

# La «Patchwork Religion» in prospettiva storica. Wovoka e la «Ghost Dance» del 1890

Claudio Ferlan

*Abstract* – The social sciences have recognized in contemporary Western societies the existence of the «Patchwork Religion», a trend towards the construction of a spiritual experience characterized by the coexistence of elements from different religious traditions, exoteric and spiritual movements. The patchwork idea focuses on the centrality of the individual, who – more or less consciously – chooses to tap into different traditions to build a religious sensibility. History has not yet thoroughly taken into account the category of «Patchwork Religion». On the contrary, it has explored the concept of syncretism, as presence in a religious belief of mythic elements, organization and rituals from different traditions, mainly on collective experiences. Our goal is to propose a case study to explore the heuristic potential of the category «Patchwork Religion» in a historical research. The 1890 Ghost Dance and the teaching of the Northern Paiute Prophet Wovoka contain all the elements that permit its inclusion in the category: the revelation to an individual, the prophetic dimension, and the coexistence of different religious traditions (principally Paiute, Christian, Lakota) in a single message.

Gli studi recenti hanno dimostrato che è sempre più diffuso il fenomeno della natura composita della fede individuale. Ciò che ciascuno crede non è più facilmente identificabile con un sistema di credenze; una tendenza crescente è infatti quella di costruire la propria identità religiosa attingendo a insegnamenti provenienti dalle culture più disparate. Si parla di *religion à la carte*<sup>1</sup>, per esempio, a evidenziare il distacco di molti fedeli dalle strutture organizzate a vantaggio di una definizione soggettiva di quale sia il credo più adatto per se stessi. Vengono così a convivere, nella sfera dell'interiorità, regole di sistemi molto strutturati e spiritualità marcatamente individualizzate. Un atteggiamento simile è certo agevolato dalla diffusione delle più varie tradizioni in sempre più luoghi del

---

<sup>1</sup> Un caso di studio particolarmente interessante è esaminato in R.W. Bibby, *La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux?*, in «Globe: revue internationale d'études québécoises», 11, 2008, 1, pp. 151-179.

pianeta; vale infatti l'ovvia considerazione che le idee accompagnano la migrazione delle persone. Le religioni più diffuse (cristianesimo e islam in primis) trovano così maggiori opportunità per tentare di realizzare la propria vocazione universalistica, ma d'altro canto la possibilità di conoscere un numero elevatissimo di religioni lascia spazio a un crescente successo dei processi di meticcio e ibridazione<sup>2</sup>. Entro la dinamica di tali processi si colloca il fenomeno della «religione patchwork», che ha sollevato un notevole interesse tra gli scienziati sociali. In un articolo di presentazione di un progetto sulla spiritualità contemporanea guidato dall'università di Bielefeld, Barbara Keller, docente di psicologia delle religioni inserita nel gruppo dei responsabili dell'indagine, parlava di «un trend verso una religione-patchwork» individuale riconoscibile nelle società europea e americana contemporanee<sup>3</sup>.

Con l'espressione «patchwork-religion» si descrive quel fenomeno che induce un sempre più rilevante numero di persone a prendere in prestito elementi dalla tradizione cristiana, dalle religioni asiatiche, da movimenti esoterici e spiritualisti per creare la propria fede/spiritualità individuale<sup>4</sup>. Quello che Keller ha definito un «trend» ha sollevato e solleva dunque l'interesse degli scienziati sociali (sociologi, antropologi, psicologi) e dei teologi. Il mio contributo intende presentare il punto di vista dello storico, approfondito attraverso l'analisi di un caso di studio. L'obiettivo è dimostrare come anche la discussione storiografica abbia da guadagnare tenendo presenti riflessioni e definizioni proprie di scienze sorelle.

### 1. Una valutazione concettuale: 'patchwork' e sincretismo

La categoria della religione *patchwork* è una novità per la riflessione storiografica, ma certo non lo è la riflessione sul sincretismo, inteso come presenza simultanea, in una formazione religiosa, di elementi mitici,

<sup>2</sup> G. Filoramo, *Introduzione*, in G. Filoramo (ed), *Le religioni e il mondo moderno. Nuove tematiche e prospettive*, 4, Torino 2009, pp. XV-XXVI, qui p. XV.

<sup>3</sup> Consultabile al sito <http://www.abendblatt.de/ratgeber/wissen/article1760052/Trend-zur-Patchwork-Religion.html> (ultimo accesso 18.01.2011) le citazioni tratte da testi stranieri presenti nel testo sono tutte di mia traduzione. I risultati del progetto sono in B. Keller et al., *The Semantics of 'Spirituality' and Related Self-Identifications: A Comparative Study in Germany and the USA*, in «Archive for the Psychology of Religion», 35, 2013, pp. 71-100.

<sup>4</sup> H. Schwarz, *The Human Being: A Theological Anthropology*, Grand Rapids (MI) - Cambridge 2013, pp. 100-101; U. Hemel, *Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität. Ein Zugang über die Typologie religiöser Lebensstile*, in H.-F. Angel et al. (edd), *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Stuttgart 2006, pp. 92-115, qui pp. 106-107.

culturali, organizzativi provenienti da fonti diverse<sup>5</sup>. Si tratta dello stesso fenomeno? A mio parere è conveniente rispondere negativamente al quesito, salva la necessità di dare ragione delle differenze e dell'utilità di suggerire una nuova chiave di lettura per l'indagine sulla costruzione e sulla percezione di certi movimenti religiosi del passato.

Le indagini storiografiche sul sincretismo si sono concentrate soprattutto su esperienze collettive: si pensi alle religioni afroamericane (candomblé, vudù), agli influssi islamici sulle credenze africane o, in generale, ai procedimenti di costruzione di molti culti. L'idea di *patchwork* elaborata dagli studi più recenti si concentra invece sulla centralità dell'individuo, che più o meno consapevolmente sceglie di attingere a differenti tradizioni per costruire da sé una sensibilità religiosa. Se applichiamo questo ragionamento alla ricerca storica, siamo dunque chiamati ad analizzare processi ed eventi che ci raccontano di credenze nate da un singolo e costruite con il contributo di convinzioni diverse. Già all'esito di questa prima riflessione si pone una differenza fondamentale tra l'indagine sul presente e quella sul passato. Per essere in grado di costruire una ricerca storica abbiamo bisogno infatti di una forte iniziativa individuale, una dimensione profetica che abbia lasciato delle tracce, il che comporta di norma la presenza di un profeta carismatico e una comunicazione della fede che, originata da lui, sia circolata e abbia avuto qualche successo. Se si trattasse solo di questo, però, sarebbe facile, e giusto, obiettare che la diffusione delle credenze molto spesso segue uno schema simile. Basti fare un cenno a Buddha, Zarathustra e Gesù. Ogni religione, come opportunamente sostenuto da più parti, è sincretica, tanto che per gli storici spesso non è possibile definire cosa provenga da una tradizione e cosa da un'altra<sup>6</sup>. Andando oltre l'ovvia puntualizzazione delle origini ebraiche della religione cristiana, possiamo chiarire la questione con un altro esempio: il cristianesimo della prima età moderna si costruiva anche grazie ad altri *patch*. Si pensi alla cultura della Grecia classica, trasmessa ai bambini come parte di una tradizione umanistica. «Possiamo davvero pensare – si chiede Perry Schmidt-Leukel – che i poemi omerici non avessero influenza su intere generazioni che li studiavano, per secoli, nelle scuole dell'Europa cristiana?»<sup>7</sup>. Nell'idea di *patchwork* che intendo

<sup>5</sup> A. Lupo, *Síntesis contrevvertidas. Consideraciones en torno a los limites del concepto de sincretismo*, in «Revista de Antropología social», 5, 1996, pp. 12-37.

<sup>6</sup> P. van der Veer, *Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance*, in C. Stewart - R. Shaw (edd), *Syncretism / Anti-syncretism*, London - New York 2005<sup>2</sup> (ed. orig. London 1994), pp. 185-199, 196-197.

