



Reincarnazione senza immortalità Morte e sorte oltremondana tra i Mandan

Marco Menicocci
Independent researcher

KEYWORDS

Mandan, reincarnazione,
immortalità

ABSTRACT

The first Christian missionaries who went to North America claimed that the Indians believed in reincarnation and that it was the core of their religions. A survey among the Mandan shows that their limited notions about the after-life and reincarnation do not present any eschatological significance. These notions have the only function of designing the cosmos and enhancing some kinship relations. In fact, it is even dubious whether the Mandans had the notion of a life after death.

Da tempo esiste, tra gli studiosi delle culture indiane del Nord America, una forte convergenza nel ritenere che fosse presente nelle religioni di questi popoli la credenza nella reincarnazione. La convinzione di questi studiosi si estende, naturalmente, anche all'area delle Pianure cui, per comodità, vogliamo restringere la nostra attenzione. Come rileva Irwin Lee (1994:136):

Belief in reincarnation is common in the Siouan ethnography; knowledge of previous existence is considered to be particularly evident among certain children and is frequently communicated in dreams and visions.¹

Similmente si esprime la curatrice di un volume dedicato specificatamente a ricostruire le forme della credenza nella reincarnazione presso vari popoli del Nord America:

On the Plains, belief in human reincarnation has been reported for the Blackfoot and Sioux (including Dakota, Oglala and Teton) as well as for the Iowa, Ponca, Assiniboin, Cheyenne, Hidatsa, Mandan and Arapaho. There are more cases of human reincarnation mentioned than of transmigration. Several Plains societies, including the Mandan, say human were stars before birth. Twins in particular are thought to be reborn among the Dakota. The Plains societies

¹ In una nota nella stessa pagina aggiunge: *Belief in reincarnation is widespread among peoples outside the Great Plains, according to the ethnographic record. Among the Huron, Chippewa, Winnebago, Kutchin, Kwakiutl, and many other people, it is a central tenet of belief.*

often describe the role of birthmarks as signalling a deceased warrior returned (...). In the Prairies region we find mention of reincarnation belief for the Fox, and the Winnebago (see Rabin below). Note that the Prairies societies with reincarnation belief are close to the Ojibwa/Saulteaux/Chipewa belief. People recalling a previous life as a human and transmigration from human to animal are mentioned. (Mills, 1994:24).

L'autrice passa in rassegna tutte le aree del Nord America individuando in complesso ben 130 gruppi o sottogruppi per i quali esisterebbero dati che testimoniano una qualche forma di credenza nella reincarnazione (ivi:21).

I gruppi di quest'area avevano tutti una struttura sociale relativamente semplice, ed erano privi, in generale, di una rilevante stratificazione sociale. Poichè le più note costruzioni ideologiche relative alla reincarnazione provengono da culture proprie di società con alti livelli di stratificazione sociale e con strutture religiose dotate di alta complessità, quali le tradizioni religiose dell'India (Induismo, Buddhismo...) e dell'antica Grecia (Pitagorismo, Mito di Er ...), l'individuazione di questo tratto religioso presso le religioni dei popoli delle Pianure può apparire per certi versi sorprendente. Tuttavia non mancano esempi e citazioni della presenza di questo tratto culturale anche in popoli assai vicini, per livello di complessità sociale, a quelli del Nord America. Il caso più noto è probabilmente quello riferito da Cesare (De Bello Gallico, VI, 14) che attribuisce ai Druidi l'insegnamento della dottrina della trasmigrazione delle anime. Certamente un addestramento di 20 anni, necessario ai Druidi per raggiungere il livello atto a occuparsi di queste conoscenze religiose, denota una società comunque più complessa di quelle della maggior parte del Nord America; è inoltre verosimile ritenere che qui Cesare abbia temperato e adattato al più noto modello pitagorico una concezione germanica al fine di renderla accettabile e comprensibile al suo uditorio romano, un adattamento che, come tale, rivela qualcosa su Cesare e sulla cultura romana più che su quella dei Druidi. Resta però che non siamo autorizzati a negare completamente il valore della sua testimonianza. Un altro caso noto, stavolta ben documentato e valido come strumento di comparazione, è quello identificato da Malinowski tra i nativi delle Trobriand. Qui le anime dei morti, i *Baloma*, vanno prima su un'isola poco lontano da Kiriwina, poi, dopo un certo periodo, desiderano tornare tra i vivi e si reincarnano entrando nel grembo di una donna appartenente al loro stesso lignaggio matrilineare.

Certamente vi è una sostanziale differenza tra la reincarnazione quale era concepita nell'antica Grecia e in India e quella di società assai meno complesse e stratificate, come i Trobriandesi di Kiriwina e gli Indiani dell'area delle Pianure. Di questo carattere è ben consapevole Mills che attribuisce alle credenze nella reincarnazione delle religioni indiane e greche un elemento salvifico che sarebbe estraneo alle religioni degli Indiani del Nord America. Priva di tale elemento salvifico, la reincarnazione può, a suo avviso, esser propria anche di società assai meno stratificate. In questi termini, secondo la Mills la credenza nella reincarnazione deriverebbe dalle esperienze sciamaniche e sarebbe pertanto possibile attribuire questa credenza anche ai gruppi basati su un'economia di caccia e raccolta. (Mills 1994:18).

Se mettiamo da parte quest'ultima congettura, inverificabile e su cui si sente l'influenza della tradizione americana relativa alle aree culturali e all'individuazione del centro di origine dei singoli elementi, rimane comunque il fatto che una così grande convergenza degli studiosi non può esser dismessa semplicemente chiamando in causa quelle che sono, in fondo, soltanto nostre abitudini a collegare la reincarnazione a civiltà assai più complesse. Quantomeno i dati di Malinowski sono sufficienti ad impedire di negare a priori la presenza di questo tratto culturale, la reincarnazione, tra i popoli del Nord America. Ammettere la possibilità, però, non equivale a cancellare tutti i dubbi. Una forte obiezione possiamo ricavarla dalle ricerche di uno dei maggiori etnologi del Nord America:

Robert Lowie (1922; 1935). Ricostruendo la religione dei Crow, infatti, Lowie non solo non cita mai la presenza del tema della reincarnazione, ma ma nega recisamente che i Crow avessero, nel periodo anteriore alla chiusura nelle riserve, una qualche nozione della vita oltre la morte.² Come è possibile che mentre i Crow non avevano nemmeno una nozione di aldilà, i loro vicini, compresi altri popoli di lingua Siouan, come i Mandan e gli Hidatsa citati dalla Mills, tutti con culture assai simili, disponessero invece di un tratto religioso così complesso come la reincarnazione?

La questione dei dati

Questo dubbio spinge ad approfondire la questione. Ora, possiamo riassumere e classificare i dati cui fanno riferimento gli autori che sostengono la tesi della diffusione in Nord America della credenza nella reincarnazione in tre gruppi principali: 1) i dati raccolti nel periodo contemporaneo e relativi alle posizioni religiose degli Indiani nelle riserve; 2) i dati raccolti mediante analisi critica della letteratura prodotta al tempo dei primi incontri da esploratori, missionari, cacciatori di pelle ed altri, che fanno riferimento al periodo anteriore alla costituzione delle riserve; 3) i dati raccolti da etnologi professionisti tramite la ricerca sul campo nei primi decenni del secolo scorso e destinati, anch'essi, a ricostruire la cultura dei nativi nel periodo antecedente la costituzione delle riserve e, comunque, nei periodi immediatamente successivi.

In senso stretto i dati del primo gruppo, per quanto attiene al nostro problema, possono essere trascurati. Ci possono essere mille motivi che potrebbero aver indotto i nativi ad adottare nuove consuetudini religiose, magari proprio provenienti dai bianchi. Il nostro problema, in ogni caso, non è se i nativi credano oggi nella reincarnazione bensì se avessero questo tratto culturale in età anteriore alla costituzione delle riserve e, in genere, anteriormente al contatto con gli occidentali.

