25 Ottobre 2026

Le spiritualità indigene e noi

Federico Battistutta

In Occidente, da un po’ di tempo si riscontra un’attenzione per le culture indigene. Una ricerca non priva di contraddizioni. Il rischio spesso è di cercare e mostrare la bontà delle culture indigene, ma forse bisognerebbe partire dall’ammettere che la modernità occidentale non esaurisce le possibilità umane di pensare e praticare la convivenza. Di sicuro, le spiritualità delle culture indigene non sono esperienze esclusivamente interiori e individuali, ma comunitarie, perché si nutrono di condivisione e favoriscono la costruzione di relazioni. E allora va messo in campo il partire da sé senza alcuna volontà di appropriarci delle risposte fornite da altre culture, per accoglierle invece come domande



Cosa cerchiamo nelle spiritualità indigene? Inizio con questa domanda perché, qui da noi in Occidente, da un po' di tempo si riscontra un'attenzione per le culture indigene. È un interesse – a volte motivato, altre meno – che riguarda miti, narrazioni, insegnamenti e pratiche spirituali, come se al loro interno quei mondi custodissero qualcosa che la modernità e la post-modernità hanno irrimediabilmente perso. Ma quando cerchiamo altrove ciò che sentiamo mancare in noi, come possiamo evitare di trasformare l'altro nello specchio dei nostri desideri? Siamo davvero disposti a incontrare l'alterità, oppure intendiamo solamente ritrovare un'immagine rassicurante per noi?

L'emergere di questa sensibilità, con gli esiti che può produrre, richiede di essere esaminata, coniugando

attenzione e passione, quanto meno per non incorrere nel rischio, tutt'altro che apparente, di innescare, volenti o nolenti, nuove forme di appropriazione coloniale, poiché non si può pensare di liquidare il problema esibendo ingenue dichiarazioni di buone intenzioni, unite a uno sfuggente riconoscimento del debito nei confronti di queste culture.

È tutto più complicato, a ben vedere. La prima cosa da riconoscere è che la stessa parola che adoperiamo – "indigeno" – ha già implicazioni coloniali. Storicamente queste popolazioni non si autodefinivano così, l'etichetta è stata imposta dagli imperi coloniali europei per categorizzare la totalità delle popolazioni esistenti in un territorio sottoposto a conquista. Non basta: il termine ha finito per inventare un macro-insieme indigeno, tutto sommato gratificante, che cancella le specificità storiche, linguistiche e culturali dei vari popoli (comprese le loro dinamiche interne), riducendole a un'unica categoria contrapposta a quella dei civilizzatori occidentali.

A partire da ciò l'Occidente ha usato e manipolato quelle culture anche per trovare alternative alle proprie tradizioni, guardando e descrivendo i popoli indigeni come custodi di una sorta di sapienza originaria, vicini alla natura, meno individualisti, in grado di vivere in armonia con il cosmo e via dicendo. E tutto ciò, per quanto veicoli immagini apparentemente positive, conserva suo malgrado tracce di una postura coloniale, attribuendo ai popoli indigeni la funzione di offrire

all'Occidente ciò che ritiene di avere perduto. Così facendo, questi popoli vengono cristallizzati in una supposta autenticità, fuori dallo spazio e dal tempo, a disposizione del consumatore occidentale. Al contrario, le comunità indigene reali abitano il nostro tempo, sono vive, attraversate da tensioni, conflitti, trasformazioni e contaminazioni, non sono lì ad offrire passivamente agli occidentali un antidoto alla modernità. E soprattutto non sono una materia prima liberamente disponibile, da estrarre e immettere sul mercato culturale, ma riguardano forme di vita appartenenti a esseri umani, popoli, territori, lingue, storie concrete e determinate. E ancora: le tradizioni indigene sono plurali, presentano differenze profonde e trasformazioni storiche, in quanto non tutte esprimono le medesime concezioni della natura, del genere, della comunità o del potere. Senza dimenticare che al loro interno le stesse realtà indigene non sono immuni da conflitti, gerarchie e contraddizioni.

Sulla prospettiva dialogica

Questa premessa prova a segnare una linea di demarcazione tra meccanismi di appropriazione coloniale e forme di apprendimento emergenti dentro un dialogo interculturale. Tuttavia, tale linea, come già detto, non può fondarsi soltanto sulla buona fede individuale, perché ci sono in questione rapporti storici di potere che investono e attraversano contesti e relazioni. Il punto non è mostrare la bontà delle culture indigene, bensì ammettere più semplicemente che la modernità occidentale non esaurisce le possibilità

umane di pensare e praticare la convivenza. E, in questo quadro, le tradizioni indigene hanno elaborato alternative proprie dalle quali possiamo apprendere senza impadronircene. Perché non esiste solo una globalizzazione predatoria, economica e finanziaria, ma anche una mondializzazione dal basso, dei popoli e delle moltitudini.

