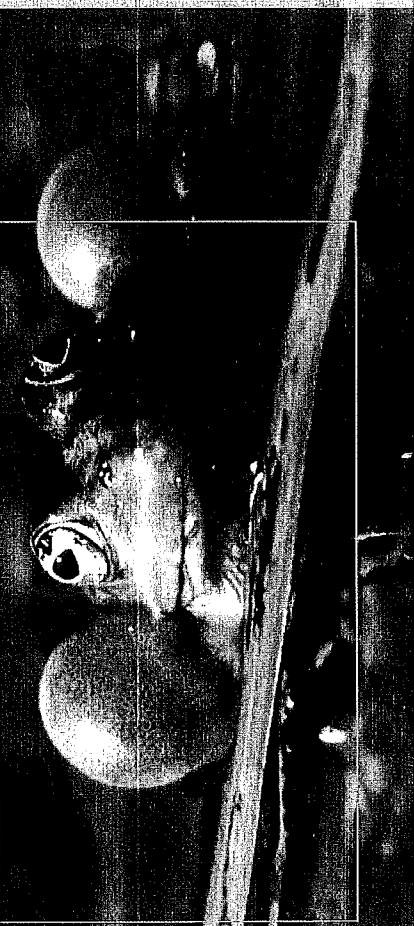


Il sapo e l'acqua della montagna

Un racconto andino



"Poiché non potevano estrarre il prodotto della miniera perché il cammino a piedi era molto faticoso, che fecero? 'Meglio se lo dividiamo con i nostri animali', dissero; gli animali erano poi animali del campo, non comuni, selvatici, per esempio la volpe, che nessuno può addomesticare, un rospo e un serpente. Allora i vecchietti dissero: andiamo a seminare rospi nel fiume affinché l'acqua esca [dal fiume], per far sì che salga l'acqua per il periodo secco.' Quindi i vecchietti ebbero un'idea: andiamo a gettare rospi nel fiume: i rospi non si porteranno via l'acqua, perché noi li prenderemo per impedire che se ne vadano da un'altra parte.' Dal momento che loro ricevevano [ricchezze] dalla miniera che sta in alto, si prendevano cura di coloro che lavoravano nella miniera. Per il fatto che proprio li accendevano il fuoco, un giorno, per evitare che si sciogliessero i minerali [con il fuoco], dissero: 'meglio se separiamo tutto, ciò che è pietra da un lato, l'argento con l'argento, il piombo con il piombo...', quindi si misero a separare le ricchezze ed era proibito prenderle. Poiché però non

1 Rospo in spagnolo.

ancora più in alto. Alla fine la volpe non ce la fece più e i rospi mettendosi così come su una scala la batterono. Ma ad un certo punto il serpente disse: 'io sono lungo tanto che se mi alzo in piedi in una sola volta copro cento metri dalla base fino all'altura, mi alzo in piedi e non mi possono vincere.' E così con un passo si trovò lassù in alto. Ma già il rospo era giunto prima del serpente e questi, tanto si ritrattò che si piegò da un lato. Quindi il vecchietto e la vecchietta dissero: 'dov'è il rospo? Laggiù, arriva, stanno salendo e stanno portando l'acqua, per la pioggia, per bere, faranno sì che piova, già stanno arrivando. La volpe serve per guardare le pecore, affinché non se le mangi un'altra volpe, dunque la volpe che le curerà già sta arrivando. Il serpente è rimasto in basso: meglio, non ci serve il serpente, che rimanga laggiù, il serpente non porta acqua, niente, mentre la volpe è addomesticata ed il rospo, rospino, porta l'acqua.'"

Il testo qui presentato mi è stato raccontato nella comunità di Succcha, un piccolo villaggio alle porte di S. Martín, municipio del distretto di Huarí, dipartimento di Ancash nelle Ande centrosettentrionali del Perù. Il racconto, famoso in tutta la zona del distretto, ha la sua rappresentazione fisica in un monte, Rachtacgaga, che sovrasta l'abitato di Succcha. Su un lato di questa montagna particolari fenditure e formazioni rocciose sono disposte in modo tale da creare un disegno che sembra rappresentare, dal basso verso l'alto, in forma stilizzata, quattro rospi uno in fila un serpente ripiegato su se stesso e una volpe al lato degli rospi e del serpente. Il racconto che, come dinamica degli avvenimenti ci ricorda storie aneddotiche di animali. I presenti anche nella nostra cultura, evidenzia alcuni particolari nettamente andini e soprattutto sembra mettere in gioco elementi importanti per la comprensione di determinate simbologie che si ripetono con continuità in queste zone.

