sciamano li piantò saldamente al pavimento, brandendole una per lato, parallelamente al suo corpo, rispettivamente con la mano destra e sinistra. Intonò quindi una lenta *nenia* in buriato antico, muovendo le bacchette in modo da tenere il tempo della canzone. Il movimento delle bacchette era veramente singolare perché quantunque consistesse brevi scatti dei polsi da avanti verso dietro – quasi fossero le briglie di un cavallo lanciato al galoppo – contemporaneamente e gradualmente lo sciamano faceva compiere una lenta oscillazione alle bacchette da dietro a davanti e viceversa. Il raggiungimento di uno stato di trance fu testimoniato dal convulso tintinnio dei sonagli e degli anelli appesi ai *paraphernalia* del *böö*.

Fu al termine di questa fase che gli assistenti sistemarono sul capo dello sciamano un ‘copricapo-veste’ aggiuntivo che in qualche modo testimoniava la possessione avvenuta da parte di quelle entità che i Mongoli chiamano *ongod* (singolare *ongon*): una classe di spiriti della sfera intermedia, fra cui si annoverano gli antenati, i tutelari, gli antichi spiriti di sciamani del passato che, in casi analoghi al presente, possono divenire lo spirito guida del *böö*. Si dice che in alcune circostanze questi spiriti prendano la forma di animali selvaggi o ancora che l’animale totemico del clan diventi il loro sottile veicolo. Tale secondo copricapo, o veste, dovrebbe quindi essere, anche a livello simbolico, la rappresentazione iconografica dell’*ongon* tutelare del singolo sciamano. Nel nostro caso documentato, una maschera metallica di dimensioni più piccole del volto del *böö* fu sistemata nella parte anteriore del costume, grosso modo all’altezza della fronte. Il volto dell’*ongon*, stilizzato, presentava due occhi tondi, un naso in rilievo e dei ciuffi grigi a rappresentare i capelli, un paio di folti baffi e una barba<sup>49</sup>. Sulla schiena dello sciamano fu fatta scendere un’autentica cascata di nastri colorati, strisce di stoffa e frange a guisa di mantello, anch’esso adornato da campanelli (*belbegnüür xonx* a forma di leone/drago) e sonagli. Il copricapo – sovrastante la maschera di metallo, a sua volta sovrapposta alla maschera di crini di cavallo – consisteva di un paio di corna metalliche a palchi, come quelle dei cervi, che protrudevano le punte acuminata dalla massa frastagliata dei nastri. Nella tradizione buriata questo copricapo prende il nome di *orgoi* o *duulga* termini che dovrebbero indicare rispettivamente l’elmo o una corona.

<sup>48</sup> Nell’epica, il viaggio di Geser per i quattro grandi oceani si rivela metafora della sottomissione dei demoni, delle pulsioni nefaste e della vittoria sui nemici esteriori. D. Ermakov 2008: 328-49. Tale parallelismo magico-sciamanico appare meno evidente nella prospettiva tibetana (il bastone è un cavalluccio giocattolo del Geser bambino). Interessanti riferimenti al ‘cavallo-bastone di salice bianco’ in S.G. FitzHerbert 2006, *The Early Days of Joru: A Comparative Study of a Tibetan Gesar Episode*, M.A. Thesis – Harvard University, Inner Asian and Altaic Studies:46-48 (non pubblicato).

<sup>49</sup> Abagaldai è il nome di una deità il cui nome deriva probabilmente dall’espressione *abaga*, zio paterno, un appellativo con cui ci si rivolgeva agli anziani in segno di rispetto. Con questo stesso nome si designava una maschera sciamanica o l’*ongon* guida di uno sciamano. Il termine ha probabilmente origine nell’area del Baikal e attraverso i Buriati si sarebbe diffuso in Mongolia. Si vedano alcune traduzioni di Diószegi in U. Marazzi 2009: 433.

Frattanto lo sciamano, sempre in preda al tremore tipico della trance, s'era alzato e danzava roteando i *paraphernalia* nella piccola stanza. Faceva movimenti ampi, talora bruschi. A un certo momento, spostandosi da una stanza all'altra caracollando, impiantò le corna di ferro sullo stipite ligneo della porta, ma si liberò poi scornando violentemente. Infine con ampi gesti di una frusta (*bardag*) che teneva legata al polso fece spostare il paziente con la famiglia, e poi di seguito il resto dei presenti, nel vestibolo della casa, dove si sarebbe svolto il rito successivo.