Vorrei mettere alla prova quanto fin qui tratteggiato cercando di riflettere su alcune suggestioni riguardanti possibili contaminazioni fra spiritualità indigene e spiritualità secolari (o post-secolari che dir si voglia, a seconda dei paradigmi di riferimento) in via di diffusione in Occidente, a fronte della conclamata crisi delle grandi istituzioni religiose.

Prendo come punto d'avvio il materiale emerso dal Primo Vertice delle Donne Indigene delle Americhe, tenutosi poco più di vent'anni fa e promosso da alcune figure di rilievo del mondo latinoamericano, come ad esempio Rigoberta Menchu. Tra le risoluzioni tematiche proposte e successivamente approvate ne riporta una, che resta valida per mettere alla prova il discorso che si sta facendo:

"La spiritualità è parte integrante della comunità. Si tratta di una visione cosmica della vita condivisa da tutti, in cui tutti gli esseri sono interconnessi e complementari nella loro esistenza. La spiritualità è una ricerca dell'equilibrio e dell'armonia sia dentro di noi che con gli altri esseri che ci circondano" (citazione tratta dal report di Sylvia Marcos, una delle poche non indigene

ammesse all'incontro: cfr. Subversive Spirituality: Political Contributions of Ancestral Cosmologies Decolonizing Religious Beliefs, in Dynamics of Religion, a cura di Christopher Bochinger e Jörg Rüpke, Berlino, De Gruyer, 2016).

Per quanto tale definizione non faccia riferimento a narrazioni o pratiche specifiche, non va intesa nei termini di una teoria astratta della spiritualità, applicabile indistintamente in ogni dove e in ogni modo. Si tratta di una presa di parola, innanzitutto collettiva, radicata in tradizioni, comunità, pratiche e lotte politiche determinate. Dunque non è possibile, sic et simpliciter, trasferire questa visione del mondo in Europa. Però possiamo lasciarci provocare e interrogare, riconoscendo che alcune questioni in gioco sono anche nostre.

Sulla dimensione relazionale

Forse il punto della definizione più importante poggia sulla considerazione che la spiritualità non è un'esperienza esclusivamente interiore e individuale, ma una dimensione di vita condivisa. Perché la vita è sempre condivisa, riguarda e include il modo in cui esistiamo insieme agli altri e alle altre, umani e non. Già da sola una simile affermazione ribalta il significato stesso della ricerca spirituale, sottolineando la dimensione costitutivamente relazionale, laddove la versione della spiritualità a cui siamo per lo più abituati in Occidente mira a presentarla come percorso personale. È una prospettiva che si è via via affermata a

partire dalla modernità, fino a giungere ai nostri giorni, dove sempre più spesso si gravita attorno alla mera valorizzazione dell'individualità: conoscere sé stessi, automigliorarsi, sviluppare le proprie potenzialità, trovare il proprio equilibrio ecc., mostrando i segni della cattura neoliberale della dimensione spirituale, in cui campeggia la figura del soggetto sovrano, imprenditore di sé anche in questo ambito.

Oggi, a partire dal riconoscimento che l'esodo dalle grandi confessioni religiose non implica per forza di cose l'opzione per la singolarizzazione della spiritualità, va proprio ripensata la dimensione relazionale, non necessariamente in termini identitari, dunque configurata come comunità riconoscibile, gerarchicamente organizzata, stabile e determinata. Può, al contrario, attraversare e partecipare anche a esperienze non catalogabili come spirituali: la cura di un territorio, l'iniziativa contro una grande opera distruttiva, la costruzione di reti di solidarietà, la partecipazione a una comunità di vita. In altre parole, non tutto deve essere necessariamente chiamato spirituale perché possegga tale valenza, anche perché non tutto ciò che viene chiamato spiritualità produce effetti liberanti.