Ad una prima lettura il racconto sembra evidenziare il

rapporto dell'uomo con il suo ambiente naturale e con le specie animali che lo popolano. È interessante notare come gli animali messi in evidenza non siano quelli più vicini all'uomo e normalmente utilizzati nel lavoro dei campi o per la lana e le carni, che sono sì citati in un passaggio ma trascurati per tutto il resto della narrazione. In evidenza sono piuttosto animali normalmente considerati selvatici, che hanno sì un ruolo nella tradizione andina, ma un ruolo di tipo simbolico e rituale: questa storia sembra ricercare le motivazioni e le origini di tale considerazione in eventi reali e pratici. Ciò che il racconto sottolinea è l'origine dell'addomesticamento di questi animali, un addomesticamento che ci viene presentato come reale, ma che nella pratica quotidiana assume forme simboliche più che reali. Ciò che nella storia è visto come effettivo, nella quotidianità presente assume forme rituali e simboliche: il racconto sembra gettare le fondamenta di credenze attuali ricercando in un passato mitico l'origine dell'importanza culturale di questi animali in eventi concreti, o ritratti tali, e in motivazioni pratiche.

Ora, prima di analizzare i singoli elementi del racconto per cercare di interpretarlo alla luce del suo contesto culturale e storico, ci chiediamo se sia possibile definire, almeno a questo racconto, e per farlo cerchiamo molto brevemente di inquadrare il significato della parola mito.

La parola "mito" deriva etimologicamente dalla parola greca *mythos* il cui significato originale è quello di parola efficace, discorso, narrazione (Fabbietti e Remotti 1999: 479). Si tratta dunque di un racconto tradizionale le cui origini individuali sono dimenticate e che assume un carattere generale ed esemplare. Il mito conferisce senso all'ordine delle cose e ne ribadisce anche l'ineluttabilità. Eliade (1966/1993: 48) sottolinea come nel mito si esprima una particolare concezione del tempo di tipo ciclico e ripetitivo che si contrappone alla temporalità lineare del pensiero storico scientifico. La concezione del mito come fondazione di una realtà sociale e culturale viene assunta da Malinowski (Kiliani 1990: 241) in chiave funzionalistica,

2 Ho voluto anche nella traduzione in italiano, mantenere le parole di cui mi ha raccontato la storia, anche se in alcuni punti può sembrare non fluida, di seguito la versione originale. "No pudiermo sacar el producto de la mina porque el camino era a pie muy pesado, entonces que hicieron, mejor lo dividimos con nuestros animales, los animales que eran muy animales del campo, raros, salvajes por ejemplo el zorro uadac puede domesticarlo, muy raro será, después un sapo, los reptiles. Entonces los viejitos decían vamos a sembrar rospas en el río para que salga agua para subir agua por el tiempo de la sequía. Entonces los viejitos pensaron una idea: vamos a echar los rospas al río, ellos agua no se la van a llevar nosotros la traemos para que no se vaya a otro sitio. Sinó como ellos recibían en la mina arriba, los dos viejitos cuidaban a los que trabajaban en la mina, pues allí hacían fuego y un día para no hacerlo volver mineral líquido, mejor, dijo, se pararon todo lo que se piedra a una lada: entonces si es plata, plata, si es plomo, plomo... entonces así estaban separando la moneda y a la moneda estaba prohibido sacar: No hacían ningún negocio, entonces... que hacemos, como podemos vestir? Vamos a preparar de la lana, vamos a crear un poco de borrego en la parte alta entonces de allí vamos a preparar el hilo para preparar vestidos...". Entonces tanto el borrego han criado en la parte alta y el sapo entonces de alta entonces de allí vamos a hacer rospas, y el zorro también, vamos hacer la puma, entonces el zorro le ganó a la madre, entonces "dog" dijo también, pensaron: "vamos a hacer vacaca", y el zorro también, "vamos hacer la puma, entonces el zorro le ganó a la madre, entonces "dog" dijo abajo y los chiquitos ya arriba se metieron, porque era difícil para que ellos comieran para ganar el zorro. Entonces el zorro le ganó a la madre, entonces "dog" dijo ce el sapo y cuando dice así significa: "estamos ganando, estamos ganando", ya el zorro seguía subiendo... mientras tanto abajo a una cincuenta metros de la cabecera del sapo, suena de nuevo "cheq", dice el sapo chiquito, entonces el zorro, "ya voy a subirme", subió allí y se cansó ya otro sapo, un sapo más mediano, estaba arriba, y otro más arriba y otro más arriba. Por último el zorro ya no llegó ya, porque el sapo, poniéndose así como escalera, ya le ganó al zorro, "y la culabra dijo: "ya soy largo que una sola vez para desde la planta hasta altura de esa altura, ya paro y no me ganas". Entonces de un paso quedó arriba, "entonces ces ellos ¿que me van a ganar?". Mientras tanto como el zorro iba ganando ya se iba desahucando y se colgó de un lado. Entonces ya el viejito dijo: "el sapo demás está, allá vienen allá vienen, están subiendo están llegando agua para la lluvia, para tomar, van a hacer lavar, ya están llegando ya...". Y el zorro se paró para cuidar los borregos para que otro zorro no coma, entonces el zorro para cuidar llegando, "ya viene, ya viene", decían los viejitos. Y la culabra ha quedado abajo "bueno no necesitamos a la culabra, que se quede allí", la culabra no trae agua, nada mientras tanto el zorro es domesticado y el sapo, sapito, trae agua."