Diverso il caso con i dati del secondo gruppo. In effetti nella letteratura dei primi incontri vengono fatti numerosi riferimenti alla presenza della credenza nella reincarnazione. In particolare dalle relazioni e dai memoriali di molti missionari cattolici emerge lo sforzo di combattere tali credenze al fine di cristianizzare adeguatamente i nativi. La fede nella reincarnazione, al pari del politeismo e dei falsi dei, appariva a questi autori un grosso ostacolo per la loro missione evangelizzatrice e dunque qualcosa da estirpare per poter convertire adeguatamente gli Indiani. In un pregevole studio dedicato agli Huroni, Von Gernet (1994) mette a fuoco proprio le relazioni tra i Gesuiti e gli Huroni nel 1600 evidenziando le difficoltà di traduzione tra le due culture. I Gesuiti, condizionati dall'aristotelismo e dal tomismo, si sforzarono di tradurre adeguatamente nei propri termini le nozioni degli Huroni, concludendo che costoro ritenessero gli individui "costituiti" da più anime, o comunque da vari aspetti dell'anima e che, tra queste anime, alcune potessero travalicare i confini tra vita e morte. Sulla base delle testimonianze dei Gesuiti, l'escatologia degli Huroni può esser definita, sia pure con alcune cautele, conclude Von Gernet, come un tipo di fede nella reincarnazione: "*It is concluded that the eschatology of this group may, with some caveats, be described as a type of reincarnation belief*" (Von Gernet 1994:38).³ Abbiamo

2 In realtà Lowie (1922:354) cita un caso, di un potente ed influente leader che asseriva di aver avuto già tre vite e che l'attuale vita, la quarta (il numero 4 indica per i Crow la completezza) sarebbe stata l'ultima. Si tratta però di un discorso connesso con la visione e che mirava a stabilire l'eccezionalità del personaggio rispetto ai comuni mortali.

3 Accanto a posizioni rigorose, come quella di Von Gernet, ne sono presenti altre di più discutibile valore. Nel suo volume sulla reincarnazione tra i nativi del Nord America, Warren Jefferson (2008) sostiene che la reincarnazione costituisca il nucleo originario delle religioni degli Indiani e che questo nucleo, sopravvissuto ai tentativi di estirpazione da parte dei missionari cristiani, sia oggi la base delle rivendicazioni identitarie degli Indiani delle riserve contro i processi di degrado culturale e di assimilazione indotti dalla cultura occidentale. Jefferson è un indiano religiosamente impegnato che intende proprio opporre l'originaria cultura indiana alla perversa e massificante cultura dei Bianchi. Jefferson ricava la sua

visto sopra come Mills ritenga sia possibile parlare di reincarnazione in senso diverso dall'accezione tradizionale: converrà tener presente anche questa possibilità.

Qualche dubbio nondimeno resta: è chiaro che come i popoli nativi si interrogarono sull'origine, sulle motivazioni, sui gesti e sulle azioni di quelle genti venute dall'Oriente, che si comportavano in modo incomprensibile ma che disponevano di oggetti e strumenti potenti e sorprendenti, così i nuovi venuti si posero il problema di osservare e darsi, nei loro propri termini, una spiegazione circa i costumi, le usanze e le caratteristiche più rilevanti di gruppi umani ancora praticamente sconosciuti. Fraintendimenti e interpretazioni erranee erano inevitabili ed è possibile che questi fraintendimenti siano entrati anche nelle relazioni dei missionari. Soprattutto perché, come Cesare, anche i primi Bianchi che entrarono in contatto con i popoli dell'America scrivevano per l'uditorio della cultura di provenienza. Così, nel tentativo di confrontarsi con la "falsa religione" degli Indiani, i missionari e gli Europei hanno utilizzato la categoria di politeismo che, certo, non è applicabile affatto alle culture del Nord America, e se hanno frainteso alcuni fatti piegandoli alla categoria del politeismo potrebbero aver frainteso altri fatti piegandoli alla categoria della reincarnazione. In linea di principio, cioè, potrebbero esser stati gli stessi missionari, in virtù proprio della loro formazione, a utilizzare la categoria a loro ben nota di reincarnazione (così come hanno utilizzato quelle di divinità e di politeismo, ma anche quella di religione e di "fede") per spiegare ai nativi il carattere "erroneo" di alcune loro credenze. In questo modo i nativi avrebbero preso il tema della reincarnazione proprio dagli occidentali (così come hanno appreso quello di divinità, di politeismo, di religione...) e lo avrebbero poi fatto proprio, inizialmente, per adattarsi al linguaggio dei Bianchi, il linguaggio del potere, e per potere quindi stabilire una forma di comunicazione e di dialogo con i potenti occidentali. In seguito, avendo ormai accettato questo tema come parte della propria cultura originaria, avrebbero potuto usarlo come tratto culturale per rivendicare la propria identità in opposizione ai Bianchi. Facendolo proprio, secondo questa ipotesi, e proiettando nel proprio passato un elemento inizialmente di origine europea.

Si tratta, naturalmente, solo di ipotesi. In attesa di affrontare criticamente la letteratura di esploratori e missionari, non resta, per ora, che sospendere il giudizio.

Il terzo gruppo di documenti è tratto da ricerche sul campo ed è relativo alle culture indiane prima del tempo delle riserve, e tramite testimonianze di anziani, di ricostruire quelle culture prima che la sedentarizzazione forzata, la ristrettezza degli spazi e l'abbandono delle tradizionali attività economiche, oltre alla dipendenza materiale dai Bianchi, provocassero il collasso delle culture originarie. Solo per citare un caso, relativo ai Winnebago, l'etnologo che ricostruì la loro cultura (Radin, 1990) riferisce che l'adozione del nome era correlata alla fede nella reincarnazione e che comportava lo scambio di uno spirito con un altro o l'assunzione di uno spirito diverso che rimpiazzava il precedente (p. 91); riteneva che la credenza nella reincarnazione gettasse, per i Winnebago, un ponte tra vita e morte (p. 266); riferisce i racconti di un soggetto relativi alle sue due reincarnazioni (p. 267); dichiara che è certa presenza del concetto di reincarnazione nella religione dei Winnebago (p. 233) e che la diffusione delle credenze cristiane sulla vita dopo la morte non aveva eliminato le credenze nella reincarnazione (p. 378).

Davanti alle attestazioni esplicite, analoghe a quelle riportate da Radin, riferite da vari etnologi

convinzione da numerose testimonianze di Indiani originari di vari popoli e dalla lettura proprio del materiale documentario di missionari ed esploratori. È proprio questo secondo materiale che non può essere utilizzato senza adeguata critica, come se le asserzioni, poniamo, dei Gesuiti costituissero la ricostruzione oggettiva e indiscutibile delle culture originarie. L'affastellamento di materiale preso dai popoli più disparati del Nord America per ricostruire un nucleo religioso pan-indiano risponde ad esigenze polemiche e politiche attuali del tutto legittime ma è di dubbio valore scientifico.

non resta che verificare tali documenti iniziando da un caso. Poiché abbiamo visto quale fosse la condizione dei Crow secondo Lowie, converrà per comodità fermare l'attenzione su un popolo vicino, confinante, su cui esista una valida documentazione. Scegliamo i Mandan che, negli autori che abbiamo considerato, sono elencati tra coloro che credono nella reincarnazione. A differenza dei Crow nomadi, i Mandan erano un popolo sedentario che vivevano, nel periodo estivo in villaggi fortificati sulle rive del Missouri, ove erano situati anche i campi coltivati, e nel periodo invernale in altri villaggi posti nei boschi ove il clima era meno rigido. Come i Crow, essi avevano una filiazione matrilineare e la terminologia rivela una struttura della parentela vicina a quella di questo popolo. La loro economia si basava sulla coltivazione, affidata alle donne, e sulla caccia, oltre che marginalmente sulla pesca. La caccia si svolgeva in due modalità differenti: in estate gruppi di maschi adulti andavano in cerca di gruppi di bisonti allontanandosi dai villaggi, con le donne che occasionalmente raccoglievano i corpi di bisonti annegati nei fiumi; mentre in inverno erano i bisonti ad avvicinarsi ai villaggi nei boschi alla ricerca di pascoli non coperti dalla neve. I Mandan erano inoltre valenti artigiani e questa loro abilità, unita al surplus agricolo, poneva i loro villaggi al centro di una rete di traffici commerciali che interessava tutto il Nord America.⁴ La loro società, pertanto, pur adottando molti dei tratti comuni a tutti i popoli delle Pianure, era assai più stratificata rispetto alla dimensione sostanzialmente egualitaria dei Crow. Questa maggiore complessità potrebbe giustificare una diversa prospettiva religiosa.

Le “Case dei bambini”

Alfred Bowers, l'autore cui dobbiamo il più completo studio su questo popolo non ha dubbi: *The Mandan believed in rebirth* (Bowers, 1950:60).

Sono i bambini che scelgono le madri, ritenevano i Mandan, ed eventuali somiglianze tra un defunto e un bambino, quali segni sul corpo in posizioni simili, erano considerate indici della rinascita di quell'anziano nel corpo del bambino. Prima di incarnarsi nel nuovo arrivato il defunto viveva, insieme a molti altri, in una delle tre “Case dei bambini” riconosciute dai Mandan. Si tratta di tre colline, all'interno di ciascuna delle quali si riteneva esistessero grandi caverne modellate come le *earth lodge*, le tipiche abitazioni dei Mandan. In queste case un defunto anziano si prendeva cura di una grande quantità di piccoli che, al momento opportuno, sceglievano una madre per rinascere. Le donne senza figli, non a caso, si recavano nei pressi di queste colline per pregare i piccoli ospiti di sceglierle come madri, ciascuna recando, secondo il sesso desiderato del nascituro, bambole, abitini femminili e palle per le bambine, piccoli archi e frecce per i bambini.