<sup>7</sup> P. Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration: How Inter-faith Encounter Changes Christianity*, London 2009, p. 59, nota 29.

proporre voglio però evitare di ragionare sulle grandi religioni. Esse hanno assunto, nel corso dei secoli, un sistema teologico-normativo tale che gli elementi provenienti da tradizioni diverse si sono fusi in un'identità che si pretende unica. All'opposto, non tutto può essere *patchwork*: è necessario infatti che sia le eredità, sia la dimensione individuale e composita della rivelazione siano storicamente fondate e rintracciabili. Non si tratta dunque di riconoscere generici tratti provenienti dall'esterno di un ambito culturale nella costruzione di una religiosità collettiva, ma di individuarli in esperienze personali ricostruibili attraverso lo studio delle fonti. Se accettiamo la considerazione che ogni fede ha una sostanziale componente individuale, ammettiamo l'inevitabile presenza di una quota di *patchwork* ad accompagnare l'interiorità del singolo. Nessuno infatti assimila e rappresenta integralmente una tradizione religiosa<sup>8</sup>. Laddove però questa componente individuale diventa fondamentale nella trasmissione del messaggio religioso, allora il *patch* acquista un valore storicamente rilevante: non è più qui in gioco solo quello che si crede ma anche quello che si vuole far credere. Una persona riceve una rivelazione che si fonda su diverse tradizioni riconoscibili e quella stessa persona si incarica di comunicarla. Avrà per questo bisogno di collaboratori, i quali molto spesso aggiungono nuovi elementi tratti dalle proprie sensibilità e cultura (quando diversa da quella del profeta) complicando ancora di più il messaggio.

Oltre la riflessione prettamente teorica, c'è un altro elemento che suggerisce di ragionare attraverso la categoria del *patchwork* anziché quella tradizionale (per la storia) del sincretismo. Quest'ultimo termine è stato di norma utilizzato in senso negativo, ha caratterizzato la voce di chi si ritiene depositario della verità e guarda alla mescolanza di credenze come a una contaminazione illecita, una minaccia, un tabù, un segno di decadenza<sup>9</sup>. Un esempio ci può aiutare a definire meglio la questione. Con riferimento al rapporto tra religione tradizionale e cristianesimo nell'area andina, Norma Duván ha messo in evidenza – richiamando gli studi di Robert Baird – come il concetto di sincretismo soffra dell'eurocentrismo proprio delle descrizioni del Nuovo Mondo tratteggiate fin dal XVI secolo. Si tratta di rappresentazioni dell'altro proposte dal punto di vista occidentale, attento a evidenziare presunte carenze o deviazioni

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>9</sup> Il dibattito sul termine sincretismo è certo piuttosto articolato. Per una buona sintesi rimando ad A. Droogers, *Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem*, in J. Gort - H. Vroom - R. Fernhout - A. Wessels (edd), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids (MI) - Amsterdam 1989, pp. 7-25.

dall'unico modello religioso considerato vero<sup>10</sup>. Nell'ottica cattolica, in particolare, prevale l'idea di una ferma opposizione di quello che è puro e virtuoso con quanto invece viene giudicato confusa mescolanza: di qui la frequente contrapposizione tra fede genuina e fede sincretica presente nei documenti prodotti dai membri della Chiesa di Roma. Specchio di questo modello di pensiero è la condanna del sincretismo formulata dal Concilio Vaticano II, che pur riconoscendo le potenzialità di una cultura ecumenica ha stabilito che dal dialogo debba essere «esclusa ogni forma di indifferentismo, di sincretismo e di sconsiderata concorrenza»<sup>11</sup>. Il contesto missionario cattolico e cristiano in genere interroga la realtà della fede soggettiva; l'opzione del destinatario della missione, agli occhi dell'evangelizzatore, non può che essere giusta (accettare il messaggio) o sbagliata (non accettarlo o trasformarlo). Da questa premessa nascono le incomprensioni testimoniate dalla storia: la scelta non potrà infatti mai essere assoluta, avrà sempre una dimensione composita. La prospettiva storica dunque va esaminata prendendo soprattutto in considerazione la teologia delle missioni: quanto dell'adattamento culturale e dell'accomodamento poteva essere permesso senza che si cadesse in un illegittimo sincretismo<sup>12</sup>? Utilizzare una nuova categoria ci consente di prendere decisamente le distanze da simili giudizi di valore.

A onore del vero è da sottolineare come le valutazioni cattoliche sul sincretismo siano negative in prevalenza ma non in maniera uniforme. Vi sono infatti diversi teologi che si sforzano di riabilitarlo. Non è però certo casuale che essi abbiano sovente vissuto relazioni molto complicate con la Chiesa di Roma. Un nome paradigmatico è quello di Leonardo Boff, che proviene dalla cultura religiosa brasiliana, una tra quelle giudicate sincretiche per antonomasia. Valga, a questo proposito, l'annotazione dell'antropologo Sérgio F. Ferretti che rileva come in quella società il sincretismo sia un concetto molto discusso, principalmente in relazione alle religioni afro-brasiliane, considerate sincretiche per eccellenza perché costituite intorno a elementi di derivazione africana, amerindia, cattolica e non solo. Ma nel Brasile attuale, prosegue Ferretti, il tema è caldo

<sup>10</sup> N. Durán, *De la evangelización de los mendicantes a la «Rectificación» jesuita de José de Acosta*, in P. Chinchilla - A. Romano (edd), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Ciudad de México - Paris 2008, pp. 21-52; R. Baird, *Syncretism and the History of Religions*, in A. Leopold - J. Jensen (edd), *Syncretism in Religion: A Reader*, New York 2005, pp. 48-58, 52-57.

<sup>11</sup> Si veda N. Spineto, *Il sincretismo*, in J. Ries - L.E. Sullivan (edd), *Metamorfosi del Sacro. Acculturazione, Inculturazione, Sincretismo, Fondamentalismo* (Trattato di Antropologia del Sacro, 10), pp. 159-172; per il riferimento al Vaticano II si veda *Ad Gentes*, Cap. 2, Art. 3, 15.

<sup>12</sup> P. Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration*, p. 68.

anche con riferimento alla fede neo-pentecostale e alla proliferazione di varie Chiese evangeliche<sup>13</sup>. Un discorso simile si può fare anche per l'area andina. Prendiamo come modello la regione nella quale, prima della colonizzazione, dominava l'impero inca (Tawantinsuyu) e la lingua ufficiale era il quechua, una zona oggi collocabile tra la costa e la sierra del Perù centromeridionale. Qui l'evangelizzazione cattolica-spagnola trasformò la religione ancestrale, senza però riuscire a eliminarla. Causò piuttosto la costruzione di un pantheon e di un sistema di credenze del tutto originale, condannato come «idolatria» dai cronisti cattolici del Seicento e per questo combattuto con forza e senza successo da schiere di missionari, costretti a registrare l'esistenza di un vero e proprio «cattolicesimo andino»<sup>14</sup>.

Questi esempi consentono di evidenziare concretamente cosa voglio intendere quando invito a distinguere tra religione *patchwork* e sincretismo. Siamo qui in presenza di due processi storici che rimandano al secondo dei due concetti. Innanzitutto, sono realtà condannate dalla Chiesa; in secondo luogo, essi richiamano la costruzione di una religiosità che richiede tappe piuttosto lunghe, che si caratterizza per il confronto tra due o più culture e che non può in alcun modo essere ricondotta al carisma individuale, al messaggio profetico e alla sua interpretazione/reinterpretazione da parte del singolo credente. Caratteristica questa che nella mia proposta vuole invece essere attribuito indispensabile per la definizione dell'idea di *patchwork*. Nelle prossime pagine intendo esaminare proprio un fenomeno che si identifica invece per queste specificità.

## 2. *Wovoka, il profeta paiute*

Negli anni Ottanta dell'Ottocento i nativi americani insediati nei territori occidentali degli Stati Uniti vivevano generalmente in condizioni davvero difficili. Prostrate dalle guerre contro le «giacche blu», molte tribù erano confinate nelle riserve e costrette a sopportare i programmi governa-

<sup>13</sup> S. Figueredo Ferretti, *Sincretismo e religião na festa do Divino*, in «Revista Antropológicas», 18, 2007, 2, pp. 105-122, qui p. 106.