Per aggiungere ancora qualcosa sugli spiriti guida, in relazione al rapporto ancestrale di cui sopra con la prima sciamana della tradizione buriata, ci troviamo a tornare a pescare ancora a piene mani dal ciclo di Geser. Fra le entità femminili, infatti, si annovera anche uno spirito guida, una sorta di angelo custode, che compare in ogni episodio e in tutte le versioni con i nomi più differenti<sup>50</sup>. È una sorta di 'zia' celeste (*Manene*): lei è rappresenta il contatto con il regno superno degli dei, *gong ma'i lha*, da cui è stata inviata per elargire consigli e profezie e venir in aiuto dell'eroe durante i duelli con gli avversari. La maggior parte delle fonti tibetane del poema epico, la dipingono in termini buddhisti come una sorta di regina di *khandroma*, ovvero delle *dākinī*. Il suo nome suggerisce tuttavia la sua origine come forma femminile di divinità pre-buddhista, forse in qualche modo relazionabile al culto indiano o ancora alla sfera sciamanica. Una particella frequente nei suoi titoli tibetani è *sman* (*dGung sman dkar mo*, bianca sman del cielo; *gNam sman rgyal*, *sman* regina del cielo) un'antica classe di divinità femminili pre-buddhiste associate alla medicina. In una leggenda Bonpo, riportata da Samten Karmay, fu dalla saliva di tale dea che tutte le erbe medicamentose avrebbero iniziato a crescere sulla terra, così come le piante usate nei rituali di purificazione del fumo. La presenza di tali divinità femminili, riferite anche col titolo di *medico degli dei*, l'abbiamo riscontrata durante le nostre ricerche sul versante himalayano orientale, lungo il confine India-Cina, tanto in conteso oracolare, quanto come divinità iniziatiche in un contesto propriamente sciamanico<sup>51</sup>.

### **'Ariulga' e la cerimonia del fumo**

Nel piccolo atrio della casa del *böö* era stato sistemato un ampio braciere colmo di tizzoni ardenti. Al di sopra di questi su di un sostegno metallico fu posta una pentola di metallo dove per molto tempo erano state fatte ribollire piante aromatiche di vario genere. Tant'è che l'infuso bollente appariva di un colore dal giallo al verdastro. Tale infuso ha importanza centrale in quella che ci fu detto chiamarsi cerimonia del fumo.

Lo sciamano fece avvicinare il paziente e lo fece spogliare, Cominciò a colpirlo sulla schiena con vari strumenti che aveva appesi al polso, concentrandosi sul petto e la schiena del paziente – secondo quanto affermato si sarebbe trattato della parte malata – quasi a farne uscire il male. Pronunciata una formula, con un mestolo versò l'infuso caldissimo sulle mani strette a coppa del paziente, il quale cominciò a compiere una sorta di abluzioni sul corpo partendo dal viso. Poiché egli era in posizione curva al di sopra del braciere, l'infuso asperso sul corpo ricadeva abbondantemente sulle braci sfrigolando e sprigionando un intenso fumo biancastro e odoroso che avvolse immediatamente la stanza.

<sup>50</sup> *Gong sman dkar mo*, *dGung sman dkar mo*, *gNam sman rgyal mo*, si veda S.G. FitzHerbert 2006.

<sup>51</sup> S. Beggiora 2006, "Un oracolo himalayano", in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi – Interventi di tanatometamorfosi*, Bruno Mondadori, Milano: 183-86.

Nella cosiddetta *cerimonia del fumo*, l'aspersione sul corpo del paziente avviene a scopo purificatorio e apotropaico. L'acqua pura di sorgente è consacrata dallo sciamano diventando una sorta di acqua magica che cura le ferite, fisiche o spirituali, le influenze nefaste in genere e il malocchio. In casi di accertato avvelenamento si prevede che tale infuso sia bevuto caldissimo in quantità per provocare il vomito e quindi una potenziale guarigione. La cosa del resto pare abbastanza plausibile. Dalle nostre ricerche emerge che una tale cerimonia sia nota fra i Buriati con il nome di *ariulga*, utilizzata anche dai *böö* per coadiuvare quell'operazione – comune nello sciamanismo centro-asiatico – che prevede il rintracciamento e il recupero dell'anima dissociata di un paziente caduto in grave malattia, in stato di shock, o sotto l'effetto di un maleficio. Appunto come nel nostro caso. Relativamente alle erbe, nel caso specifico si usa il ginepro; o più spesso frasche di ginepro per aspergere il richiedente. Il decotto vero e proprio è preparato con erbe segrete note al *böö*; nell'epica si parla di un'erba, il cui vero nome non è rivelato, ma che sarebbe nota come la 'barba blu delle nuvole'<sup>52</sup>. Purtroppo questo nome non ci fu confermato dai nostri ospiti, pertanto ci limitiamo alla descrizione esatta del rituale come si svolse.