Tutti i bambini nati provenivano dalle “Case dei bambini”? Non abbiamo indicazioni in tal senso. L'ipotesi plausibile è che quando esistessero validi motivi per asserirlo (ad esempio somiglianze, o caratteristiche simili connesse al momento della nascita oppure perché si assegnava al neonato il nome di un defunto famoso, o altro ancora), i Mandan ritenessero che i bambini fossero defunti rinati, mentre in altri casi non si ponessero nemmeno il problema.

Se un neonato moriva entro pochi giorni dalla nascita, prima di ricevere il suo primo nome

⁴ Questa loro posizione stabile, per certi versi privilegiata, fu, nel periodo dell'incontro con i primi Bianchi, all'origine della rovina. Insidiati dai Sioux occidentali, che intendevano appropriarsi dei loro territori e sostituirli nella loro centralità dei traffici commerciali; esposti ad un collasso ecologico dovuto all'eccessivo sfruttamento del terreno e all'arrivo, a seguito degli occidentali, dei roditori che distruggevano le riserve di prodotti agricoli; esposti più di altri alle epidemie (in particolare alcune violentissime di vaiolo) a causa della concentrazione nei villaggi; i Mandan, ancora rigogliosi a metà del XVIII secolo, erano praticamente estinti alla fine del 1837 (Abel, 1997; Fenn, 2014; Fowler, 2003).

(all'incirca entro 10 giorni dalla nascita), tornava direttamente alla "Casa dei bambini" nella collina, e per lui non erano svolte cerimonie funebri. Senza nome, pertanto, un bambino non era pienamente un bambino ma ancora solo un defunto, e quindi non doveva ricevere riti funebri per costruire il passaggio vita-morte (Bowers, 1950:59-60). È vero che alla nascita riceveva comunque un primo trattamento culturale: era spalmato con grasso per proteggerlo dalle irritazioni e poi alcune parti del corpo erano colorate con argilla rossa, ma è chiaro che questo trattamento non era sufficiente per trasportarlo nella dimensione umana prima del nome.

Sfortunatamente non sappiamo se esisteva un legame sociale di qualche tipo tra i parenti del neonato e il defunto che rinasceva e tra quest'ultimo e il neonato stesso. Ragionevolmente, sulla base della comparazione (ad esempio i Trobriandesi ritenevano che il *Baloma* reincarnato appartenesse allo stesso sotto clan della madre) possiamo immaginare che esistesse un legame di parentela. In assenza di indicazioni non possiamo stabilire se il defunto-reincarnato appartenesse ai parenti in linea maschile o femminile. Qualche indizio suggerisce l'appartenenza al clan materno: i Mandan adottavano la discendenza matrilineare e i figli di una coppia appartenevano al clan materno; inoltre la nascita avveniva nella casa della madre, la cui proprietà era trasmessa in linea femminile, alla presenza esclusiva di donne anziane, in gran parte appartenenti proprio al clan materno. I membri di una *earth lodge*, costituivano un gruppo assai coeso che era costituito attorno alle donne della casa. La casa ospitava i mariti delle donne e, più raramente, parenti del marito, ma era assodato che la proprietà della casa e di tutti i manufatti necessari alla conduzione quotidiana, oltre ai terreni coltivabili di pertinenza, era delle donne e, più in generale, del clan di queste.

È vero che, mentre le cure materiali spettano prevalentemente ai parenti materni, quelle "spirituali" erano di pertinenza della sorella (eventualmente classificatoria) del padre, ma si trattava di cure connesse agli obblighi reciproci di parentela tra le famiglie e non indicano nulla per quanto riguarda un rapporto di "appartenenza" tra defunto rinato e il clan paterno. Tuttavia la complessità dei rapporti di parentela e, soprattutto, quella del sistema di scambi reciproci⁵ rende possibile ammettere che anche un parente acquisito, quale uno dei mariti (le separazioni tra coniugi erano frequenti e una donna poteva avere vari mariti nella sua vita), o un fratello o la madre di questi, potesse essere riconosciuto come reincarnato nel neonato. Resta, comunque, che non abbiamo indicazioni chiare e, dunque, che non conviene insistere su questa linea: sappiamo che veniva asserito che un defunto si reincarnava e che, probabilmente, era un parente ma non sappiamo con precisione quale tipo di parentela fosse.

Quello che Bowers riporta relativamente ai Mandan è coerente con ciò che è rinvenibile in molta letteratura etnologica. Il ciclo della vita individuale è sempre compreso all'interno di schemi culturali, di interesse collettivo. Il ciclo, pertanto, sovente non comincia propriamente con la nascita e non si conclude con la morte del singolo. In particolare il formarsi di una nuova vita nel grembo materno non è considerato unicamente come il risultato meccanico di un amplesso sessuale: la causa è connessa con l'intervento di enti extra-umani che non hanno diretta attinenza con il processo puramente fisiologico della riproduzione. Il rapporto sessuale è ritenuto condizione necessaria ma non sufficiente per il

5 Nella cultura mandan ogni relazione era interpretata come uno scambio ed era, pertanto, accompagnata da obblighi di dare e avere. Anche gli insegnamenti e le cure che una madre prestava ai figli, ad esempio, erano interpretati come un dono non gratuito che doveva essere ripagato e i bambini, appena cessavano di essere piccolissimi, dovevano restituire, come pagamento, alla madre, piccoli gesti o favori. "*In Mandan society, a man or woman seeking information, however trivial, was expected to make a payment for the information acquired. Person possessing unique information and techniques were highly regarded and it would have been considered ill mannered to adopt an other's skill without at first paying for that right, however well the individual may be able to perform without this paid training*" (Bowers 1950:91). Si riteneva che fosse pericoloso svolgere una pratica acquisita da altri senza pagamenti. Ogni insegnamento, istruzione, aiuto, dovevano essere ripagati, comprese, ad esempio, le interpretazioni delle visioni da parte degli anziani (Bowers 1950:64).

concepimento. Questo permette di dare un senso, ad esempio, a situazioni nelle quali, in condizioni esteriormente simili, una donna ha molti figli mentre un'altra è sterile. In altre parole, come ai fini del computo della discendenza il fattore culturale ha la precedenza su quello della consanguineità biologica, il cui accertamento è spesso secondario, e che può risultare del tutto cancellata, così anche ai fini del concepimento il fattore biologico non è determinante.

Questa concezione è tutt'altro che rara: numerosi sono i casi in cui il concepimento può essere collegato, come nel caso delle Trobriands e dei Mandan, al ritorno in vita di un antenato, che dopo anni trascorsi in un particolare luogo o in una particolare forma (animale...) torna a incarnarsi in una donna del suo gruppo: per questo si danno ai bambini nomi dei loro antenati. Esistono allora dei "depositi" o "riserve" di vite di spiriti umani che appartengono, in potenza, al gruppo sociale dei viventi. Di conseguenza ogni singolo bambino non è mai concepito dalla madre o generato dal padre ma esiste come piccolo essere già dotato di un certo grado di personalità e di iniziativa, tanto è vero che in un certo senso è lui che "sceglie" i genitori.

A volte gli uomini devono agire cerimonialmente per favorire il concepimento di uno di questi spiriti da parte delle donne. Nelle Trobriands questo significa che un *Baloma* può incarnarsi nel ventre di una donna del suo lignaggio solo se prima questa donna è stata "aperta" mediante un contatto sessuale con un uomo. Non sappiamo se sia esistita una precondizione anche tra i Mandan ma questo popolo è noto per le numerose occasioni cerimoniali nelle quali i mariti offrivano le loro mogli ad anziani o a uomini potenti allo scopo di farle unire sessualmente con costoro, in modo da poter sottrarre a questi parte del loro potere e trasferirlo su se stessi. In virtù di questo trasferimento i mariti acquisivano maggiori capacità e, tra queste, vi era ovviamente anche quella di avere numerosi figli. Nei miti, il concepimento di personaggi eroici poteva avvenire a causa dell'ingestione di alimenti trovati dalla madre, alimenti "naturali" nel senso di non "cotti", non culturalmente trattati. In questo caso - il tema è diffuso nella mitologia dei popoli delle Pianure - l'evento sottolineava il carattere sovrumano dell'eroe così concepito.

Se confrontiamo i dati dei Mandan con quelli dei Trobriandesi raccolti da Malinowski rileviamo subito che i Mandan non avevano il tema del ritorno dei morti. Per loro l'evocazione controllata della catastrofe avveniva in occasione della cerimonia *Okipa* e il pericolo dell'ingresso del caos era rappresentato, sul piano mitico dall'inondazione e su quello culturale dall'ingresso del Folle, che veniva poi ritualmente espulso.