Sugli specchi deformanti

Ancora: una spiritualità che non incida sul proprio stile di vita rischia di restare una rappresentazione consolatoria, spettacolo, chiacchiera. Allora come sperimentare l'interconnessione e la complementarità? Come verificarla attraverso le relazioni con altre persone, con i

viventi, con luoghi e comunità? Il confronto diventa radicale quando va a toccare il nostro rapporto con gli animali non umani, con i mondi vegetali e minerali, con gli antenati e con la morte. Non si tratta qui di enunciare un rinnovato senso di rispetto nei confronti di questi mondi, ma chiedersi se la distinzione vigente fra soggetti e oggetti, mondi umani e non umani, singolarità e comunità sia davvero l'unico modo possibile di declinare la nostra esperienza con la vita. L'altro – le spiritualità indigene, in questo caso – diventa allora uno specchio. Non uno specchio docile che rimanda la nostra immagine consueta, rassicurante, ma la deforma, la incrina e ci costringe a guardarla diversamente. Lo specchio deve poterci contraddire. Se cerchiamo invece nelle spiritualità indigene solo conferme di ciò che già pensiamo – superamento dell'individualismo, interconnessione e complementarità ecc. – finiamo per addomesticarne la differenza.

In questo senso una spiritualità relazionale non consiste nell'affannarsi a cercare una sapienza originaria, né nel cimentarsi nell'import-export di tradizioni appartenenti ad altre culture. Una spiritualità relazionale scaturisce dal bisogno e dal desiderio di trasformare il nostro modo di abitare il mondo, mettendo in discussione relazioni che la storia occidentale ha subordinato a logiche di dominio, separazione e predazione. Una spiritualità relazionale è anche una spiritualità situata che sa assumere criticamente la propria storia e il proprio luogo.

Non solo: se scorriamo ancora la frase citata sopra, vediamo che parla, oltre che di interconnessione e complementarità, anche di ricerca dell'equilibrio e dell'armonia. Si tratta di una formulazione che va interrogata sulle sue implicazioni politiche. Le donne indigene sanno per esperienza diretta che l'equilibrio non è una condizione desiderabile e da contemplare, laddove normalizza le ingiustizie. Sanno anche che l'armonia può diventare una parola abusata se chiede a chi subisce un'ingiustizia di conformarsi e non disturbare l'ordine esistente. Equilibrio e armonia vanno contestualizzate, riconoscendone una processualità che include il conflitto, necessario a trasformare le condizioni che rendono alcune vite più esposte, sfruttabili e sacrificabili di altre. Non si tratta di opporre il conflitto all'equilibrio e all'armonia, ma riconoscere che un equilibrio ingiusto va spezzato per rendere possibili relazioni più giuste.

Sul partire da sé

Il titolo di questo articolo – Le spiritualità indigene e noi – ricalca intenzionalmente il titolo di un vecchio aggio di Louis Dumont – La civiltà indiana e noi (Milano, Adelphi, 1986) – dove l'autore studia la società indiana non solo come esercizio accademico per comprendere "l'altro", ma per riflettere su noi stessi e sull'alterità che ci abita, per renderci conto che le categorie che l'Occidente ha sempre considerato universali e naturali sono in realtà storicamente determinate, insolite e improbabili nel panorama globale delle civiltà. Lo stesso discorso vale a

maggior ragione anche per le spiritualità indigene e noi. Il “noi” impedisce di confinare queste spiritualità in un oggetto di studio esotico, ma ci obbliga a interrogare la posizione dalla quale le guardiamo. Il “noi” diventa allora una domanda: poiché non è mai esistito un Occidente narrabile in modo lineare e omogeneo, chi siamo, esattamente, quando diciamo “noi”? Sto pensando a un “noi” che si confronta con la propria storia e con i rapporti di potere esercitati nel tempo; un “noi” che indica un posizionamento, critico e autocritico, a partire dal quale sollevare alcune questioni cruciali, quelle di soggetti che vivono in società segnate da guerre, da secolarizzazione, dal capitalismo neoliberale, dalla crisi ecologica e dalla progressiva trasformazione delle relazioni in risorse da amministrare.

Riprendo la frase che ha innescato questa riflessione: “La spiritualità è parte integrante della comunità. Si tratta di una visione cosmica della vita condivisa da tutti, in cui tutti gli esseri sono interconnessi e complementari nella loro esistenza. La spiritualità è una ricerca dell’equilibrio e dell’armonia sia dentro di noi che con gli altri esseri che ci circondano”. In che modo allora la leggo e la rileggo? Quello del partire da sé, appunto, senza volontà di potenza e di appropriazione delle risposte fornite da altre culture, ma accogliendole come domande, lasciandoci provocare da interrogativi vivi, eccedenti le nostre abituali coordinate, per assumerci la responsabilità di elaborare e costruire – a partire dalle nostre biografie, dalla nostra storia e da questo presente

– modi diversi per abitare insieme lo spazio e il tempo,
dentro questa vita che sostiene la vita.