<sup>14</sup> Di questi temi si è occupato in profondità M.M. Marzal del quale si segnalano almeno *El sincretismo iberoamericano*, Lima 1985; *La transformación religiosa peruana*, Lima 1999<sup>2</sup> (ho consultato questa edizione ampliata e corretta rispetto alla prima, Lima 1988) e *La religión quechua actual*, in M.M. Marzal, *Religiones Andinas*, Madrid 2005, pp. 143-174. Sull'idolatria i punti di riferimento storiografico sono P. Duviols, *La lutte contre les Religions autochtones dans le Pérou colonial*, Paris 1971 e C. Bernard - S. Gruzinski, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino 1995 (ed. orig. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris 1988).

tivi di assimilazione, organizzati secondo la convinzione che gli indiani dovessero conformarsi allo stile di vita dell'uomo bianco. Gli agenti del governo li inducevano ad abbandonare le affiliazioni tribali, a coltivare i lotti di terreno loro concessi dimenticando il nomadismo e la tipica economia di sussistenza basata in genere sulla caccia. I bambini erano forzati a frequentare le scuole organizzate nelle riserve – spesso affidate a religiosi – o addirittura a spostarsi molto lontano dai territori di origine per seguire i programmi di istituti specializzati quali, per esempio, la Indian Industrial Training School di Carlisle, Pennsylvania. In queste scuole gli alunni venivano indotti ad abbandonare in toto la propria indianità: dovevano parlare inglese, cambiare il nome scegliendone uno nuovo dai libri procurati dagli insegnanti, dimenticare tradizioni culturali e religiose legate alle origini. Un percorso di vita esemplare in questo senso è quello di un giovane sioux, membro della tribù santee-dakota, Ohiyesa (Vincitore). Nato nel 1858, fu convinto dal padre, convertitosi al cristianesimo, a lasciare il natio Minnesota per frequentare le scuole dei bianchi. Ohiyesa cambiò il suo nome in quello di Charles A. Eastman e studiò prima nel Dartmouth College per poi specializzarsi in medicina al Boston College (1889)<sup>15</sup>.

Per adulti e anziani la vita della riserva era quanto mai un'esistenza all'insegna degli stenti. Confinati usualmente in zone aride e poco adatte alla coltivazione, sempre più dipendenti dai rifornimenti promessi ma sovente non garantiti dal governo, umiliati da condizioni di vita miserabili molti vivevano nella rassegnazione perdendosi di frequente nell'alcol. Pochi guerrieri resistevano, consapevoli di essere destinati alla sconfitta militare ma preferendola alla perdita della libertà. In tale contesto una delle rare vie di fuga immaginate e sognate era affidarsi alle pratiche religiose tradizionali, alla ricerca di un aiuto soprannaturale, l'unico possibile per superare uno stato di prostrazione difficile da sopportare. In simili contesti, quando una cultura non è in grado di rispondere alle emergenze del tempo presente, la dimensione profetica può trovare terreno fertile.

Tra i gruppi tribali costretti in simili condizioni vi erano i Paiute del Nord<sup>16</sup>, un popolo originariamente insediato in un'area del Grande Bacino divi-

<sup>15</sup> È un classico della letteratura nativa americana C.A. Eastman, *Memories of an Indian Boyhood*, New York 1902, trad. it. *Ohiyesa, ragazzo indiano*, Milano 1979. Una descrizione piuttosto fedele della vita di Ohiyesa si trova nel film *Bury my Heart at Wounded Knee*, diretto da Y. Simoneau, USA 2007, la versione italiana è intitolata *L'ultimo pellerossa*.

<sup>16</sup> Il termine Paiute deriva dalle parole Pa (acqua) e Ute (direzione), il nome che la tribù attribuiva a se stessa era semplicemente quello di «Numu» (popolo).

sa tra gli odierni Nevada nord-occidentale, Idaho sud-orientale, Oregon sud-orientale e California orientale. Dopo i primi pacifici incontri con i coloni euro-americani, cui erano seguiti diversi scontri, i Paiute erano stati confinati nella riserva del Walker River (Nevada), pianificata con un trattato datato 1859 e ufficializzata dal presidente Grant nel 1874. Originariamente organizzati intorno a un'economia basata su pesca, caccia e raccolti, essi vivevano tutte le contrarietà sopra elencate: difficoltà di adattamento al modello legato ad agricoltura e allevamento imposto dai colonizzatori, progressiva perdita delle tradizioni culturali e religiose, tentata assimilazione dei giovani in età scolare ai costumi dei bianchi<sup>17</sup>. Le condizioni per lo sviluppo di un possibile movimento religioso di rivendicazione erano dunque ben presenti. Mancavano una causa scatenante e un individuo capace di muovere le emozioni. Il primo gennaio 1889 nel territorio della contea di Esmeralda (Nevada), parte della riserva del Walker River, occorse un'eclissi di sole. Secondo le testimonianze dell'epoca le reazioni di molti Paiute furono scomposte: alcuni si disperarono, altri reagirono sparando e lanciando frecce nella direzione del mostro che aveva coperto il sole. Una delle loro guide religiose, Wovoka (Tagliatore di Legna), era caduto qualche giorno prima in uno stato comatoso e proprio durante l'eclissi si risvegliò, evento che fu immediatamente letto come una vera e propria rinascita. Sul perché Wovoka fosse incosciente le fonti non sono concordi. Un primo racconto narra che fosse svenuto dopo aver sentito un grande rumore mentre tagliava legna nei boschi delle Pine Grove Mountains. Una seconda versione invece lo ricorda sofferente per una fortissima febbre provocata da un'epidemia di scarlattina, effettivamente verificatasi nella riserva<sup>18</sup>. Al risveglio, lo sciamano descrisse l'esperienza visionaria vissuta nel periodo di incoscienza: mentre giaceva esanime, il suo spirito era stato trasportato alla presenza di Dio, che gli aveva consentito di visitare il mondo dei morti. Wovoka vide i defunti mentre, giovani e felici, spendevano il proprio tempo in giochi e occupazioni dell'antica tradizione paiute. Assieme a questa visione, egli aveva ricevuto l'annuncio di essere stato scelto da Dio per trasmettere un messaggio a tutti gli indiani e non solo a quelli della tribù di appartenenza. Essi dovevano cessare le contese, vivere in pace

<sup>17</sup> O.C. Stewart, *The Northern Paiutes Bands*, in «Anthropological Records», 2, 1939, 3, pp. 127-149; E.C. Johnson, *Walker River Paiutes: A Tribal History*, Salt Lake City 1975; R.O. Lemmer - O.C. Stewart, *Treaties, Reservations, and Claims*, in W.L. d'Azevedo (ed), *Handbook of North American Indians*, 17 voll., XI: *Great Basin*, Washington DC 1986, pp. 525-557.

<sup>18</sup> Su Wovoka la bibliografia è notevole. Lo studio migliore è senza dubbio quello di M. Hittman, *Wovoka and the Ghost Dance*, Lincoln - London 1990. Ho consultato l'edizione riveduta a cura di D. Lynch (1997).



anche con i bianchi, non rubare, non mentire e lavorare attivamente. Se avessero seguito questi comandamenti avrebbero potuto congiungersi con gli antenati e rivivere un'esistenza lieta. E poi dovevano danzare, nella maniera e con la periodicità che Wovoka avrebbe insegnato loro. Lui, il prescelto, era stato messo in grado di certificare la sua condizione di profeta, come si autodefinì, grazie al conferimento di alcuni poteri soprannaturali, *in primis* il controllo degli eventi metereologici (poteva far piovere e nevicare). A sentire lo sciamano paiute, Dio gli aveva accordato anche il potere di governare la parte occidentale della nazione, lasciando invece quella orientale al presidente degli Stati Uniti Benjamin Harrison. Risvegliatosi, Wovoka si dedicò anima e corpo a far conoscere la rivelazione, la cui prima trascrizione ordinata si deve all'antropologo James Mooney. Questi studiò a fondo il fenomeno religioso originato dall'esperienza visionaria collegata all'eclissi e a noi noto come «Ghost Dance» (Danza degli spettri). Il nome deriva dall'interpretazione data dagli euro-americani alle celebrazioni in uso nelle tribù lakota, di cui si scriverà in seguito. Mooney intervistò il profeta tra la fine del 1890 e l'inizio del 1891, a una distanza piuttosto breve dall'annuncio. Furono quelli però mesi in cui si verificarono avvenimenti decisivi per la storia dei nativi americani<sup>19</sup>.

L'insegnamento profetico di Wovoka è stato definito sincretico<sup>20</sup>, ma a mio parere contiene tutti gli elementi che ne consentono l'inserimento nella categoria di «religione patchwork» come delineata nelle pagine precedenti. Vediamo perché.