3 "allevaremo un po' di pecore nella parte alta e da lì prepareremo il filo per preparare i vestiti."

esso ha la funzione di legittimare e fondare la realtà attuale, diviene garanzia e spesso motivazione della realtà stessa. I miti, per lo studio dei quali, Lévi-Strauss (1964) 1998: 528) ritiene importante un'analisi di tipo comparativo o meglio un'analisi che collochi ogni singolo elemento in rapporto con il tutto, applicando alla struttura del mito le teorie della linguistica di de Saussure (1916) 1960), possono avere basi storiche o naturalistiche, e in un certo senso offrono all'uomo interpretazioni di determinati eventi, di determinati fenomeni naturali e sociali, garantendo la continuità di strutture sociali e politiche, valori morali che altrimenti perderebbero le "giustificazioni storiche".

IL ROSPO

La figura del rospo ha un'importanza che abbraccia una larga fascia delle Americhe, e un ampio spettro temporale. Dalla Mesoamerica fino alle Ande, dall'epoca preispanica fino ad oggi, esso viene identificato come simbolo di fertilità. Il rospo, animale naturalmente legato all'acqua, si ritiene abbia poteri di fertilizzare la terra e di conseguenza di portare prosperità all'uomo.

Nella cultura andina il rospo, in quechua *harp átu*, è legato agli elementi terrestri, il sottosuolo, luogo di generazione, e con il mondo subacqueo, lagune e fiumi, ma una sua raffigurazione rientra anche nel mondo celeste attraverso la sua rappresentazione in una costellazione. La costellazione del rospo rientra tra quelle definite *yana phuytu*, nubi oscure, localizzate all'interno della Via Lattea, che Urton definisce "androgine o alessuali, anche se situate nel cielo, vengono classificate come pachaterra, un nome che combina i termini quechua e spagnoli per terra" (Urton 1981: 109), dunque costellazioni che riproducono il mondo terrestre, in contrapposizione alle costellazioni luminose che si caratterizzano per essere inanimate, di forme geometriche, queste sono figure di animali e piante. Sono costellazioni visibili durante la stagione delle piogge, tra ottobre e aprile e si trovano tutte nella Via Lattea, il "Fiume Celeste" che porta le acque alla terra muovendosi nel cielo: "come la Via Lattea che gira intorno alla terra, sprofonda nel mare cosmico verso ovest, tocca le acque terrestri, sprofonda, per riemergere ad est" (Urton 1981: 172). Il rospo è particolarmente legato all'acqua e alla terra in quanto animale anfiplo che nella stagione secca si rifugia nella terra scavando e riemerge verso agosto nel periodo delle prime piogge, così come in questo periodo comincia a vedersi nel cielo la sua costellazione; questo suo entrare e riemergere dalla terra coincide con il ciclo delle stagioni e la motivazione per la quale viene chiamato anche *pachawawa*, "figlio della terra" e *pachakuti* "il rivoltarsi della terra". È dunque un animale che marca il passaggio delle stagioni e il fluire del tempo (Bouysson-Cassagne 1988), e nei confronti delle stagioni è ritenuto avere proprietà divinatorie: se, nei mesi di settembre e ottobre, il gracchiare dei rospi è

abbondante, o se in agosto molti rospi si vedono uscire dalla terra, abbondanti saranno le piogge e di conseguenza per i messi. L'influenza spagnola e i secoli di "caccia alle idoliatrie" lo hanno però anche avvicinato all'idea del diavolo cristiano e alle forze maligne del sottosuolo, creando così una sorta di doppia identità e doppia valenza simbolica nell'ideologia andina moderna.