I luoghi dei morti

Torniamo, dopo aver acquisito tutto questo, ai Mandan, per i quali, pertanto, uno spirito "bambino" (nella casa sotto la collina tutti gli spiriti sono bambini) si reincarna in un bambino vero. Ma i Mandan avevano la nozione di anima?

Sia i primi esploratori sia gli studiosi successivi sembrano non aver avuto dubbi in tal senso. Catlin (1841:156-7) dichiara che i Mandan credono in un futuro stato di esistenza dopo la morte e hanno dell'aldilà una concezione connessa con premi e punizioni: chi è vissuto correttamente andrà a vivere in villaggi dal clima temperato e gradevole mentre chi si è comportato male subirà una punizione andando a vivere nei gelidi villaggi, tremendamente freddi e ghiacciati, del nord, ove un dio giusto li torturerà sino a far spiare i loro peccati. Catlin non lo dice ma, è da immaginare, i villaggi temperati sarebbero posizionati a sud. La pena per i malvagi non sarebbe eterna e dopo un certo tempo anche

loro potrebbero raggiungere i villaggi più caldi. In ogni caso anche in questi villaggi caldi la situazione non sarebbe definitiva: gli uomini sarebbero esposti alle tentazioni di un dio malvagio desideroso di farli sbagliare e di mandarli a raggiungere quindi, per un certo tempo, i villaggi freddi.

Occorre osservare che la vita in questi villaggi è speculare a quella sulla terra e che, a parte il freddo (che corrisponde alla dimensione invernale), e la perenne buona stagione (il periodo tarda primavera/inizio autunno), tutto si svolge come nella vita sulla terra. Inoltre, poiché è possibile passare da un villaggio all'altro a seguito dell'espiazione delle colpe o della caduta in nuove tentazioni, tra i due villaggi viene a stabilirsi una sorta di ciclo.

Prima di Catlin il Principe Maximilian (1848:361) riferiva che le stelle sono gli uomini morti: quando deve nascere un bambino, una stella prende una forma umana, scende sulla terra e si incarna in una donna; al momento della morte risale in cielo e appare nuovamente come stella. Le anime vanno dunque in alto e poi tornano in basso. Anche qui un ciclo.

Una versione apparentemente diversa della concezione mandan dell'anima è quella descritta da Will e Spinden (1906:133-134). Questi autori riportano che i Mandan ritenevano che le persone possedessero 4 anime, che sarebbero: una "chiara", una "marrone", una "nera" e una "non ben definita". L'anima chiara, alla morte dell'uomo, raggiungeva quello che questi autori definivano *Lord of the Life*, a loro avviso la principale divinità mandan. A quell'epoca l'antropologia e la storia delle religioni si sforzavano di definire nelle varie religioni gli dei di ogni popolo e per questo Will e Spinden hanno cercato di individuare la principale divinità per i Mandan, finendo per trovarla in un essere attivo solo nel tempo mitico, il "Creatore" che definiscono, appunto, Signore della vita. Poco prima avevano chiarito che il luogo ove vive questa divinità è il sole e dunque ritengono di poter dire che l'anima chiara saliva al sole. Questi autori specificano poi il destino di ciascuna delle altre anime senza dettagliare, però, a quale anima "colorata" mentre si riferisca. Sappiamo che una di queste, se apparteneva a un eroe andava nei villaggi degli dei, mentre se era di un malvagio andava in "altri" villaggi. In tutti questi villaggi la vita era uguale a quella terrestre degli uomini: con le differenti posizioni sociali, spedizioni di caccia, matrimoni e così via. Una soluzione che è simile a quella riferita da Catlin. Una terza anima, dopo la morte, raggiungeva i "villaggi al sud". Il sud, nel cosmo mandan, è una delle due zone del mondo nella quale originariamente i primi due esseri sovrumani (*First Creator* e *Lone Man*) hanno diviso la terra; è la zona da cui provengono in primavera gli uccelli e ove poi tornano in autunno nelle loro migrazioni e quella da dove provengono i benefici venti caldi; è anche connesso con *Old Woman Who Never Dies*, un essere extraumano che è legato al mais. Questi villaggi del sud non sono che la specificazione della precedente risposta: precisano, cioè, dove stanno i villaggi dei buoni. Della quarta anima, probabilmente quella "non ben definita", i nostri autori si limitano a dichiarare che non è detto nulla.

Anche Bowers (1950:97) ci spiega che i Mandan conoscono quattro anime. La prima è lo spirito "bianco", che alla morte vaga nel cielo, in alto, sulle stelle ed è rappresentato dalla salvia delle terre alte. Un secondo spirito è "marrone", quasi invisibile, rappresentato dall'allodola dei prati. Vi è poi uno spirito "nero", che si pone vicino alla casa, all'esterno; è un'ombra, che spesso si allontana dal villaggio ma poi ritorna e mette paura; può giungere anche in sogno. Bruciando i mocassini fuori la casa si evita il suo ritorno. L'ultimo spirito è quello "della casa": rimane a lungo attorno alla casa di cui il defunto era membro quando era in vita e vi resta sino a che la casa non cade in rovina dopo essere stata abbandonata. Possiamo dire che è la parte dell'individuo che lo collega a tutti gli altri membri del gruppo familiare con cui viveva. Questo spirito esprime il senso di solidarietà che lega tutti i membri del gruppo familiare che vive dentro una casa: un'anima della famiglia che resta anche quando i

singoli membri muiono. Secondo quanto riporta Bowers, la prima e la seconda anima si uniscono a formano l'individuo che vive nell'aldilà.

Infine Bowers riferisce che, secondo i suoi informatori, gli anziani ormai morti da tempo raccontavano che dopo la morte sarebbero tornati agli antichi villaggi ove un tempo vivevano i Mandan, prima del collasso culturale e sociale. In questi villaggi, gli effettivi villaggi abitati dai Mandan prima della riduzione nelle riserve e di cui restava memoria ma che erano da tempo ridotti a rovine, sarebbero stati accolti dallo spirito della loro casa e avrebbero raggiunto i parenti morti prima di loro.⁶ Difficile dire se questo tratto appartenga alla cultura dei Mandan quale era prima del collasso, oppure se sia la reinterpretazione del tradizionale ritorno ai villaggi dei morti connessa proprio con la catastrofe culturale e il senso di smarrimento che ne è derivato.

Dall'anima al cosmo

Purtroppo non sappiamo quale sia stata la domanda precisa (ad esempio: "che accade dopo la morte?" oppure: "l'uomo ha un'anima immortale?") rivolta dai primi esploratori e dagli studiosi, cui gli Indiani si sono sforzati di rispondere. Non sappiamo nemmeno se le domande siano state rivolte ad un unico informatore o a diversi e nemmeno in che occasione siano state poste. Possiamo immaginare che la domanda, verosimilmente, chiedeva cosa accadesse, secondo gli Indiani, all'anima di un uomo dopo la morte. A questa domanda gli Indiani si sono sforzati di dare risposte nei termini comprensibili per gli ascoltatori occidentali. Hanno cioè cercato di utilizzare, per un problema che non era il loro, i termini che apparivano più vicini all'apparato concettuale cui faceva riferimento l'interlocutore. Considerando che il numero quattro è, per gli Indiani delle Pianure, il numero che simbolizza la completezza, si comprende come, in alcune risposte, le anime necessarie per una definizione completa dovessero essere quattro. Infatti i nativi, con codici diversi, si sono sforzati di dare una risposta completa non di ciò che accade all'uomo dopo la morte ma di ciò che costituisce l'extra-umano nei suoi vari aspetti, compreso quell'extraumano che è la morte: hanno offerto risposte che tendevano a chiarire non cosa accadesse all'anima dell'uomo, intesa in senso occidentale, dopo la morte ma, con i termini i più completi possibili, tali cioè da indicare una totalità, quale fosse il disegno dell'universo, nei suoi aspetti extraumani, nei suoi rapporti con l'uomo.

In attesa che un'indagine approfondita ci aiuti a chiarire il senso dei codici relativi ai colori delle anime e dei codici che, in Bowers, chiamano in causa l'allodola e la salvia, restringiamo l'attenzione alla sorte delle anime. Sia pure utilizzando codici non identici le varie versioni offrono indicazioni assai simili.