### 3. Tradizione paiute

Il contenuto della rivelazione di Wovoka dimostra chiaramente il debito con due grossi nuclei di credenze: religione paiute e cristianesimo. Su questi due cardini si costruisce un sistema composito entro il quale si possono riconoscere diversi *patch*. Quando poi il messaggio originale verrà diffuso in altre tribù indiane, vedremo che l'intervento di altre tradizioni contribuirà alla costruzione di un insieme ancora più complesso. Come è ovvio, la netta maggioranza degli elementi che compongono la

<sup>19</sup> Il testo della rivelazione è in J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington D.C. 1896, pp. 771-772. Una sintesi in italiano è stata pubblicata in E. Comba, *Wovoka il Messia: sciamanismo amerindiano e profetismo biblico*, in E. Comba (ed), *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni*, Torino 2001, pp. 103-128, qui p. 106.

<sup>20</sup> R.V. Francaviglia, *Believing in Place. A Spiritual Geography of the Great Basin*, Reno 2003, p. 114.

«nuova religione» (furono gli stessi indiani d'America a definirla tale) trova la propria giustificazione nella memoria sciamanica delle popolazioni native del Grande Bacino. Il primo fondamento, condiviso con l'intero mondo religioso amerindiano, è la visione. Essa fa parte della cultura nativa americana, così come ne costituisce un aspetto decisivo l'obbligo che grava su chi ha vissuto un'esperienza visionaria di raccontarla e condividere/mettere a disposizione il potere sacro che vi è connesso. La narrazione del vissuto mistico fa parte dell'esperienza trascendente e la costruzione di un rito connesso alla visione è la logica conseguenza dell'annuncio<sup>21</sup>. Wovoka dunque deve riferire quello che ha vissuto: la narrazione è parte integrante della rivelazione.

Vi sono almeno due altri grandi casi di profeti nativi americani da menzionare, auspicando anche che eventuali nuovi approfondimenti possano ragionare sulla struttura delle religioni sorte dalle loro rivelazioni. Il primo è quello del profeta seneca (tribù della nazione irochese) Handsome Lake, che trasmise il proprio messaggio dopo una serie di visioni iniziata nel 1799. Egli raccontò che il Grande Spirito gli aveva comunicato diverse istruzioni per la nazione irochese, costruite intorno a una riconoscibile commistione (patchwork) di elementi tradizionali e di indicazioni proprie della morale cristiana<sup>22</sup>. Il secondo ci rimanda invece a Tenskatawa, noto come il Profeta shawnee. A lui il Grande Spirito comunicò che gli americani erano stati creati dallo Spirito del Male e che per questo la loro cultura andava evitata e boicottata: solo così il mondo shawnee sarebbe risorto dalla cenere alle quali l'invasione euro-americana lo aveva ridotto<sup>23</sup>.

Un altro celebre racconto di vita incentrata sulla visione è quello di Alce Nero, sciamano appartenente agli Oglala, tribù lakota della nazione sioux. Ancora bambino, Alce Nero vide apparire in sogno una serie di immagini dalla interpretazione così difficile che in vecchiaia lo sciamano ebbe a dolersi di non averle comprese in tempo e di non essere riuscito ad aiutare il proprio popolo a salvarsi dalla violenza euro-americana. E

<sup>21</sup> K.E. Rowley, *Re-inscribing Mythopoetic Vision in Native American Studies*, in «American Indian Quarterly», 26, 2002, 3, pp. 491-500, qui p. 494; sul tema della visione è da vedere U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano 2014, pp. 249-279.

<sup>22</sup> A.F.C. Wallace, *Death and Rebirth of the Seneca: The History and Culture of the Great Iroquois Nation, their Destruction and Demoralization, and their Cultural Revival at the Hands of the Indian Visionary, Handsome Lake*, New York 1970; E. Tooker, *On the New Religion of Handsome Lake*, in «Anthropological Quarterly», 41, 4, 1968, pp. 187-200.

<sup>23</sup> R.D. Edmunds, *The Shawnee Prophet*, Lincoln - London 1983, pp. 28-41; A.A. Cave, *The Shawnee Prophet, Tecumseh, and Tippecanoe: A Case Study of Historical Myth-Making*, in «Journal of the Early Republic», 22, 4, 2002, pp. 637-673.

questo nonostante i sogni rivelatori ed esplicativi si fossero ripetuti regolarmente nel corso della sua vita. Certo, egli ebbe in dono la capacità di guarire molte persone, ma non seppe ottenere quella che riconobbe come la vera ragione del dono visionario, la salvezza degli indiani<sup>24</sup>.

Contrariamente a quanto accadeva per altre tradizioni religiose native americane, in quella paiute la visione non aveva bisogno di essere agevolata da una preparazione rituale (digiuno, auto-tortura, veglie) ma proveniva in maniera inattesa attraverso sogni molto realistici. Al livello più basso, essa poteva significare il semplice palesamento del potere di alcuni spiriti guardiani (tuono, nubi, pioggia, animali, piante, montagne, rocce, corsi d'acqua) con annessa trasmissione di facoltà straordinarie. Chiunque, infatti, era in grado di entrare in contatto con i poteri spirituali e stabilire una relazione personale di soccorso e protezione. La rivelazione poteva però assumere una forma articolata e costituire il riconoscimento di un più elevato potere sciamanico. In questo secondo caso la prima visione arrivava in tenera età, anche a soli cinque o sei anni, attraverso un sogno destinato a ripetersi fino a quando il suo significato non si fosse completamente manifestato. Il beneficiato riceveva anche le istruzioni per condividere il suo potere, che di norma non aveva il permesso di ignorare o, peggio, rifiutare. La forma più comune per rendere partecipi gli altri delle proprie facoltà erano le guarigioni<sup>25</sup>. Wovoka al momento della grande esperienza mistica del primo gennaio 1889 già apparteneva a questo secondo gruppo di beneficiati, alla luce di precedenti episodi visionari, legati anche a un particolare passato culturale e familiare.

Lo sciamano paiute era nato con ogni probabilità nel 1860, suo padre Tavibo (Uomo Bianco) era considerato uomo dotato della capacità di curare, uno sciamano<sup>26</sup>. Aveva anche avuto una parte da protagonista nel movimento religioso sorto tra i Paiute della riserva Walker River, noto come «Ghost Dance del 1870». Si tratta di un nome postumo, che va fatto risalire all'influenza esercitata sugli studiosi dalla religione nata vent'anni dopo la visione di Wovoka.

Anche nel 1870 a motivare il nuovo culto furono condizioni particolari, identificabili con la frustrazione conseguente all'espansionismo euro-

<sup>24</sup> J. Neidhart, *Alce Nero parla*, Milano 1968 (ed. orig. *Black Elk Speaks*, New York 1932).

<sup>25</sup> J.H. Steward, *Ethnography of the Owens Valley Paiute*, in «University of California Publications of American Archaeology and Ethnology», 33, 1933, 3, pp. 233-380, qui pp. 306-312; si veda poi il capitolo *Paiute*, in E. Comba (ed), *Testi religiosi degli indiani del Nordamerica*, Torino 2001, pp. 438-458.

<sup>26</sup> M. Hittman, *Wovoka*, p. 33.

americano, con la perdita di territori e fattore ancora più pesante, con il declino della cultura e delle tradizioni indigene legati alla nuova situazione politica. L'iniziatore della nuova fede era stato il profeta paiute di nome Wodziwob (Capelli Grigi)<sup>27</sup>, che dopo essere caduto in uno stato di *trance* aveva sperimentato una rivelazione di questo tenore: «I nostri padri stanno tornando, le nostre madri stanno tornando, torneranno molto presto. Dovete danzare, senza fermarvi e per lungo tempo. Nuotate e pitturatevi in bianco, nero e rosso. Lavatevi e pitturatevi ogni giorno. Tutti siano felici»<sup>28</sup>. Il movimento non ebbe grande successo, limitato dalla sua stessa dispersione, originata dalla reinterpretazione offertane da una pletera di nuovi profeti e soprattutto dalla morte di Wodziwob (probabilmente nel 1872). Certo è che Wovoka vi partecipò, sia attraverso la mediazione paterna, sia tramite il vissuto personale, poiché all'epoca egli era sì giovane ma non abbastanza da rimanere escluso dalla vita religiosa della tribù. Dalle notizie in nostro possesso, sembra che Wovoka avesse avuto altre esperienze visionarie prima di quella «dell'eclissi», la prima nel 1887. Tali visioni confermavano la dottrina di Wodziwob: evidentemente tra i Paiute essa non era andata perduta e lo stesso Wovoka contribuiva a rinnovarla, insegnandola<sup>29</sup>.