I rospi della nostra storia sembrano corrispondere molto bene alla classica rappresentazione e simbologia del rospo tipicamente andino, essi infatti sono gli animali che portano l'acqua all'uomo affinché egli possa coltivare la terra. I due vecchietti consapevoli della peculiarità dei rospi "chiedono" loro di portare l'acqua dalla zona bassa dove vivono questi animali anfibi, le *quebrada*, la valle, alla parte alta verso il monte, la *puna*, per poter avere acqua per gli animali che vogliono allevare e per la coltivazione dei campi. Sembra che la gara fatta con la volpe sia un elemento tipico delle favole andeotiche europee, di origine greca, inserito in un contesto andino in cui il risaltare il monte dei rospi abbia in realtà lo scopo di "portare" l'acqua all'uomo. Il *sapo* alla fine della storia è infatti avvenuto tra gli animali utili all'uomo per questa sua capacità di far piovere, di chiamare acqua per la sussistenza dell'uomo.

LA VOLPE

I racconti che vedono la volpe, *atoc* in quechua, protagonista o semplice personaggio, formano una parte molto importante della tradizione andina. Essa normalmente ricopre due ruoli in contrapposizione tra loro: è teoricamente la rappresentazione dell'astuzia, ma alla fine spesso è quella che ci rimette; questo particolare mi è stato fatto notare durante la ricerca sul *dofa* Clorinda Ibarra Asencio, che dopo avermi raccontato varie storie dove appariva la volpe, si rese conto di questa contrapposizione, confermandomi che anche per loro esiste questa ambivalenza esplicita. Nei racconti in cui la volpe recupera la sua figura tradizionale di animale astuto è spesso messo in contrapposizione con altri animali, più forti fisicamente, o addirittura con la figura del prete. A questo proposito Taylor so-



stiene che il ciclo della volpe riflette la ingiustizia basica del sistema coloniale e post-coloniale: l'animale forte, che rappresenterebbe lo spagnolo, o la classe dominante perde a causa della sua smisurata ambizione, l'animale debole, l'indigeno, si salva dalle prepotenze grazie alla sua astuzia, una specie di vendetta simbolica dove gli oppressori diventano oggetto di burla (Taylor 2000: 153).

La volpe ha comunque un valore simbolico che risale alla tradizione preispanica; animale venerato e associato al culto di Pachacamac (Albormoz in Taylor 2000), molte sono le sue raffigurazioni nella ceramica, soprattutto della costa (Moche, Paracas, Nazca), sempre è associato all'astuzia e alle capacità guerriere. Ritenuto anche oggi animale *chucuro*, ossia selvaggio e non addomesticabile, pericoloso per i greggi, è per lo più animale della parte alta, della *puna*, delle montagne.

Anche la volpe ha una sua rappresentazione tra le costellazioni, lo stesso gruppo di cui fa parte la costellazione del rospo, le costellazioni oscure della Via Lattea. La costellazione è attraversata dal passaggio del sole in due periodi dell'anno, giugno e dicembre; ovvero il sole sorge nella costellazione della volpe nel periodo del solstizio di dicembre, il periodo in cui le volpi danno alla luce i piccoli, e tramonta nella stessa costellazione nel periodo del solstizio di giugno, durante il periodo riproduttivo delle volpi. Per questo motivo il ciclo vitale delle volpi è direttamente associato con il periodo e i luoghi di interazione del sole con la Via Lattea.

La volpe della nostra storia ha le caratteristiche tipiche di questo animale: è astuta e forte, ma alla fine si fa burlare da animali molto più piccoli e deboli di lei, è un animale della parte alta, selvaggio. Il finale del racconto ci sorprende un po' rispetto alla tradizione delle storie riguardanti la volpe: l'uomo la addomestica ribaltandone il ruolo, da animale selvaggio pericoloso per le greggi, ne diventa addirittura la protettrice, la guardiana contro altri animali che potrebbero cercare di mangiarla: avviene come una sorta di personificazione di questa volpe che non è come tutte le altre, è una volpe speciale che diviene amica dell'uomo e lo aiuta.