⁶ Vale la pena di soffermarsi sulla notazione del diario di Lewis e Clark del 20 febbraio 1805. Clark racconta di un vecchio centenario che, sentendo appressarsi la morte, chiese ai parenti di vestirlo, una volta morto, e di porlo su una pietra su una collina con il volto rivolto verso l'antico villaggio oppure vicino al fiume Heart River, da dove avrebbe potuto raggiungere suo fratello morto, nel vecchio villaggio sottoterra. Clark commenta che la richiesta di esser posto lungo il fiume era correlata con la credenza dei Mandan che gli spiriti dei morti viaggiassero sino ai villaggi posti a sud; Clark riporta anche la credenza che un villaggio dei morti fosse ubicato, sottoterra, alla foce del Mississippi. In questi villaggi, annota Clark, secondo i Mandan la vita si svolgeva esattamente come sulla terra. La foce del Mississippi è anche il luogo da cui, narrano alcune varianti mitiche, sarebbero usciti emergendo da sottoterra gli antenati dei Mandan. In ogni caso è un luogo che, come del resto la direzione ove scorre l'Heart River, rientra nella nozione di sud dei Mandan e dunque coerente con le versioni che abbiamo già discusso. Anche la richiesta, alternativa, di esser posto in posizione elevata su una collina da dove guardare il vecchio villaggio è coerente con le prospettive esaminate. In alto è dove vanno i morti: ricorda lo spirito bianco di Bowers, che sale in alto, sulle stelle. Guardare il vecchio villaggio ricordo l'altro spirito citato da Bowers, quello della casa, che costituisce il legame con tutti i parenti che hanno vissuto insieme. Il diario è rinvenibile per intero a: <<https://lewisandclarkjournals.unl.edu/>>

Dopo la morte esiste una vita che, nei villaggi dei morti, si svolge esattamente come sulla terra, rispettando le stesse norme sociali e gli status sociali degli individui. La vita in questi villaggi ricalca anche l'alternanza tra villaggi estivi, in riva ai fiumi, e villaggi invernali, nei boschi, propria dei Mandan, spostandola però dall'asse umano fiume/boschi a quello cosmico nord/sud. Altre risposte fanno riferimento alle stelle e al cielo stellato. Vi è poi, per Will e Spinden, un'anima di cui non si sa dire nulla ma che è assai simile a quella quasi invisibile di Bowers. Ci sembrano risposte congruenti: è come dire che non si sa bene cosa resti del morto. Quanto all'anima che si aggira pericolosa all'esterno della casa e torna nei sogni, più che lo spirito del morto sembra la morte in sé. Un evento temibile è entrato nella casa e rischia di contagiare tutti: occorre espellerlo, bruciando sulla soglia i mocassini del morto. Occorre infine considerare il sole come meta delle anime dei morti. Ora, al contrario di quello che ritengono Will e Spinden, il sole non è affatto un essere positivo. Il sole è un cannibale che invia sogni falsi ai Mandan per indurli a compiere azioni inconsulte che li pongono nelle mani degli avversari. Sole è nemico del raccolto: perfino per far salire la temperatura i Mandan pregavano il vento del sud e non il sole (Bowers, 1950:307). Nella cerimonia *Okipa*, nei giorni conclusivi, il terzo e il quarto, il Folle, simbolo del pericolo della catastrofe, un pericolo da espellere, giunge con un cerchio rosso (sole) disegnato sul petto e una mezzaluna rossa (luna) sulla schiena; ha denti disegnati sulle labbra e un simulacro di testa attaccato. Si diceva che provenisse dal sole e mangiasse la gente. Il Folle vuole impedire il ritorno dei bisonti. Prima di essere espulso riceve varie offerte per placarlo ma lui, anziché accettarle e impegnarsi nella logica dello scambio, come vorrebbe l'etica mandan, si rivolge a Sole e, a gesti, gli spiega che i Mandan sono ricchi, gli rimprovera di mantenere la distanza dalla terra e lo invita a unirsi a lui (Maximilien 1848:375-6; Bowers 1950:144-5 e 153-5). Il sabotatore, in altre parole, vuole avvicinare il sole all'umanità, realizzando la catastrofe. Il mantenimento della corretta distanza dal sole è in rapporto funzionale con la concessione delle piogge benefiche. Come nota Lévi-Strauss (1971:274-75) Sole è nemico dei Mandan e i riti per "La stirpe di lassù" servono proprio a impedire che faccia male. Il sole, allora, è la dimensione che deve rimanere lontana dalla terra, alla giusta distanza acquisita al tempo del mito, e se i morti vanno al sole, allora ci vanno per non ritornare, per restare alla giusta distanza dai vivi. Il ritorno dell'anima, così come il riavvicinamento del sole alla terra evocato e rifiutato dalla cerimonia *Okipa*, è qualcosa di pericoloso. Come nell'*Okipa* il Sole è respinto al suo "giusto" posto, così l'anima che ritorna è respinta bruciando i mocassini. Ci sono zone del cosmo estranee ma positive: i villaggi dei morti e il cielo-alto; c'è il sud, quella parte della terra che è positivamente connessa con il luogo, centro spaziale, dove vivono i Mandan; ci sono le rovine dei vecchi villaggi, testimonianze della compattezza del gruppo familiare ma anche della grandezza dei Mandan di un tempo. Ci sono delle zone che debbono rimanere lontane: il sole. C'è infine una dimensione indefinibile o invisibile, praticamente indicibile, che costituisce quella parte del mondo su cui, soprattutto dopo l'invasione dei Bianchi e il crollo della cultura mandan, non è possibile dire nulla.

In sostanza i Mandan hanno provato, rispondendo alle domande dei ricercatori, a descrivere vari aspetti del loro universo fuori dalla dimensione strettamente umana, quella del villaggio dove si vive in concreto. Hanno, cioè, risposto non alla domanda "cosa c'è dopo la morte" ma "quali sono i modi tramite i quali la morte è utilizzata per pensare l'alterità".

Riti funebri

Vediamo cosa può dirci, relativamente al nostro problema, il trattamento riservato ai defunti (Bowers, 1950:97-100; Catlin 1941:89-90; Maximilian, 1843:472-481; Will e Spinden, 1906:145-7).

In linea di principio un individuo prima di morire poteva scegliere il tipo di trattamento che

desiderava fosse riservato al suo corpo: sepoltura, esposizione su una piattaforma, esposizione su una collina (o, abbiamo visto, vicino al fiume) coperto solo di poche pelli o pietre. In pratica, almeno ai primi del XIX secolo, l'esposizione su piattaforme era la pratica più usata.

I cimiteri non erano distanti dai villaggi. Le impalcature, calcolavano Will e Spinden (1906:145) potevano trovarsi a circa 300 passi dal villaggio. Le impalcature erano realizzate con quattro pali che sorreggevano una piattaforma realizzata con rami di salice su cui era posto il corpo.

Quando una persona moriva il corpo restava nel villaggio per pochissimo tempo. Il viso era pitturato di rosso e il corpo cosparso di olio: se possibile queste azioni erano svolte addirittura quando l'individuo era ancora in vita. Il corpo era poi avvolto con delle pelli, o con dei drappi di cotone, in modo che queste coprissero completamente e lo chiudessero in un involucro; delle corde erano passate attorno e strette per impedire che le pelli o la stoffa si aprissero. La responsabilità di queste cure spettavano a membri del clan della sorella del padre. Il solo Maximilian, ma la citazione è ripresa da Will e Spinden, riferisce della cerimonia della "copertura": dopo l'esposizione del corpo parenti ed estranei potevano chiedere di svolgere questa cerimonia, che consisteva nel gesto, compiuto da un volontario, di coprire i resti del morto sull'impalcatura con una coperta colorata. Chi compiva l'atto riceveva in dono dai parenti un cavallo. Un altro cavallo era legato ai pali della piattaforma e lasciato andare libero appena il rito era compiuto.

Le proprietà del morto andavano ai fratelli e alle sorelle oppure, in assenza di questi, erano distribuite all'interno del suo clan. In cambio tutti costoro erano tenuti a svolgere lamenti funebri e a pagare i membri del clan paterno per le cure svolte al corpo del defunto. Se a morire era un maschio sposato che viveva con la moglie, la casa restava di proprietà della moglie e dei suoi parenti stretti; se a morire era una donna sposata, la casa restava ai suoi parenti di clan e alle altre donne che la abitavano e che si sarebbero preso cura dei figli piccoli. Il marito, qualora lo avesse desiderato, poteva ancora continuare ad abitarvi, ma in genere preferiva tornare in una casa di membri del suo clan. Nel caso di coppie anziane, alla morte della moglie, il marito cercava subito una loggia con membri del suo clan mentre la loggia passava ad altri membri del clan della donna oppure era abbandonata.