Lo sciamano dunque cominciò a percuotere ripetutamente la schiena del paziente con gli strumenti a cui accennavamo poc'anzi. Al polso destro, fra i vari oggetti rituali finora utilizzati, egli teneva appeso il percussore del tamburo, la frusta di cui sopra, una spada-pugnale (*hülder?*) con decorazioni sull'elsa quali simboli sacri, figure di animali in metallo e una terminazione con un grosso artiglio d'aquila. Con questo letteralmente graffiava la schiena del paziente quasi a raschiarne via il male e poi, con gesto rapido e inequivocabile del polso lo scagliava verso la porta, come a voler gettare all'esterno della casa ogni influenza nefasta e gli effetti del maleficio<sup>53</sup>. Punto più volte la spada verso fuori, compiendo ampie stoccate in aria con chiara valenza esorcistica. Poi seguirono altre abluzioni con cui ogni parte del corpo fu ritualmente lavata e conseguentemente avviluppata dalla fragranza delle volute del fumo e dal vapore.

Successivamente lo sciamano esortò tutti i presenti, a partire dai familiari più stretti, a prendere parte a quella che diventò una celebrazione di purificazione collettiva.

Al termine, analogamente al rituale del fuoco eseguito in apertura, si tenne un rito più ordinario di formale offerta e ringraziamento agli spiriti dell'aria e delle direzioni. Rimosso il secondo copricapo, lo sciamano ritornò presso l'altare dove ancora giacevano le vertebre di montone e alcune piccole coppe disposte attorno ai lumi simboleggianti i punti cardinali. Con un cucchiaino riempì le coppe di vodka e pronunciando alcune formule sommesse ne scagliò il contenuto al di fuori di ogni finestra della casa, in linea di massima verso tutte le direzioni. A ogni offerta, assieme alla coppa, il *böö* rimuoveva una vertebra dall'altare e una sciarpa azzurra, fino al completo esaurimento delle offerte stesse. Così si concluse il *kamlanie*.

<sup>52</sup> Forse un qualche tipo di lichene. A. Stewart 2005: 85.

<sup>53</sup> L'aquila, o rapaci analoghi secondo le possibili varianti regionali come l'avvoltoio, ma anche il corvo, hanno stretta relazione con lo sciamanismo. Oltre al chiaro richiamo al tema del volo, l'animale è guida e spirito protettore dello sciamano, ove non abbia attinenza direttamente col mondo dei defunti. Circa analogie sciamaniche su questo tema fra le popolazioni dell'Asia settentrionale segnaliamo L.I. Missonova 2011, "Sacred Space and the Art of its Representation in the Ethnic Culture of Northern Asia: Artifacts of Shakalin", *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39/4: 119-129.

***Mirabilia*, responso e conclusioni.**

Durante il rituale che abbiamo testé documentato si verificarono alcuni eventi di difficile razionalizzazione che definiremmo prodigiosi se non fosse nostra intenzione evitare ogni forma di sensazionalismo. Noteremo tuttavia che avvenimenti del genere, non sono poi così rari nella fenomenologia sciamanica, così come noi e altri studiosi abbiamo avuto talvolta modo di documentare durante il *fieldwork*. Interessante altresì notare come spesso tali fenomeni si verificano parallelamente al rituale medesimo, ovvero non siano funzionali alla riuscita o meno della seduta, ma risultino occasionali, secanti, potenziali ma non necessari, accidentali o ancora causati dal coinvolgimento di terzi – per quanto se ne possa trarre buono o cattivo auspicio. Nella certezza che ciò non abbia un'origine di tipo psicologico<sup>54</sup>, quindi di collettiva suggestione, osserveremo che il contesto non richieda d'altro canto alcuna sorta di artificio, né che l'autorità del *böö* abbisogni di conferme in tal senso. Pertanto, non ci resta per il momento che accettare il fenomeno così come la stessa ottica dello sciamano ce lo propone, la cui spiegazione si rivela solo nel perfetto e articolatissimo meccanismo di equilibri di forze naturali che fanno parte del cosmo tradizionale sciamanico. Ciò ha dunque senso, anche per studiosi locali contemporanei<sup>55</sup>, solo se calato nel contesto culturale originario delle popolazioni buriate e mongole – o quel poco che in tale ambito è sopravvissuto in epoca post-socialista – da cui si vorrebbero disgiungere fenomeni ibridi e pantomime *new age*, che pur sono presenti nella contemporaneità e che testimoniano chiaramente il desiderio di recupero di un'identità culturale. Concordando in buona misura con tale visione, non ci addentriamo oltre nell'annosa questione e ci limitiamo a una giusta descrizione etnografica di alcuni particolari.