La danza era una parte basilare della religiosità paiute e si concretizzava abitualmente in riti collettivi celebrati due volte all'anno, in primavera e in autunno, quando piccoli gruppi abituati a vivere dispersi si radunavano in un luogo comune per propiziare una buona pesca o un abbondante raccolto di pinoli. L'abitudine era stata contrastata dai coloni bianchi, sia con motivazioni religiose, sia a causa della tendenza di interpretare ogni ballo come fosse una danza di guerra. In verità, solo in rari casi i Paiute attribuivano un significato bellico al proprio muoversi in comune. Generalmente essi seguivano invece rituali tramandati di generazione in generazione e caratterizzati dal danzare in circolo con un accompagnamento musicale. Sia Wodziwob, sia dopo di lui Wovoka diedero precise indicazioni sulle modalità che dovevano informare la commemorazione, modalità trasmesse loro nel corso della visione. Tra le due rivelazioni vi erano delle differenze, quella principale era che nel caso più antico i danzatori si muovevano in circolo intorno a un albero sacro, in quello

<sup>27</sup> M. Hittman, *The 1870 Ghost Dance at the Walker River Reservation: A Reconstruction*, in «Ethnohistory», 20, 1973, 3, pp. 247-278. James Mooney identificò erroneamente Wodziwob con Tavibo, confondendo anche le date di morte, con ogni probabilità rispettivamente 1872 e 1912, cfr. J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, pp. 701-703.

<sup>28</sup> C. DuBois, *The 1870 Ghost Dance*, Lincoln - London 2007 (ed. orig. 1939), pp. 6-8.

<sup>29</sup> J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, p. 771.

più recente invece il fulcro era lo stesso profeta o, più tardi, un suo discepolo incaricato<sup>30</sup>.

#### 4. Tradizione cristiana

Negli anni dell'infanzia Wovoka aveva iniziato a frequentare il *ranch* di David Wilson, un ex-soldato ed ex-cercatore d'oro insediatosi con moglie e figli nei pressi della riserva paiute. La famiglia del futuro sciamano con ogni probabilità si stabilì nel territorio della tenuta Wilson. Wovoka aveva presto fatto amicizia con i figli di David, Billy e Joe, e aveva ricevuto un nuovo nome: Jack Wilson. La confidenza non lo avrebbe comunque portato ad apprendere l'inglese, lingua della quale non avrebbe mai superato una conoscenza appena rudimentale. Con il passare degli anni Wovoka/Jack consolidò il suo rapporto con i Wilson e prese a lavorare regolarmente nel *ranch*, pur senza rinunciare alla vita nella tribù: si trattava di una condotta abituale per l'epoca. Uno dei momenti di condivisione tra i coloni americani e la famiglia indiana era la colazione. Al termine e prima di iniziare la giornata lavorativa, David Wilson, devoto membro della Chiesa presbiteriana, era solito leggere e commentare alcuni passi della Bibbia<sup>31</sup>. Cosa potesse capire Jack di queste letture e discussioni è chiaramente molto difficile da ricostruire, tenendo conto che la versione della Bibbia usata dai presbiteriani nel XIX secolo era quella di re Giacomo, datata 1611 e dunque scritta in un inglese arcaico. L'insegnamento presbiteriano dell'epoca era incentrato soprattutto su norme di etica sociale (non bere alcolici, non giocare d'azzardo) e, teologicamente, sull'esaltazione della figura di Cristo salvatore<sup>32</sup>. Non siamo in grado di sapere esattamente cosa Wovoka fece proprio delle letture e delle discussioni di casa Wilson, ma certo possiamo riconoscere nel suo messaggio religioso elementi estranei alla tradizione paiute e riconducibili invece a quella cristiana. È del tutto verosimile che l'influenza dei Wilson abbia contribuito a definire l'interpretazione della rivelazione trasmessaci dal paiute. Egli tenne conto, impossibile dire quanto consciamente, di alcuni elementi cristiani e li rielaborò secondo

<sup>30</sup> M. Hittman, *Wovoka* 91-96; J.H. Steward, *Ethnography of the Owens Valley Paiute*, pp. 233-350, qui pp. 320-323; E.C. Johnson, *Walker River Paiutes: A Tribal History*, Salt Lake City 1972, pp. 42-43.

<sup>31</sup> G. Danberg, *Wowoka*, in «The Nevada Historical Society», 11, 1968, 2, pp. 1-53; 5, pp. 26-27; *The Dyer Manuscript* (Special Collections, University of Nevada Libraries, Reno), pubblicato in M. Hittman, *Wovoka*, pp. 247-255.

<sup>32</sup> M. Hittman, *Wovoka*, pp. 55-61.

il proprio sentire e la propria cultura d'origine<sup>33</sup>. Prima di fermarci nel dettaglio sull'eredità cristiana della *Ghost Dance*, dobbiamo evidenziare che i Paiute erano entrati ormai da decenni in contatto con i missionari euro-americani. L'Ottocento è stato a buon diritto definito, per gli Stati Uniti, «il grande secolo delle missioni protestanti». Nel territorio federale vi fu un enorme incremento della presenza dei gruppi evangelizzatori: i presbiteriani registrarono il primo progetto apostolico nel 1812, protagonista un solo individuo. Nel 1916 erano in 664 e amministravano un patrimonio annuale di 1,6 milioni di dollari<sup>34</sup>.

Veniamo ora all'analisi degli elementi cristiani presenti nel messaggio dello sciamano paiute. Sono da annotare in principio le indicazioni di un comportamento morale chiaramente ispirato all'etica sociale presbiteriana: non rubare, non mentire, precetti ai quali in versioni successive del messaggio si sarebbero aggiunti il non bere alcolici e il non giocare d'azzardo. Le testimonianze di chi conobbe Wovoka sono concordi nel riferire che lui stesso avrebbe sempre tenuto in considerazione tali comandamenti. Un'altra componente presente nelle rivelazioni di Wodziwob e Wovoka ma del tutto estranea alla religiosità paiute in particolare, e indiana in generale, è la raffigurazione degli spiriti dei defunti come entità benevole, felici e pronte alla resurrezione<sup>35</sup>. Riferendosi alla danza del 1890, Enrico Comba ha proposto una spiegazione molto convincente di come la cultura nativa americana abbia reinterpretato un elemento palesemente acquisito dalla visione cristiana del mondo: più che il ritorno dei morti sulla terra, la nuova religione avrebbe rappresentato l'ideale del prossimo ricongiungimento, in una nuova dimensione, tra viventi e spiriti dei defunti. Non si tratterebbe dunque di una compresenza collocata nel mondo terreno, di per sé prossimo alla consunzione e destinato a scomparire, quanto piuttosto della edificazione di una nuova realtà, comune a vivi e morti<sup>36</sup>. Wovoka nella sua visione entrò in contatto con qualcuno che lui definì «Dio». Egli utilizzò un nome cristiano per esprimere però un concetto non estraneo alle culture del Grande Bacino, le quali avevano molto probabilmente elaborato l'idea di un essere supremo prima del contatto con gli oc-

<sup>33</sup> E. Comba, *Wovoka*, p. 113.

<sup>34</sup> La definizione è di K. Scott Latourette, *The Great Century in Europe and the United States of America: A.D. 1800-A.D. 1914* (A History of the Expansion of Christianity), 4, New York 1941, p. 7. Per le missioni presbiteriane si veda M.C. Coleman, *Presbyterian Missionary Attitudes Toward American Indians, 1837-1893*, Jackson - London 1985.

<sup>35</sup> G. Danberg, *Wovoka*, p. 10.

<sup>36</sup> E. Comba, *Ritorno dei morti e distruzione del cosmo: La Ghost Dance tra i Lakota*, in «La Ricerca Folklorica», 49, 2004, pp. 77-88.

cidentalità<sup>37</sup>. Al di là delle considerazioni sul concetto di Dio e della sua unicità, se pensiamo all'assunzione di nomi provenienti da altre tradizioni per definire, anche modificandolo, un elemento della propria teologia ci collochiamo nel nucleo costitutivo di molte religioni politeistiche riconosciute come sincretiche o, nel nostro caso, *patchwork*. Concentrandoci sulle credenze native americane osserviamo come i sistemi di pensiero e le azioni che le determinano non siano affatto statici ma, al contrario, accolgano senza difficoltà elementi propri di altre religioni, in questo caso il cristianesimo<sup>38</sup>.