Quei beni invece che non potevano andare in eredità a nessuno e che dovevano seguire il morto (quindi soprattutto i sacchetti con le medicine personali che non potevano esser concessi ad altri) erano immersi in acqua e poi legati e avvolti al corpo. Una volta sul palco, se si trattava di un guerriero o un uomo famoso, gli venivano posti vicino lo scudo, l'arco, il tabacco, il coltello, la pipa e del cibo. Se a morire era stato un piccolo bambino, il corpo veniva avvolto in un rotolo e appeso all'impalcatura. Il corpo era posto sulla piattaforma con la testa a nord-ovest e i piedi a sud-est,⁷ la direzione che, si riteneva, gli spiriti prendevano per raggiungere l'Heart River (il fiume in riva al quale erano i villaggi estivi) e seguirlo a sud. Le persone non dormivano mai con i piedi verso sud-est, ritenendo che questo avrebbe invitato la morte.

I riti funebri duravano quattro giorni e ogni volta i parenti eseguivano i lamenti opportuni. Il quarto giorno erano svolti da donne del clan del padre i riti di allontanamento del morto che concludevano il funerale. Se a morire era stata una persona di grande importanza, per un giorno tutti nel villaggio avrebbero portato il lutto e nella notte tutti i fuochi sarebbero rimasti spenti. Si diceva che anche i cani in queste occasioni piangessero. In pratica la morte di un capo, cioè qualcuno la cui vita era di

⁷ Secondo Catlin (1841:89) i piedi erano posti a est, mentre Maximilian (1843:479) riferisce che era la testa ad essere posizionata verso est.

interesse collettivo, comportava la sospensione del divenire per un intero giorno. Per i parenti stretti il lutto durava un anno intero. Andavano in giro con abiti vecchi e rovinati, colorati con fango bianco o grigio. Si tagliavano i capelli e si graffiavano gli arti.

Quando l'impalcatura cedeva e crollava a terra, tutte le ossa, tranne il teschio, venivano raccolte in una coperta e sepolte, mescolate, all'interno del villaggio o lungo la riva del fiume. I teschi, invece, ciascuno su un cuscino di rami e foglie di salice, erano assemblati, a una distanza di circa 60-70 cm l'uno dall'altro, a formare un cerchio. Esistevano vari di questi cerchi, alcuni comprendevano più di cento teschi, che erano posti ad una certa distanza dai villaggi. Al centro del cerchio il terreno era modellato a formare un piccolo rialzo sul quale erano poggiati due teschi di bisonte, un maschio e una femmina. Al centro del rialzo era elevato un palo cui erano appesi molti sacchetti delle *medicine*. Certamente questi luoghi erano ritenuti fonte di potere e custoditi come sacri: i teschi costituivano delle reliquie che erano capaci di rafforzare il potere dei bundle connessi con la celebrazione della cerimonia *People Above* (Bowers, 1950:296-298), intesa a limitare il potere nefasto del sole e degli esseri a lui collegati. In linea di principio, era dichiarato, ogni cerchio era realizzato solo con teschi di membri dello stesso clan.

Nel caso di un caduto in battaglia o comunque lontano dal villaggio, se non era possibile portarlo indietro, si cercava di mettere il corpo in un luogo che offrisse un qualche riparo dalle intemperie e dagli animali. Altrimenti il corpo era semplicemente abbandonato. In quest'ultimo caso un involucro di pelle di bisonte era trattato in suo luogo e subiva il rito funebre. Tuttavia i Mandan cercavano sempre di recuperare almeno il teschio del caduto: tra gli obblighi della sorella del padre vi era quello di recuperare il teschio e, nella stagione di caccia successiva, quindi passato un anno, pagava qualcuno o si recava lei stessa a riprendere il teschio. Questo era trattato con rispetto, gli venivano recate delle offerte e in suo onore erano praticati digiuni. I giovani si rivolgevano a lui chiamandolo "padre". Il teschio era poi collocato in uno dei cerchi di teschi.

La morte, compresa quella in battaglia, era attribuita a digiuni impropri, violazione delle norme comuni o delle istruzioni ricevute nelle visioni, a eccesso di egoismo, a oggetti estranei entrati nel corpo, a perdita del proprio potere. Si diceva che a volte le "Sacre Cose" (*sacred things*, le varie entità extra-umane capaci di donare potere ma anche di punire) mandavano nei villaggi osservatori per scoprire le famiglie di egoisti e poi ingannavano, per punirli, alcuni dei membri inviandoli in trappole mortali. Ad esempio si diceva che Sole, quando voleva punire i Mandan, poteva adottare un "figlio" tra i membri di un popolo ostile e poi inviare un sogno ingannevole ad un uomo mandan per spingerlo a recarsi in guerra ove quel "figlio" lo avrebbe ucciso.

Da morto a teschio

I dati a disposizione per comprendere i riti funebri sono, purtroppo, assai limitati. Non disponiamo di nessuna testimonianza su ciò che veniva pronunciato in quelle occasioni o sui comportamenti particolari dei singoli. Ad ogni modo ci sembra che l'elemento chiave siano i riti di allontanamento che i parenti del clan rivolgevano al morto al termine del quarto giorno. Il morto era congedato e non doveva ritornare. Il suo eventuale ritorno, come lo spirito "nero" secondo Bowers, era pericoloso e non opportuno: proprio per evitarlo si bruciavano i mocassini davanti la porta di casa. Tutti gli oggetti personali importanti lo accompagnavano proprio per evitare che il morto, o forse la morte a questo punto, potesse tornare a riprenderli invadendo così la sfera dei vivi. L'avvolgimento completo del cadavere in rotoli di stoffa o pelle, e i legami che lo stringevano, avevano la funzione di immobilizzare il cadavere, impedendo alla

morte di contagiare gli altri e le case. Infatti non solo il morto sostava pochissimo nel villaggio ma per fare in modo che la morte fosse presente meno tempo possibile nella dimensione dei vivi, in qualche caso il trattamento funebre era iniziato quando la persona era ancora viva.

Per affrontare adeguatamente la morte occorreva bloccare o rallentare tutte le attività quotidiane per un certo tempo. Per un capo il divenire veniva sospeso per un intero giorno, per un parente era rallentato per quattro giorni e i parenti si colpivano gli arti, le parti del corpo destinate all'agire.

Abbiamo visto come nella cerimonia della copertura chiunque (quindi, in senso stretto, non un parente in quanto tale) poteva incaricarsi di coprire ulteriormente il morto: possiamo immaginare, basandoci sui pochi dati a disposizione, che coprire il morto corrispondesse ad una ulteriore precauzione da parte dei vivi. Non a caso chi correva il rischio era ripagato con un dono di valore, un cavallo. Un altro cavallo era legato all'impalcatura e lasciato libero appena la copertura era completata. Tra i Crow il cavallo del defunto era ucciso, realmente o simbolicamente, ai piedi dell'impalcatura e seppellito immediatamente sotto. Lo scopo non era offrire simbolicamente al morto un mezzo di locomozione nell'aldilà ma, al contrario, di impedirgli di tornare tra i vivi con il suo cavallo. Il sacrificio del cavallo rafforzava l'interruzione del rapporto. Possiamo allora immaginare che il cavallo liberato avesse una funzione analoga: il cavallo doveva allontanarsi dal morto per impedire che questo potesse usarlo per tornare a minacciare i vivi. Per i Crow, nomadi, il cavallo era ucciso perché doveva rimanere fermo; per i Mandan, sedentari e con un forte senso dell'appartenenza al villaggio, il cavallo doveva allontanarsi e tornare selvaggio.

Tuttavia se il morto doveva essere respinto, nondimeno qualcosa di lui doveva restare. Al momento del crollo dell'impalcatura, infatti, quando il corpo si era decomposto, le ossa venivano raccolte, chiuse in una coperta mescolate, allo scopo di renderle anonime e spersonalizzarle e di realizzare quasi una seconda distruzione del corpo, e poi venivano seppellite senza cerimonie. I teschi, però, subivano un altro trattamento. Onorati e resi oggetto di omaggio, ci si rivolgeva loro con parole di deferenza. Abbiamo visto che i corpi di chi cadeva lontano dal villaggio erano abbandonati a se stessi ma i parenti cercavano sempre di recuperare i teschi. Ogni cerchio di teschi era composto, in linea di principio, da teschi che erano appartenuti tutti a persone tra loro imparentate.⁸ Questi cerchi erano oggetto di venerazione e chi vi si recava, cioè i parenti dei morti i cui teschi costituivano il cerchio, lo faceva per ottenere potere. Possiamo allora dire che il cadavere doveva essere trasformato in teschio e che solo tramite il teschio era possibile stabilire un rapporto positivo con il parente morto. Possiamo allora ascrivere i teschi alla fenomenologia dell'antenato: il lavoro, e il tempo, necessario per passare da cadavere a teschio erano quelli necessari per passare da morto ad antenato. Completato il percorso il morto era andato mentre il teschio rimaneva a vantaggio dei vivi, più precisamente dei parenti vivi.