ANALISI DEL RACCONTO

Il racconto mette in gioco elementi tipicamente andini che sottolineano la relazione tra l'uomo e il suo ambiente naturale. Oltre a raffermate simbologie e significati preispanici di alcuni animali, la storia mette in atto, nel rapporto tra uomo e animali, la concezione di assoluta e mutua penetrazione tra l'uomo e la natura, ribadendo il fatto che i gruppi umani non sono altro che esseri viventi che si muovono su questa terra senza particolari privilegi o diritti; così l'uomo quando si trova a dover chiedere aiuto agli animali, decide di dividere le proprie ricchezze con esso. Importante, a tal proposito, è notare che non si tratta di animali servili all'uomo e da lui sfruttati per la carne e la lana, ma di animali selvatici che con l'uomo stabiliscono una sorta di patto, uno

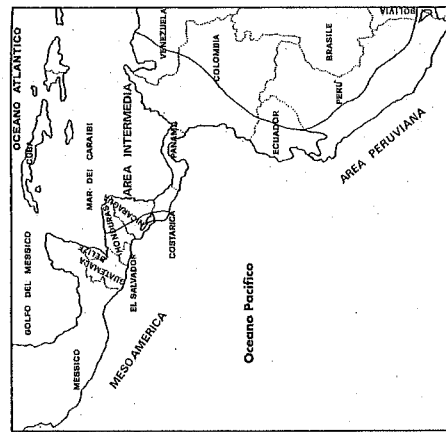
scambio reciproco, infatti l'uomo divide le sue ricchezze con loro ed essi lo ricompensano: i rospi portando l'acqua della parte bassa la *quebrada*, che è il loro habitat, al monte, verso la *puna* la parte alta, affinché l'uomo possa coltivare e vivere, allo stesso modo la volpe diventa inaspettatamente la guardiana delle pecore. In questo scambio simbolico di beni tra l'uomo e gli animali del campo - animali liberi e selvatici - si riflette il modello perfetto di convivenza e di reciprocità tra l'uomo e la natura, descritto non da un punto di vista rituale, in cui l'uomo andino identifica negli elementi naturali alcuni concetti spirituali della sua tradizione, il personifica e li rende detentori della sua memoria e della sua prosperità materiale e immateriale (vedi Bastien 1978; Isbell 1978; Allen 1988; Harris 2000; Bauer e Stanish 2001; Venturoli 2002, 2003), bensì da un punto di vista molto quotidiano e concreto, in cui l'uomo instaura un dialogo ideale con gli animali per risolvere mancanze e problemi fondamentali della sua vita, per la sua sopravvivenza.

L'uomo andino non si considera il proprietario del suo ambiente naturale e delle specie viventi in esso, egli si considera parte di esso, e concepisce il rapporto con la natura attraverso un libero scambio, una reciprocità di beni e un fluire di ricchezze di cui l'uomo può disporre solo nel momento in cui rispetta questo basilare concetto della reciprocità, non solo con l'ambiente naturale, ma anche con gli animali e con altri gruppi umani (Murra [1975] 1980).

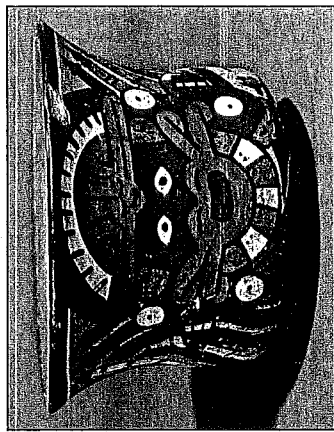
Vi è poi, nel racconto, un importante riferimento alla divisione in piani ecologici che permea tutta la struttura economica-sociale andina, attraverso il ripetuto riferimento alla parte alta e alla parte bassa - in quechua *hawan* e *hurin* - divisione che ritroviamo su larga scala per gli scambi di prodotti agricoli, tra le varie zone dove si coltivano prodotti differenti, allo scopo di diversificare la base della sussistenza (Murra [1975] 1980, 2002). Inoltre gli stessi animali vengono identificati come appartenenti all'una o all'altra zona: il rospo è attribuito alla parte bassa e umida, la volpe alla parte alta e secca e il serpente a entrambe le zone. Evidente è anche la rappresentazione dello sforzo dell'uomo nel produrre ricchezza in queste aree, sia attraverso lo sfruttamento minerario della montagna, sia attraverso i coltivi e la pastorizia, sforzo che solo seguendo il concetto di reciprocità tra gruppi umani e tra uomo e natura può produrre un risultato sufficiente per vivere.