Durante la cerimonia del fuoco, come accennavamo, un assistente prese un attizzatoio che era rimasto a lungo fra le braci ardenti e senza che ve ne fosse un apparente motivo l'appoggiò alla lingua. L'uomo pareva non essere affatto caduto in stato di trance: spesso infatti si vuole che tali eventi si verificano durante la possessione e che la deità fornisca forze e capacità sovranaturali al proprio protetto<sup>56</sup>. Eppure egli riuscì a non battere ciglio mentre effettivamente il ferro ustionava la carne e l'odore acre di bruciato avvolgeva la stanza. Come non fosse successo nulla tornò poi ad assistere il *böö* e anche dopo il rito le sue funzioni apparivano normali.

Durante la cerimonia del fumo, l'acqua consacrata nella pentola effettivamente presentava bollore. Eppure prelevata dal mestolo e versata prima fra le mani e poi aspersa sul viso e sul corpo, non produceva ustioni. Quando personalmente abbiamo preso parte al rito, possiamo dire di aver avvertito una temperatura altissima che tuttavia non bruciava.

Durante la fase introduttoria al rito, il *böö* si bloccò un paio di volte, come facesse fatica a entrare in trance. Affermò di aver individuato degli elementi di disturbo al rito. Sebbene la situazione si risolvesse, egli sembrò contrariato per l'interruzione e il tempo perso. Nel primo caso disse che nella stanza erano presenti elementi *lamaisti* o

---

<sup>54</sup> Eliade quando nella sua celebre opera del secolo scorso prese le distanze dal presunto fenomeno dell'*isteria artica* era già stato in qualche modo preceduto da più di un decennio da Shirokogoroff. Il tema della psicopatologia sciamanica sarà percorso parallelamente attorno agli anni '40 raggiungendo forse l'apice con Devereux nei '60 e stemperarsi forse esclusivamente negli Stati Uniti un decennio più tardi. R. Hamayon 2004, "History of the Study of Shamanism", in: M.N. Walter e E.J. Neumann Fridman (a cura di), *Shamanism*, ABC-Clio, S. Barbara/Oxford:142-47.

<sup>55</sup> O. Purev 2002, si vedano le conclusioni al libro.

<sup>56</sup> Numerosi esempi nel lavoro di R. de Nebesky-Wojkowitz 1993: 409-54.

comunque riportabili al buddhismo. Questo tipo di incompatibilità è plausibile con lo sciamanismo nero della tradizione buriata. In effetti uno degli ospiti affermò di avere con sé un'immagine sacra che fu costretto a portare all'esterno. Nel secondo caso il *böö* affermò che vi fosse nel gruppo una donna mestruata che sarebbe stata foriera di impurità – quest'elemento è abbastanza comune nelle concezioni di religiosità diversissime del continente eurasiatico. La donna – uno degli interpreti che avevamo ingaggiato nella capitale – dovette di conseguenza allontanarsi da lui.

Durante l'esorcismo vi fu dunque un fatto particolarmente toccante che si rivelerà essere di maggior importanza nell'eziologia complessiva della malattia. Il *böö* ad un certo punto cominciò a descrivere un episodio di caccia avvenuto anni prima in tutti i particolari, quasi avesse potuto assistervi, delineando luoghi e tempi. In tale battuta, il paziente avrebbe sparato a una marmotta, non per cacciarla, ma per puro divertimento, ferendola mortalmente. Questa si sarebbe rivelata essere il ricettacolo di un qualche spirito, e comunque l'animale sarebbe poi morto fra atroci sofferenze. Dopo aver riconosciuto e ammesso l'accaduto, l'uomo appariva visibilmente turbato da tutta la faccenda. In poche parole lo sciamano era stato in grado di leggere nel passato del suo paziente.