Il contatto vivi-morti

I morti si allontanano e vanno in altri luoghi, tutti esterni alla dimensione umana: vanno a sud, vanno ai villaggi, vanno alle stelle, vanno sottoterra presso gli accampamenti abbandonati ove avevano vissuto i Mandan prima del collasso culturale e demografico. Non vanno, è il caso di notarlo, nelle Colline dei bambini, da dove, pure, tornano per prendere un nuovo corpo. Escono, dunque, come è giusto che sia, dalla dimensione dei vivi; in questa dimensione lasciano solamente, come antenati, il teschio che è fonte di potere per i parenti vivi. Dalla loro dimensione i morti, collettivamente, non

⁸ In realtà a comporre il cerchio contribuivano anche teschi di nemici abbattuti. In pratica una volta trasformati in teschi anche loro diventavano, in qualche modo, parenti.

tornano mai. Non esisteva, tra i Mandan, una festa o una cerimonia che considerasse il rischio del ritorno collettivo dei morti.

Vi era però la possibilità di un contatto individuale tra le due dimensioni: un singolo morto poteva scendere dalle stelle e nascere sulla terra, oppure uscire dalle Colline dei bambini ed entrare in una donna che poi lo avrebbe fatto nascere. Abbiamo visto il contatto tramite la frequentazione dei cerchi dei teschi. Il contatto avveniva anche, sempre singolarmente, nelle visioni: capitava che nella visione apparisse ad un uomo un morto potente che gli offriva il suggerimento per realizzare un'efficace *medicina*. Capitava anche il caso che il soggetto nella visione morisse, visitasse la terra dei morti e poi tornasse in vita dopo aver ricevuto da un morto, o dai morti, un qualche potere.

Quest'ultimo caso, la visione, è di particolare rilevanza ai nostri fini perché la nozione che i Mandan avevano di ciò che accade dopo la morte era connessa strettamente con l'istituto della visione:

The Mandan concept of the hereafter was based largely on vision experiences. They have a number of accounts of persons who "died" and then returned. All informants were in agreement that the first two spirits [lo spirito "bianco" e quello "marrone"] returned downstream (Bowers 1950:98).

La visione è lo strumento principale per la definizione della realtà praticamente in tutti i popoli delle Pianure (Benedict 1922; Irwin 1994; Monaco 1996). Nulla di strano che anche la definizione della morte sia affidata principalmente a questo strumento. Emanuela Monaco (1996), riferendosi alla cultura ojibwa - ma il discorso, almeno nell'area delle Pianure, è generalizzabile a tutti i popoli - ha comparato la visione ai percorsi iniziatici: il singolo acquisiva nella visione le capacità per agire, nei termini della sua particolare cultura, come uomo. I poteri ottenuti erano i poteri necessari per agire da uomo:

Lo status di adulto [era realizzato] dalla visione stessa, che lo realizzava in quanto essa, diversa da individuo a individuo, assegnava l'uno o l'altro compito, l'una o l'altra prerogativa all'interno di quelle stesse competenze che tutte insieme definivano la comune figura dell'adulto presso queste società (...) Era come se il fatto di aver ottenuto una visione, in quanto tale, servisse a caratterizzare, identificare l'adulto, ogni adulto, rendendolo in grado di compiere validamente tutte le attività che gli competevano; il contenuto della visione servisse invece a caratterizzare, a identificare, il singolo individuo (Monaco, 1996:51).

Avere la visione significava essere adulto; i contenuti della visione definivano che adulto si era. Era la visione, e l'incontro con lo spirito guida, che realizzava l'uomo, gli attribuiva le facoltà necessarie, i poteri, per essere uomo nel senso inteso in quella cultura.

È possibile forse spingere ancora più avanti le conclusioni della Monaco: se il cosmo è in fieri, non è perfettamente e completamente definito, allora la visione permette di "leggere" una particolare situazione e di approntare gli strumenti culturali adatti (le *medicine*) necessari per affrontarla. Può essere comparata ad un rito divinatorio. Accettando questa prospettiva possiamo dire che la visione costituiva il cosmo, modificandolo di volta in volta secondo un particolare orientamento, quello necessario al soggetto della visione. Queste trasformazioni dovevano rispondere a codici tradizionali (altrimenti non non sarebbero state accettate, sarebbero state considerate false: le visioni andavano interpretate e ciò avveniva in discussioni con anziani ed esperti che contribuivano a validarle) ma ogni

volta agivano su un segmento di realtà (ad esempio: la realtà dell'individuo) trasformandolo.

Nelle visioni dei Mandan accadeva che alcuni individui visitassero il villaggio dei morti, rinvenendolo specularmente a quello dei vivi, e ottenessero poi da questi particolari poteri, una particolare *medicina*. Visitando i morti questi soggetti ottenevano un'immagine della morte che era funzionale a quella particolare visione, a quel particolare contenuto. La visione del villaggio dei morti, cioè, non fondava la condizione dei morti bensì fondava direttamente la particolarità (i particolari poteri) che la persona aveva ottenuto grazie a quella visione. La visione identificava la persona e non i morti. I morti, come spirito guardiano di quella persona, non esistevano indipendentemente dal rapporto con il soggetto della visione. Dobbiamo evitare di proiettare nei Mandan le nostre dimensioni altrimenti rischiamo di cadere nell'ingenuità di dare per scontato che per i Mandan esistesse un uomo, autonomo e già costituito come personalità autonoma, e poi che esistesse un'entità, anch'essa autonoma e indipendente, e infine che tra i due si costituisse un rapporto, analogo a quella che siamo abituati a immaginare tra soggetti indipendenti ed autonomi nella nostra cultura. Come dice la Monaco (1996:15-16) *“Diamo per scontata un'idea di spirito guardiano come di un'entità staccata dal suo 'protetto', oggettiva, autonoma. Diamo per scontata un'idea di uomo che lo consideri già definito nella propria realtà, già esistente prima e indipendentemente dal rapporto con la propria entità guardiana”*. Come abbiamo rilevato sopra nelle culture delle Pianure l'uomo non esisteva prima e indipendentemente dall'incontro con lo spirito guida e solo con l'incontro gli erano attribuite le capacità di esistere ed agire.

È allora possibile incontrare in una dimensione extraumana i morti, ottenere da loro dei poteri, e poi tornare nella dimensione della quotidianità per esercitare questi poteri, così come, ad esempio, era possibile incontrare nella dimensione extraumana della visione l'Orso, o la Stella o il Tabacco, ottenere da questi dei poteri e tornare poi nella dimensione del quotidiano. Come queste visioni non dicono “chi” è l'orso, o “chi” è la stella, o “chi” è il tabacco, ma dicono “chi è” la persona che ha avuto la visione, analogamente incontrare i morti non qualifica i morti ma qualifica la persona che li ha incontrati. Analogamente è possibile in una visione “vivere” la propria morte, anche più volte (visioni successive potevano costituire catene di significati collegati tra loro per cui ogni singola visione si trasformava in un episodio di una narrazione più complessa) e poi tornare tra i vivi senza che questo costituisse una reincarnazione.

Questo vuol dire che erano possibili diverse prospettive della morte, e dei morti, senza che ciò comportasse necessariamente la definizione di una “dottrina” della morte o della reincarnazione. Solo apparentemente, pertanto, la visione fondava una dimensione della morte da cui era possibile tornare, mentre in effetti fondava solo dei particolari poteri, o, meglio, delle particolari personalità all'interno della comunità.

Resta però che per i Mandan i morti, almeno alcuni di loro, rinascevano: le donne si recavano a pregare vicino le “Case dei bambini” e quando nasceva un bambino era perché da queste case sotto le colline uno spirito era entrato nel grembo di una donna. Potremmo chiederci: tutti i neonati venivano dalle Case dei bambini? Ma non sarebbe la domanda corretta. La domanda corretta è: in tutti i neonati si leggevano i segni che lasciavano ritenere che in quel bambino si fosse reincarnato uno spirito defunto? La risposta è naturalmente negativa. Non per tutti i neonati era possibile stabilire questo rapporto. I problemi dei Mandan, infatti, non era connessi con che fine facessero i morti bensì, primo, come garantirsi contro la sterilità e, secondo, come acquisire elementi per definire l'identità del bambino. Per il primo problema la soluzione era recarsi a pregare presso le Case dei bambini, per il secondo era stabilire, se possibile, un preciso rapporto genealogico. Stabilire un collegamento tra un bambino e un parente defunto non diceva qualcosa sul defunto ma diceva qualcosa sul bambino,

perché produceva un complesso di attese, di promesse e di doveri che avrebbe seguito il bambino per tutta la sua fanciullezza e, forse, per l'intera vita. La cultura mandan si caratterizzava per un fitto intreccio di doveri, obblighi reciproci e diritti di proprietà (su oggetti, case, campi coltivati, diritti di proprietà e di eredità su particolari sacri faveoli [*bundle*]...) basati sui rapporti di parentela. Questi diritti potevano essere effettivi (una figlia, in cui si fosse "reincarnata" un'antica anziana padrona della casa, avrebbe avuto diritto a ereditare il possesso della casa prima di altre sorelle) o potenziali (a secondo del verificarsi di certe condizioni un soggetto poteva vantare diritti di proprietà, di partecipazione o di eredità su un particolare *bundle* o su alcuni degli oggetti in esso contenuti). Si trattava di diritti e di obblighi che seguivano regole assai complesse che si distendevano orizzontalmente nei rapporti tra i vari lignaggi e clan e verticalmente attraverso le generazioni. Essere la "reincarnazione" di un defunto equivaleva ad assumere il ruolo di quel defunto e a poter vantare alcuni di questi diritti e a entrare, almeno potenzialmente, in una o più di queste catene.