Conclusioni

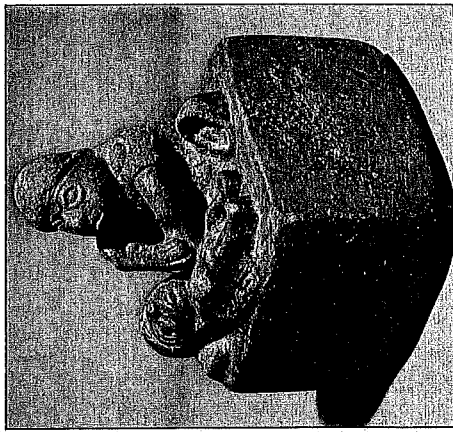
Attraverso una narrazione apparentemente aneddotica si esprimono concetti focali della cultura andina, che sopravvivono nella memoria e nella visione del mondo anche grazie al perpetuarsi di una ricca tradizione orale di cui questo racconto fa parte. Nel racconto sono racchiuse le motivazioni "mitiche" della sacralità e della simbologia del rospo e della volpe, come se in quel giorno essi definissero la loro importanza per la vita dell'uomo attraverso le gesta narrate



America precolombiana.



A. P. 428 B
Cultura nazca, Perù, sec. II d.C. - VI d.C.



A. P. 474
Vaso in terracotta dipinta con scena mitica. Cultura mochica, Perù, sec. II d.C. - VII d.C.

nella storia: il rospo, da sempre venerato come simbolo di fertilità e come animale portatore di acqua e di pioggia, qui viene descritto come colui che materialmente portò l'acqua là dove l'uomo ne aveva bisogno. La volpe, simbolo di astuzia e forza guerriera, naturalmente nemica dell'uomo per il suo razzare le greggi, assume qui la veste di guardiana degli armenti, dando così all'uomo motivo di ammirazione nei suoi confronti.

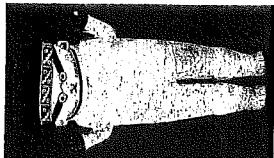
Anche la concezione della reciprocità andina sembra poi trovare nel racconto una spiegazione e una ulteriore definizione, una reciprocità che deve mantenersi su più livelli, quello tra uomini e quello tra uomini e ambiente naturale. Nel corso della trattazione abbiamo notato che il "compito" o lo scopo della narrazione di questo racconto è proprio quello di obare, attraverso fatti raccontati come reali, una spiegazione a credenze e rituali presenti e di precisare l'origine di determinati ordini sociali che si ripeschiano nell'ambiente naturale, attraverso il racconto aneddotico sul serpo, il rospo, il zorro, la volpe, si tramandano concetti focali che ancora permeano la cultura andina: da questo punto di vista si che possiamo definire la storia, mito. **A**

Sofia Venturoli

BIBLIOGRAFIA

- Allen Coonans, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1988.
- Arquedas José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971.
- Bastien Joseph, *Mountain of the Condor*, Waveland Press, Illinois, 1978.
- Bauer Brian, *Spanish Chasqui, Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- Bonyssse - Cassagne Thérèse, *Lluvias y Centizas. Dos Pachacuti en la Historia*, La Paz, Hisbol.
- Eliaze Mircea, *Mito e realtà*, Roma, Edizioni Boria, [1966] 1993.
- Fiebici Ugo e Remotti Francesco, *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1999.
- Harris Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Exogy on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, London, Institute of Latin American Studies, 2000.
- Svali Billie Jean, *To Defend Ourselves. Zoology and Ritual in an Andean Village*, Waveland Press, Inc. Illinois, 1978.
- Kiliani, Mounther, *Antropologia*, Bari, Dedalo, [1992] 1996.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia Strutturale*, Milano, EST, [1964] 1988.
- El mundo andino, IEP Ediciones, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2002.
- Sausse Ferdinand de, *Course in General Linguistic*, London, Owen, [1916] 1960.
- Taylor Gerard, *Camac camay y camasca...*, Lima e Cuzco, IFEA e CBC, 2000.
- Upton Gary, *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Austin, University of Texas Press, 1981.
- Venturoli Sofia, in Laurencich Minelli Laura (coordinatrice), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Modena, Università di Bologna, 2002, 27-33.
- "El paisaje sagrado en el Callejón de Conchucos. El pueblo de Tarapampa", in Domenici Davide, Orsini Carolina, Sofia Venturoli, a cura di, *Il sacro e il Paisaje nell'América Indígena. Acti del Coloquio*, Bologna 1-2 Ottobre, Bologna, Cheb, 2003.