Come anticipato con l'accento al divieto di menzogna e di gioco d'azzardo, è nella diffusione del messaggio dello sciamano paiute, successiva alla prima comunicazione all'interno della sua tribù di origine, che l'elemento cristiano si inserì con sempre maggiore forza e l'eredità dell'insegnamento biblico si fece preponderante. Nella propria libera versione della lettera che Wovoka dettò per diffondere il messaggio, James Mooney riportò queste parole dirette dallo sciamano paiute ai suoi devoti: «Non ditelo ai bianchi. Gesù è di nuovo sulla terra. È apparso come una nuvola». Un altro biografo di Wovoka, Paul Bailey, arricchisce il riferimento a Gesù, trascrivendo così il messaggio del profeta, compilato per gli indiani che lo visitavano allo scopo di essere meglio informati sulla nuova religione: «Tornate indietro e dite alla vostra gente quello che avete visto e sentito. Dovete insegnare loro che Gesù è sulla terra e che si muove in una nuvola, che i morti vivranno di nuovo, che quando i loro amici muoiono loro non devono piangere, che non devono combattere, che non devono rifiutare di lavorare per i bianchi né entrare con loro in conflitto»<sup>39</sup>. La danza che Dio aveva insegnato e che Wovoka spiegava proveniva dal paradiso. Tali precisazioni portarono a quella che possiamo definire una sovra-interpretazione. La credenza che gli indiani scettici sarebbero stati esclusi dalla riunione con i defunti e le virtù miracolose dimostrate dal profeta dopo la visione convinsero molte tribù della necessità di conoscerne meglio l'insegnamento. Diverse delegazioni furono inviate nella riserva del Walker River. Tra i primi vi fu un cheyenne di nome Porcospino. Incontrò Wovoka nell'autunno 1889 e cominciò a parlarne come del Messia tornato sulla terra, influenzando con ogni probabilità altri inviati che iniziarono a riconoscere nel corpo dello sciamano paiute le stimmate

<sup>37</sup> A. Hultkrantz, *Mythology and Religious Concepts*, in W.L. d'Azevedo (ed), *Handbook of North American Indians*, XI, pp. 630-640, in particolare pp. 631-632.

<sup>38</sup> E. Comba (ed), *Testi religiosi degli indiani d'America*, Torino 2001, pp. 14-15.

<sup>39</sup> La prima citazione è in J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, p. 781; la seconda in P. Bailey, *Wovoka. The Indian Messiah*, Carbondale 1957, p. 82.

della crocifissione, operando così una giustapposizione rilevante nella teologia della *Ghost Dance*. Wovoka avrebbe in seguito espressamente dichiarato a Mooney di non avere mai inteso farsi passare per il Messia e di essere solo un profeta, il testimone di una rivelazione divina<sup>40</sup>.

### 5. Tradizione lakota

La diffusione della *Ghost Dance* contribuì a trasformarne i contenuti con arricchimenti derivanti sia da tradizioni indiane non paiute, sia da credenze cristiane eterodosse. L'eccezionalità della rivelazione di Wovoka sta soprattutto nel repentino successo colto in molte tribù. Alcuni di questi gruppi erano tra loro ostili e la nuova religione rappresentò la pietra angolare sulla quale edificare nuove relazioni, in linea con la versione del messaggio che invitava tutti gli indiani alla fratellanza. È questo l'esempio dato da Hualapai e Shoshone, due tribù perennemente in guerra, costrette a spartire con difficoltà gli spazi di una riserva comune e convinte alla cooperazione solo grazie alla condivisione della nuova fede<sup>41</sup>.

Le dimensioni della propagazione della *Ghost Dance* furono notevoli: a sud tra gli Hualapai, a est tra Bannocks, Shoshone, Arapaho, Crow, Cheyenne, Caddo, Pawnee, Kiowa, Comanche e Sioux<sup>42</sup>. Le condizioni socioculturali delle popolazioni indigene, come anticipato, spiegano il successo del movimento: il confinamento in riserve e il conseguente allontanamento forzato dai tradizionali modelli di vita e religiosità lasciavano ampio spazio a messaggi di speranza. Tutto questo però non sarebbe bastato, come era accaduto anni prima per Wodziwob e altri come lui. Decisivo fu certo il carisma personale di Wovoka, ma lo fu anche il miglioramento dei sistemi di comunicazione promosso dai coloni americani e fatto proprio dagli indigeni che grazie ai treni, alle strade e ad altre modalità di trasmissione delle comunicazioni quali lettere e telegrammi costruirono un ottimo sistema di collegamento tra le diverse riserve<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> T.W. Overholt, *The Ghost Dance of 1890 and the Nature of the Prophetic Process*, in «Ethnohistory», 21, 1974, 1, pp. 37-63, 43-44; J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, p. 773.

<sup>41</sup> G.D. Barney, *Mormons, Indians, and the Ghost Dance Religion of 1890*, Boulder 1986, p. 145.

<sup>42</sup> Un'analisi della diffusione è in L.G. Moses, «The Father Tells me So!». *Wovoka: The Ghost Dance Prophet*, in «American Indian Quarterly», 9, 1985, 3, pp. 335-351, in particolare p. 341.

<sup>43</sup> R.-H. Andersson, *The Lakota Ghost Dance of 1890*, Lincoln - London 2006, p. 28. Lo studio di Andersson è il punto di riferimento fondamentale per lo studio della diffusione del movimento tra i Lakota.



Per il nostro discorso è fondamentale l'analisi della trasformazione della credenza sviluppatasi tra i Lakota, ai quali tra l'altro, come anticipato, si deve l'espressione «Ghost Dance», con la quale il movimento originato da Wovoka è passato alla storia senza avere mai preso questo nome tra i Paiute. Nella tribù d'origine, infatti, si parlò sempre di «Danza in Circolo» (Waigi Nugatu). I Lakota costituivano il più grande elemento della famiglia Sioux, la nazione nativa americana più nota nella cultura europea, tanto da essere stata definita prototipo della gente indiana in America<sup>44</sup>. La prima notizia della nuova religione raggiunse i Lakota grazie a una lettera scritta in inglese da alcuni membri delle tribù shoshone e arapaho, tradotta nella propria lingua da un uomo sioux da noi conosciuto con il nome americano di William T. Selwin. Il messaggio di Wovoka destò notevole attenzione nelle riserve dove erano stati rinchiusi i Lakota dopo i trattati di pace seguiti alla Grande guerra sioux del 1876, assai nota per la più grande sconfitta dell'esercito americano nella storia dei conflitti indiani, quella di George A. Custer sul Little Big Horn (25/26 giugno 1876). Nella riserva di Pine Ridge (Sud Dakota) in particolare si accese l'interesse degli indiani per la *Ghost Dance*. Si decise di inviare da qui una delegazione per conoscere lo sciamano paiute e per avere maggiori dettagli sulla sua rivelazione. Furono designati allo scopo tre rappresentanti di tre diversi gruppi lakota: Toro Corto (Brulè), Tuono Buono (Oglala) e Orso Scalcante (Minneconjou). Essi si unirono al gruppo del quale faceva parte il già citato cheyenne Porcospino. Dopo aver viaggiato per molte miglia a cavallo e in treno, i delegati incontrarono effettivamente Wovoka.