Noteremo d'altro canto tale atto di prescindibile violenza, così come è decrittato attraverso il *böö*, deve essere letto nel complesso codice di valori e significati della storia e della cultura della gente delle steppe. Pur non avendo ulteriori elementi in merito, con un po' di esperienza in cose sciamaniche, osserveremo che l'animale del racconto, per quanto diffuso sotto un profilo zoologico in questo ambiente, non è un'animale comune. Presso alcuni gruppi della Mongolia, così come nel centro-Asia, la marmotta in particolare (o simili)<sup>57</sup> sono venerati come animali sciamanici, simbolo degli sciamani o ancora animale-sciamano fra le specie animali. La possibilità di vivere, o di passare velocemente, fra la superficie terrestre e il sottosuolo, sono chiaramente allusivi alla facoltà sciamanica di spaziare fra le dimensioni del cosmo. Ecco che, sotto questa luce, i contorni di quest'episodio di caccia cominciano a farsi man mano più nitidi. Si spiega dunque piano piano l'insistere del *böö* nella descrizione del dolore e della sofferenza della marmotta-spirito, che sembra qui in qualche modo umanizzarsi. Si spiega dunque per gradi anche il senso d'angoscia e rimorso per l'accaduto che il paziente sembrava provare, altrimenti scarsamente motivato. Ecco dunque che da uno scenario in cui solo apparentemente si rievocava l'accidentale rottura dell'armonia fra uomo e natura, si giunge simbolicamente ad intendere qualcosa di più profondo, di intimo, che appartiene forse alla storia sociale degli *oboq*. Si passa velocemente dall'infrazione di un tabù a un atto chiaramente di ὕβρις/*hybris* che, concordemente col senso *tragico* greco del termine, si colloca nel passato come una violazione della *legge*, le cui conseguenze si perpetuano nel presente. È quindi probabile che l'episodio di caccia sia veramente accaduto; il prodigio dello sciamano qui consiste nell'averlo in qualche modo *visto*, descritto, rievocato, eppure quella stessa descrizione sembrerebbe articolare conseguentemente una serie di fatti e di eventi del passato, che si tradurranno nel serrato dialogo sciamano/paziente. Non ci è dato di conoscere il contenuto di tale conversazione, ma ci pare plausibile ipotizzare un antico contrasto fra clan o fra membri della stessa tribù, le cui conseguenze ricadono oggi sul paziente nella sua riconosciuta figura di capofamiglia. Egli a sua

---

<sup>57</sup> P. Armitage 1992, "Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador" *Religiologiques*, 6: 64-110.

volta si reca dal *böö* per rimettersi in discussione, con tutta la sua famiglia, per capire, per ricordare, per ricostruire oggi la sua stessa storia.

Alla luce di tali considerazioni, alla luce del dramma storico e del recupero della memoria di questa terra a cui accennavamo in apertura, il tema dello sciamanismo acquista una rinnovellata importanza e risvolti sempre nuovi da considerare. Nel nostro gioco di trasposizioni, ecco che il dialogo con gli spiriti può essere visto come metabolizzazione del dramma, la cerca dell'anima è la ricerca della propria identità, l'emersione dal viaggio sciamanico sancisce le nuove alleanze. L'intero processo, *va da sé*, è catartico, terapeutico. In tale senso abbiamo avuto la soddisfazione di aver individuato una 'radice' sciamanica autentica in territorio mongolo, che esprime la sua autenticità tanto in virtù di un legame forte e acclarato con le antiche tradizioni, quanto nella sua importanza e responsabilità nel guardare al futuro. Apparirà dunque chiaro come ogni sforzo di comprendere il fenomeno sciamanico sarà vano se non saremo in grado di collocarlo in tale rapporto funzionale con l'esistenza umana in senso lato intesa. Senza una tale prospettiva sulla materia, non solo la questione delle origini, ma soprattutto quella dello sviluppo dello/gli sciamanismo/i attraverso la storia, è destinato a rimanere in un *vacuum* teoretico. Un vuoto caratterizzato pressoché esclusivamente da un'evidente mancanza di oggettività – a questo punto peculiarità dell'osservatore e non tanto del *böö* – e da un'assenza di contatto con la realtà.