A. P. 506 A
"Cuchimlico", figura femminile in terracotta dipinta. Cultura chankyo



IL MUSEO delle Culture Extraeuropee

Dinz Rialto di Rimini

Maurizio Biorci, dirigente del museo, ci invita a conoscere le collezioni americanistiche

propri delle genti amerindiane di origine asiatica. Seguono le opere teotihuacane, in particolare una maschera in pietra dura a presunta funzione funeraria (A.P. 377). I fori ai lobi delle orecchie indicano l'originaria presenza di orecchini e, con tutta probabilità, materiali preziosi ornamento le cavità oculari. Tali maschere costituiscono una fonte di ispirazione privilegiata per le opere di Henry Moore, uno dei principali scultori primitivisti del XX secolo.

Alla cultura zapoteca di Monte Alban è riferibile una elaborata urna funeraria (A.P. 386) con la raffigurazione di Cocijp, il dio della pioggia.

Alla cultura Veracruz, denominata anche El Tajin dall'omonimo centro cerimoniale, appartengono, invece, varie opere tra cui le *ceras sorridentes* (A.P. 361-362), figure antropomorfe (a forma umana) in terracotta con il tipico volto sorridente, ed un "giogo" in pietra (A.P. 360); questi gioielli sono stati variamente interpretati: o come offerte funerarie o come repliche ingigantite dei cinturoni indossati dai giocatori di palla (A.P. 379).

La cultura maya classica è rappresentata da varie opere; particolare rilievo riveste in un piatto tripode (a tre piedi) (A.P. 392) dipinto in policromia con la raffigurazione centrale del dio della morte Yum Cimil, o del suo sacerdote, che viene solitamente rappresentato nell'iconografia maya in associazione con un rapace, uccello Muan, o un gufo. Anche questo piatto, come tante altre terrecotte precolombiane, ha i supporti cavi "a sonaglio", con all'interno delle palline fittili o sassolini, inseriti prima della cottura, che facevano "suonare" il piatto mediante il suo scuotimento; tale suono conferiva una funzione rituale a questi piatti.

Seguono opere varie messicane della cultura tolteca, mixteca, tarasca, maya-tolteca ed azteca; di particolare pregio risulta un vaso tripode della Cultura Mixteca (A.P. 388) con una decorazione geometrica in cui è presente il motivo della "greca scalonata" (Xicalcocolulhuqui): il motivo della greca scalonata simboleggia, con tutta pro-

Il Museo delle Culture Extraeuropee Diniz Rialto di Rimini possiede una pregevole raccolta di materiali amerindiani costituita da opere archeologiche precolombiane, da opere inuit, da opere degli indiani delle praterie e formano un nucleo di circa 780 opere di cui 920 circa erano esposte nel Museo nell'ultima sede di Castel Sirmione e 560 circa erano collocate nel magazzino.

Il nucleo principale è costituito dai materiali archeologici precolombiani (esposti a Castel Sirmione fino al 2000 ed ora in attesa di trasferimento nella nuova sede di Villa Alveredo di Covignano di Rimini) relativi alle principali culture: Mesoamerica, Area Intermedia e Area Peruviana. La Mesoamerica è documentata da varie opere del Messico, Nicaragua e Costa Rica. Seguendo l'ordine cronologico, il Messico è rappresentato nel museo riminese da opere della cultura olmeca, teotihuacana, zapoteca, Veracruz centrale o el tajin, dell'Occidente messicano, maya, tolteca, mixteca, huasteca, tarasca, maya-tolteca, azteca seguite dalla cultura del Gran Nicoya del Nicaragua e Costa Rica, che coprono un ampio arco cronologico dal 1500 al 900 a.C., con la cultura olmeca, alla conquista spagnola nel 1521 fino verso il 1550.

Appartiene alla cultura olmeca un'interessante statuetta fittile (d'argilla) omeocoidale (A.P. 359) dell'Area Mezzala (Guerrero, Messico) con i tratti somatici mongoloidei

La saggezza dei popoli nativi



I messaggi dello scienziato e dello sciamano sono complementari

non esercita dominio su di essa. Lo "spirito" non è concentrato in un unico essere supremo, ma è disseminato nel cosmo. La saggezza dei nativi conferisce agli esseri umani un'enorme responsabilità nel sostenere relazioni armoniche con il mondo naturale, e non consente di seguire capricci economici e personali. Non deve essere una scelta mantenere l'equilibrio del mondo naturale, ma un dovere spirituale che l'uomo deve attuare quotidianamente. Le conseguenze derivanti dalla violazione del mondo naturale da parte dell'uomo sono immediate e non scientificamente vaghe. Secondo la mentalità dei nativi, il mondo naturale è vivo ed animato da un'unica forza, che non riduce progressivamente l'universo in tanti piccoli pezzi; inoltre, concepisce il tempo circolarmente, attraverso cicli naturali, e non come una linea retta di progressi umani. Tale visione rivela un profondo senso di empatia e di parentela con le altre forme di vita, anziché un senso di separazione da esse o di superiorità su di esse.