Il problema principale del colloquio fu l'assenza di una parlata comune, difficoltà superata grazie al linguaggio dei segni, che lasciò evidentemente spazio a possibili riletture e reinterpretazioni del messaggio. Di ritorno a Pine Ridge, i tre uomini riferirono la propria esperienza al capitano della polizia indiana della riserva, il quale la tradusse e pubblicò in inglese. Altre versioni però furono in seguito diffuse da Toro Corto e Orso Scalcante. I due aggiunsero nuovi elementi, estranei alla rivelazione originale e alla prima comunicazione fatta ai Lakota ma spiegabili attraverso la particolare condizione psicologica del momento, la cultura della tribù, le forme dell'incontro tra religione nativa e cristianesimo, le difficoltà di comunicazione. Le novità sostanziali non furono poche: si cominciò dalla descrizione delle stimmate su mani e piedi di Wovoka e dall'invito da lui fatto ai visitatori perché lo chiamassero «Padre», entrambi

<sup>44</sup> G. Gibbon, *The Sioux. The Dakota and Lakota Nations*, Malden - Oxford 2003, p. 1.

elementi che indussero diversi Lakota a identificarlo con il Figlio di Dio reincarnato. A questo proposito, va chiarito come le missioni cristiane tra i Lakota – intensificatesi nel decennio 1880 – avessero avuto un successo del tutto parziale. A fronte infatti della conversione di un piccolo numero di indiani, la maggior parte di loro aveva semplicemente incorporato alcuni concetti cristiani nel proprio tradizionale sistema di credenze. Questa commistione non comportava un rifiuto del cristianesimo, quanto piuttosto la serena accettazione di una coesistenza, rifiutata naturalmente dagli evangelizzatori<sup>45</sup>. La dinamica è molto chiara se seguiamo nell'analisi della reinterpretazione della *Ghost Dance* offerta da Orso Scalciante, sicuro nel presentarsi come un messaggero del Figlio di Dio. Tra i suoi insegnamenti risaltavano l'invito all'amore reciproco tra gli indiani (gli euro-americani ne erano invece esclusi) e il comandamento «Non uccidere». Vi erano poi prescrizioni correlate chiaramente alla cultura lakota, legate soprattutto alle modalità della cerimonia. Vanno ricordati almeno la necessità di bagni purificatori prima e dopo la danza, il digiuno e il rifiuto del cibo dei bianchi, le norme relative all'abbigliamento. Incompatibile con il pensiero lakota, il messaggio originariamente pacifico di Wovoka era stato radicalmente reinterpretato. I delegati affermarono di avere sentito il profeta promettere di essere in grado di distruggere i bianchi con un solo cenno della mano, cosa che comunque non sarebbe servita, giacché la terra sarebbe tornata in possesso degli indiani per decisione divina. A corroborare la profezia stava anche l'annuncio del ritorno del bisonte, vero e proprio fondamento della vita di tutti i Sioux.

Grazie a Orso Scalciante, il centro della nuova religione tra i Lakota si stabilì nella riserva di Standing Rock (Nord e Sud Dakota), luogo che fu fonte di continue preoccupazioni per gli americani. Qui viveva Toro Seduto, il vincitore di Custer, forse proprio per questo stimato come il più illustre capo della nazione sioux. Da lui si temeva sempre una possibile sollevazione violenta. Pare che Toro Seduto mai si lasciò davvero convincere dal messaggio di Wovoka, certo è che volle difendere la libertà di seguirlo da parte degli indiani della riserva. Fu con ogni probabilità a Standing Rock che si consolidò una delle più importanti novità aggiunte alla *Ghost Dance*, costruita intorno alla ritualità lakota: l'introduzione delle camicie sacre, come da definizione indigena, descritte invece dagli osservatori euroamericani come camicie degli spettri o camicie anti-proiettile. Secondo le parole di George Sword, un lakota educato nelle

---

<sup>45</sup> R.-H. Andersson, *The Lakota Ghost Dance*, p. 165.

scuole americane e nominato primo capitano della polizia indiana di Pine Ridge, le vesti miracolose sarebbero state indossate dai devoti convinti del loro potere di respingere le pallottole, il che ne faceva dei veri e propri indumenti di guerra: fu questa una lettura presto accolta negli ambienti militari e governativi<sup>46</sup>. L'origine delle «camicie degli spettri» non sono affatto chiare. Wovoka negò ogni responsabilità nel dialogo avuto con Mooney, il quale da parte sua sostenne che l'idea di questi abiti sacri potesse risalire alla fede mormone<sup>47</sup>.

## 6. Altre tradizioni

La diffusione della nuova religione tra i Lakota aveva alimentato le paure di militari, missionari e funzionari governativi americani. A vigilare fu chiamato Nelson Miles, il più celebre generale dell'epoca, esperto in guerre indiane e fresco vincitore dell'irriducibile capo apache Geronimo. Nel tardo autunno del 1890 Miles ordinò la mobilitazione delle truppe federali nelle regioni delle pianure e del Grande Bacino per ostacolare la diffusione della Danza tra indiani giudicati indiani non pacifici, potenzialmente ribelli. A suo parere la Ghost Dance era stata alimentata proprio dai mormoni (come erano chiamati gli affiliati alla Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni):

«Non posso dirlo con certezza – dichiarò il generale – ma la mia idea è che siano stati i mormoni gli iniziatori di tutto questo. Io non credo vogliano guidare una rivolta, ma dove una razza di gente ignorante si trasforma in un gruppo di fanatici religiosi è ben difficile dire cosa potranno mai fare»<sup>48</sup>.

L'idea di Miles non era originale; le voci che i mormoni incitassero gli indiani a combattere i bianchi risalivano a più di quarant'anni prima. Alla luce della difficile convivenza tra la Chiesa dei Santi e il governo federale, infatti, si pensava che i mormoni cercassero di sobillare gli indiani allo scopo di ostacolare l'espansione statunitense verso occidente e di garantirsi una buona porzione di territorio da reggere autonomamente. Il loro interesse nei confronti dei nativi americani era legato alla credenza secondo la quale questi erano i discendenti di una delle tribù perdute di Israele (Lamaniti) e per tale motivo dovevano essere con-

<sup>46</sup> C. Wissler, *Some protective designs of the Dakota*, New York 1907, pp. 31-40.

<sup>47</sup> J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, pp. 789-791; si veda la riflessione sul punto fatta da M. Hittman, *Wovoka*, pp. 82-86.

<sup>48</sup> *Probably a Mormon Trick*, in «New York Times», 8 novembre 1890, p. 5.

vertiti e salvati<sup>49</sup>. Gli indizi a sostegno della possibilità di un intervento mormone nell'evoluzione della *Ghost Dance* erano almeno due: l'attesa millenaristica del ritorno del Messia sulla terra (quella che aveva indotto il delegato cheyenne e quelli lakota a identificare Wovoka con Gesù reincarnato) e la credenza nell'esistenza di indumenti che procurassero l'invulnerabilità, fatta risalire a Joseph Smith, padre del movimento della Chiesa dei Santi. È a questo proposito da aggiungere che tali convinzioni erano molto radicate anche nella cultura lakota. Alce Nero, per esempio, racconta di come Cavallo Pazzo (protagonista insieme a Toro Seduto della vittoria al Little Big Horn) avesse garantita l'invulnerabilità grazie a speciali vesti di guerra. Solo a tradimento i bianchi riuscirono a ucciderlo, colpendolo fuori dalla battaglia, quando la sua magia non poteva proteggerlo<sup>50</sup>. Le somiglianze e la comunanza di interessi tra indiani e mormoni, cui si aggiunge la certezza di frequenti contatti nelle regioni del Grande Bacino e delle pianure sono tutti elementi utili a rendere plausibile ma non documentabile l'ipotesi di un'influenza dei «santi» nella diffusione della *Ghost Dance*.

L'analisi dei *patch* che contribuirono a formazione e divulgazione della nuova religione non è finita qui. Gli studiosi hanno individuato un presumibile debito di Wovoka anche nei confronti del profeta Smohalla (Sognatore), uno sciamano wanapum fondatore intorno alla metà del XIX secolo del movimento dei «Dreamer», diffuso nel nord-ovest (tra gli odierni stati di Washington e British Columbia) e basato sull'idea della necessità di tornare alle antiche tradizioni, rappresentate principalmente dalla danza, per consentire agli indiani la salvezza di fronte all'irresistibile avanzata dei coloni.

Anche per Smohalla la rivelazione si era presentata in sogno o in stato di *trance*. Nella stessa zona si colloca un'altra probabile fonte di ispirazione per Wovoka, quella della Chiesa indiana degli «Shaker», originata da John Slocum, membro della tribù squaxin, e basata su una originale reinterpretazione del messaggio cristiano. Sia Smohalla sia Slocum dovettero le loro teofanie a un'esperienza di guarigione miracolosa, nel secondo caso addirittura a una vera e propria morte/resurre-

<sup>49</sup> Sulle relazioni tra mormoni e Ghost Dance è ricca di informazioni ma povera sul piano della riflessione storiografica l'opera di G. Barney, *Mormons, Indians*. Da vedere i lavori di G.E. Smoak, *The Mormons and the Ghost Dance of 1890*, in «South Dakota History» 16, 1986, I, pp. 269-294 e *Ghost Dances and Identity. Prophetic Religion and American Indian Ethnogenesis in the Nineteenth Century*, Berkeley - London 2006, pp. 152-190.