Le stelle e i cicli

Abbiamo visto che in senso stretto nessuna narrazione stabilisce che i "piccoli" dentro le Case dei bambini siano morti. Solo dopo che, attraverso una donna, prendono vita, in questi spiriti si può riconoscere un parente defunto. I Mandan non avevano, cioè, bisogno di precisare che nelle Case dei bambini ci fossero dei defunti. Del resto in queste Case, a differenza dei villaggi dei morti, ove si conduce una vita simile a quella della terra, non vi sono adulti, tranne un custode, ma solo bambini piccoli. Oltre che da queste case, però, abbiamo visto che le anime dei defunti possono provenire anche dalle stelle.

Non abbiamo elementi, qui, per poter affermare che la stella che nasce poi come uomo sia un parente. Del resto, a differenza di quel che accade con le Case dei bambini, non risultano invocazioni alle stelle per la cura della sterilità.

Stando ai dati, tra stelle e uomini esiste una specie di ciclo: una stella diventa uomo e poi, alla morte, questo torna ad essere una stella. Non si tratta, pertanto di un ciclo di reincarnazioni umane: non è lo stesso uomo che, dopo la parentesi come stella, torna in vita in un altro corpo. Semmai è la stessa stella che, dopo la parentesi umana, torna a essere quella particolare stella. Non risulta, infatti, sempre a differenza di ciò che accade con gli spiriti della Case dei bambini, che venissero cercati indizi per capire chi fosse stato il defunto prima di rinascere. Non risulta nemmeno che venisse cercata l'identità delle persone derivate dalle stelle. Veniva semplicemente detto che le stelle si trasformavano in uomini. Nulla a che vedere, pertanto, con la definizione dell'identità del singolo neonato come nel caso degli spiriti che provenivano dalle Case dei bambini. Questo significa che i singoli vengono (possono venire) dalle Case dei bambini, mentre gli uomini, come specie, vengono dalle stelle. Sono risposte a domande diverse.

Poiché le stelle sono immutabili, e quindi il segno della stabilità, nei confronti delle quali la vita umana costituisce il segno di ciò che passa, di ciò che è transitorio, dire che gli uomini vengono dalle stelle equivale a dire che l'immutabile si associa al mutabile. Abbiamo dunque un ciclo, stella-uomo-stella che coinvolge il cosmo. Abbiamo già rinvenuto un ciclo a livello delle anime, nel passaggio dal villaggio del gelo, ove espiano le colpe, al villaggio temperato, ove vanno dopo aver pagato la colpa ma ove sono esposte alle tentazioni e al pericolo di tornare ancora nel villaggio del gelo. La tentazione potrebbe essere quella di attribuire la sorte in questi villaggi a una forma attenuata e adattata alla dimensione mandan degli insegnamenti dei missionari cristiani. Tuttavia c'è forse qualcosa di più. Il

ciclo villaggio del gelo-villaggio temperato riproduce a livello cosmico il ciclo stagionale tra villaggio invernale e villaggio estivo. Questa ciclicità ha un valore positivo: a differenza dei vicini nomadi i Mandan sono sedentari e la loro dimensione sedentaria si esplica in questo passaggio stagionale. Se il passaggio si bloccasse (è quello che accadde quando, dopo l'ultima epidemia e le stragi dei Sioux, gli ultimi Mandan superstiti furono rinchiusi in una riserva insieme ai vicini Hidatsa) avrebbe fine la vita, almeno la vita "da Mandan".

Una condizione analoga è quella del ciclo annuale del sole, un ciclo che è benefico nella misura in cui il sole, attraverso le stagioni, resta alla giusta distanza dalla terra e la cui alterazione, l'eccessivo avvicinarsi del sole prospettato dal Folle nelle giornate conclusive dell'*Okipa*, condurrebbe alla catastrofe.

Sono cicli la cui permanenza, a diversi livelli, garantisce il corretto andamento del cosmo. Anche il passaggio stelle-uomini entra in questa persistenza. Se le stelle restassero solo stelle, senza mai trasformarsi in uomini, cesserebbe la vita sulla terra. Questa vita, il continuo corretto svolgimento delle nascite e delle generazioni, è proprio garantita dalla persistenza delle stelle. Dire che gli uomini, dopo morti, tornano alle stelle e poi che le stelle si trasformano in uomini, equivale a dire che finché le stelle si trasformeranno in uomini sarà garantita la persistenza dei Mandan.

Il senso di questa "reincarnazione" è perciò ben diverso da quella connessa con le Case dei bambini: là si trattava di identificare un singolo, qui di garantire la persistenza del cosmo.

A questo punto possiamo tornare alla questione iniziale: i Mandan credevano nella reincarnazione? Prescindendo dall'opportunità di usare il termine "credere" per avvicinarci alla cultura mandan (uso verosimilmente inopportuno ma dimostrarlo comporterebbe un altro discorso) possiamo anche accettare una risposta positiva. Con la precisazione, però, che per questo popolo la reincarnazione non aveva nulla a che vedere con il problema della morte e dell'aldilà ma aveva a che vedere con il problema della personalità dell'interessato e con il complesso degli obblighi e delle prestazioni connesse con i rapporti di parentela. La reincarnazione non era una questione che riguardava ciò che accadeva ai morti ma riguardava ciò che poteva accadere ai vivi. In questo senso, e solo in questo senso, è corretta la proposta della Mills di caratterizzare la reincarnazione nelle culture americane come un tratto privo dell'elemento soteriologico presente in altre tradizioni, quali quelle dell'India o dell'antica Grecia.

Referenze bibliografiche

- Abel A. H. (1997). *Chardon's Journal at Fort Clark 1834-1839*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Benedict Ruth, "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, 24, 1-23, 1922.
- Bowers, A. (1950). *Mandan: Social and Ceremonial Organization*, Chicago (IL): University of Chicago Press.
- Bruner, E. M. (1961). "Differential Change in the Culture of the Mandan from 1250 to 1953", in Spicer E. (ed.), *Perspectives in American Indian Culture Change*, pp. 188-205; Chicago: University of Chicago Press.
- Catlin G., *Letters and Notes on the Manners, Customs and Condition of the North American Indians*, London, 1841.
- Fenn, E. (2014). *Encounters at the Heart of the World: A History of the Mandan People*. New York: Hill & Wang.
- Fowler, L. (2003). *The Columbia Guide to American Indians of the Great Plains*. New York: Columbia University Press.

- Irwin, L. (1994). *The Dream Seekers: Native American Visionary Traditions of the Great Plains*, Univ. Of Oklahoma Press, Norman.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Le origini delle buone maniere a tavola*, tr. it. Milano: Saggiatore.
- Lowie R. (1922). "The Religion of the Crow Indians", *AMNH*, Vol. 25 (2):309-444.
- Lowie R. (1935). *The Crow Indians*, New York.
- Maximilian, Prince of Wieds, (1994). *Travels in the interior of North America*, (tr. ingl.) London.
- Mills A. and Slobodin R, (eds) (1994). *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Ontario: University of Toronto Press.
- Monaco E. (1996). *Manitu e Windigo, visione e antropofagia tra gli Algonchini*, Roma: Bulzoni.
- Radin Paul (1990). *The Winnebago Tribe*, University of Nebraska Press, Lincoln (Orig.: 1923)
- Von Gernet A. (1994). "Saving the Souls: Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century Huron", in Mills A. and Slobodin R, (eds) (1994). *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Ontario: University of Toronto Press; pp. 38-54.
- Warren J. (2008). *Reincarnation Beliefs of North American Indians: Soul Journeys, Metamorphoses and Near-Death Experiences*, Summertown: Native Voices.
- Will, G. J. e Spinden, H. J. (1906). *The Mandans, A Study of their Culture, Archaeology and Language*, Cambridge (Ma): Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University.