La diversità fondamentale tra le prospettive ecologiche dei nativi e quelle occidentali sta quindi nella sacralità delle specie e dei processi naturali, che secondo la scienza hanno un valore puramente secolare. Tuttavia lo scienziato e lo sciamano pare debbano trasmettere lo stesso messaggio: essi ribadiscono l'interconnessione degli esseri viventi e ci mettono in guardia sullo stato alterato dei sistemi naturali. È quindi necessario un arricchimento reciproco tra il pensiero scientifico e quello indigeno.

LA PARENTELA DEGLI ESSERI VIVENTI

Il riconoscimento della parentela di tutti gli esseri viventi non appartiene solo ai popoli nativi, ma anche alle società occidentali, secondo cui ogni specie vivente rappresenta una singola estremità di uno dei rami dell'albero evolutivo. Il tronco dell'albero corrisponde all'antica unione ancestrale di tutti gli esseri viventi; le radici sono un riflesso dei misteri che permeano il pianeta.

Un esempio del punto di vista dei nativi ci è offerto da un popolo della Malesia, i **Chewong**. Nel loro mondo tutte le specie animali sono degne di un profondo rispetto um-

La conoscenza attraverso la scienza non è sufficiente a spiegare e comprendere la complessità della vita e della terra. Suzuki e Knudtson (1992), in occasione di una conferenza internazionale sull'ambiente e lo sviluppo economico tenutasi a Mosca, hanno affermato: "Sappiamo che ciò che si considera sacro è più probabile che sia trattato con attenzione e rispetto. Il nostro pianeta dovrebbe essere considerato tale. Gli sforzi per la salvaguardia e la cura dell'ambiente necessitano di essere permeati da una visione del sacro." Secondo loro, infatti, soltanto la saggezza dei popoli nativi, la loro identificazione con l'ambiente in cui vivono, il senso di appartenenza alla terra in quanto sacra ed il loro legame parentale con tutti gli altri esseri viventi possono salvare la terra da un possibile e più che mai vicino disastro ecologico.

VISIONI DEL MONDO NATURALE

Esistono due modi spesso complementari di conoscere il mondo naturale: uno è quello dello sciamano, l'anziano guaritore ereditario depositario della saggezza indigena, l'altro è il mondo dello scienziato, rappresentato dagli aderenti della scienza.

La conoscenza dell'universo da parte dei nativi avviene attraverso la percezione e l'immaginazione, quella scientifica, attraverso la ragione. Le immagini sciamaniche del mondo naturale sono multisensoriali, sacre, illimitate nello scopo: esse abbracciano l'intero cosmo. Al contrario, l'osservazione scientifica della natura non deriva da un'esperienza diretta ed attiva di essa, ma dal considerarla un oggetto da studiare dall'esterno.

La mente del nativo nutre un gran rispetto verso la natura e

CULTURA

La saggezza dei popoli nativi.....1

MITI E LEGGENDE

Come la mosca salvò il fiume.....7
Il sapo e l'acqua della montagna.....44
Brina d'Estate.....17

POESIA

Il mio pensiero.....17
Il creatore.....12

MUSEI

Il Museo delle Culture Extracuropee
Dinz Rialto di Rimini.....12

LIBRI

Le donne innu.....16
del Labrador si raccontano
I custodi della biodiversità.....33
A scuola in un villaggio kwakiutl.....45

FILM

Nokomis. Voci di anziane anishinabe.....19

TESTIMONIANZE

Il tempo del sogno.....20

ATTUALITÀ

Biodiversità e diritti
delle popolazioni indigene.....25
Accordo globale sulla biodiversità.....32
L'estrema difesa di Sarayacu
e il diritto all'autodeterminazione.....35
Il primo forum sociale
dei popoli indigeni americani.....38
Internet può aiutare la tribù
chiusa nel canyon.....39

EDUCAZIONE

Come deve essere educato
.....un bambino indiano
Story telling.....46
di razzismo contemporaneo.....40

MEDICINA

Sindrome reale o controllo sociale?.....52

INDIANI IN ITALIA

Gli Indiani di Palazzo Carignano.....56

STORIA

Il "buon reggimento".....63



Dolores J. Fritzi.
Foto Nella Clerici.

Storia