<sup>50</sup> J. Neidhart, *Alce Nero parla*, pp. 141-147.

zione<sup>51</sup>. Nelle difficoltà di ricostruzione della biografia di Wovoka prima del 1889 si colloca con ogni probabilità anche un viaggio nei territori dell'attuale Oregon, dove lo sciamano paiute sarebbe venuto in contatto con alcuni *Dreamer*.

## 7. *Wounded Knee*

Per chiudere il cerchio del nostro sguardo sulla realtà composita della Danza degli Spettri manca ancora un accenno al punto di vista dei cristiani, che a dire la verità rispecchia il tradizionale giudizio dei missionari sulle religioni indigene. Il nostro riferimento è il giornale «*Word Carrier*», pubblicato nella riserva santee-sioux in Nebraska, il quale all'epoca rappresentava una sorta di voce ufficiale degli evangelizzatori protestanti, ma contribuiva sensibilmente a definire le attitudini degli indiani educati nelle scuole dei bianchi e convertiti al cristianesimo. Le pubblicazioni furono iniziate dal reverendo John P. Williamson nel 1871. Inizialmente il giornale fu pubblicato solo in lingua dakota (ceppo sioux) con il titolo di «*lapi Oaye*» (traduzione letterale di *word carrier*), poi tra 1873 e 1884 uscì in fascicolo unico bilingue. Nel 1884 fu diviso in due: una versione dakota destinata soprattutto ai Sioux cristiani e ai missionari che già vivevano nelle riserve o che vi erano destinati. La parte inglese invece era pensata soprattutto per il pubblico dell'est (euro-americano e nativo-americano) o comunque non a stretto contatto con la realtà degli indiani delle pianure. I due giornali denunciarono entrambi la nuova religione, nel novembre 1890 il *Word Carrier* la definì diabolica, evidenziando: «l'unico modo per il diavolo di assumere il controllo su un popolo è di mantenerlo nell'ignoranza e nella barbarie»<sup>52</sup>. Era l'abituale lettura degli evangelizzatori, che solo nella seconda metà del XX secolo sarebbe stata superata<sup>53</sup>. Tutto quanto ai loro occhi ostacolava il radicamento del messaggio cristiano era opera del demonio, da combattere senza tregua. Di certo questa attitudine alla riprovazione incondizionata contribuì ad accendere la lotta contro la Ghost Dance, anche se non fu l'unico motivo che spinse l'esercito americano a intervenire tanto duramente. Fu piuttosto la sua diffusione tra le tribù della famiglia sioux

<sup>51</sup> Sui due movimenti il punto di partenza indispensabile sono gli studi di R. Ruby - J.A. Brown, *Dreamer Prophets of the Columbia Plateau: Smohalla and Skolaskin Civilization*, Norman 1985 e, degli stessi autori, *John Slocum and the Indian Shaker Church*, Norman 1996.

<sup>52</sup> R.-H. Andersson, *The Lakota Ghost Dance*, p. 166. Il riferimento al diavolo è in «*Word Carrier*», 11, november 1890, p. 29 (articolo senza titolo).

<sup>53</sup> C. Ferlan, *I gesuiti*, Bologna 2015, pp. 169-174.

a decretare la condanna della nuova religione. Il timore infatti che i più fieri guerrieri dell'intera nazione indiana potessero trovare motivo di un'altra sollevazione fondandolo su una nuova fede spinse i militari ad agire con violenza inaudita. Il ricordo di Little Big Horn era ancora molto vivo. A questo si aggiungeva il timore di un'alleanza pan-indiana, probabilmente sognata da Wovoka e da molti dei suoi seguaci.

A un primo periodo di sostanziale disinteresse, seguì da parte degli ambienti governativi e militari statunitensi – in genere alimentati dai coloni e dai funzionari delle riserve – una forte resistenza alle celebrazioni legate alla Danza, in particolare quelle che si stavano diffondendo nelle riserve lakota e sioux in generale. Verso la metà di novembre del 1890, la *Ghost Dance* coinvolgeva ormai la stragrande maggioranza dei lakota: scuole e spacci commerciali erano deserti, nessuno attendeva ai campi e al bestiame. Orso Scalciante aveva acquisito una fama enorme, mentre Toro Seduto, pur senza avere aderito alla nuova religione, guardava con crescente fastidio agli interventi dei bianchi volti a fermarla. Questo suo atteggiamento gli costò frequenti accuse di essere un fomentatore e di voler utilizzare la nuova religione per organizzare una sollevazione. Il generale Miles ordinò l'arresto di Toro Seduto, giudicando che la cosa migliore fosse incaricare la polizia indiana di Standing Rock. Le cose non andarono come previsto e Toro Seduto fu ucciso da Tomahawk Rosso, uno degli agenti che lo avrebbero dovuto fermare e che reagì alla resistenza di alcuni sparandogli a bruciapelo. Era il 15 dicembre 1890. La morte del grande capo causò terrore e smarrimento tra i Lakota. Uno dei capi del quale era stato ordinato l'arresto era Piede Grosso, un minneconjou sessantaquattrenne, sofferente per una grave forma di polmonite, grande adepto della nuova religione. Temendo per sé e la sua tribù, Piede Grosso uscì dalla propria riserva con l'obiettivo di raggiungere l'accampamento dell'ultima grande guida sioux, Nuvola Rossa, residente nella riserva di Pine Ridge. Il 28 dicembre 1890 un battaglione del Settimo Cavalleria (ricostruito dopo essere stato annientato al Little Big Horn) intercettò la tribù di Piede Grosso, che decise subito di arrendersi. Gli indiani posero il proprio accampamento nei pressi del Wounded Knee Creek, sorvegliati dalla cavalleria e da quattro cannoni puntati contro di loro. La mattina seguente i soldati intimarono ai lakota di consegnare le armi. Lo sciamano del gruppo, Uccello Giallo, protestò e invitò i compagni a non cedere, assicurandoli sul potere delle «camicie degli spettri». Nella confusione risuonò uno sparo, che diede il via a quello che è noto come «il Massacro di Wounded Knee», ultimo episodio delle guerre indiane. Furono uccisi 153 Minneconjou, la maggior parte

donne e bambini, alcuni inseguiti e freddati anche a qualche kilometro di distanza dal campo. Piede Grosso cadde tra i primi<sup>54</sup>.

La notizia del massacro di Wounded Knee di certo arrestò la diffusione della *Ghost Dance*. Non ne segnò però la fine: Arapaho Cheyenne, Pawnee e Sioux canadesi la mantennero in vita. Wovoka stesso continuò nelle sue funzioni di guaritore e il suo carisma rimase un punto di riferimento per molti indiani che continuarono a fargli visita fino alla morte (1932) e a riconoscerlo come un potente sciamano. Egli fu probabilmente scioccato dagli eventi e cercò di mantenere un profilo basso, insistendo in ogni occasione sul fondamento assolutamente pacifico del proprio messaggio. Con il passare degli anni il movimento si integrò in altre tradizioni proprie dei diversi gruppi tribali e perse quel carattere di nuova religione che i suoi primi seguaci le avevano riconosciuto.

Il fenomeno *Ghost Dance* non è di per sé eccezionale. Si tratta piuttosto del risultato del modo di vivere la fede proprio dei nativi americani, capaci di fondere elementi cristiani e tratti tradizionali quali la figura dello sciamano come individuo privilegiato dalla rivelazione e dalla conseguente attribuzione di poteri straordinari, la visione come momento di contatto con il mondo ultraterreno, il canto e la danza come strumenti di comunicazione religiosa<sup>55</sup>. Eccezionale, piuttosto, è la spropositata reazione cui diede origine. Nella narrazione ho cercato di evidenziare perché il movimento fondato da Wovoka possa essere considerato una religione *patchwork*. Il mio auspicio è di aver suggerito una prospettiva interpretativa che possa essere di stimolo ed essere messa in discussione attraverso nuovi approfondimenti e riflessioni comparate.

<sup>54</sup> Il massacro di Wounded Knee è stato rappresentato in numerose pellicole e analizzato in molti studi. Un punto di riferimento indispensabile per il lettore italiano è il capitolo finale di D. Brown, *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee*, Milano 1972 (ed. orig. *Bury my Heart at Wounded Knee. An Indian History of the American West*, New York 1970). Una ricostruzione molto dettagliata è quella di R.L. Di Silvestro, *The Shadow of Wounded Knee: The Untold Final Story of the Indian Wars*, New York 2005.

<sup>55</sup> E. Comba (ed), *Testi religiosi*, p. 44.