

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**IL CERCHIO DELLA VITA: UOMINI E ANIMALI NELL'UNIVERSO SIMBOLICO DEGLI INDIANI DELLE
PIANURE**

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/16106> since 2018-11-24T20:23:49Z

Publisher:

IL SEGNALIBRO

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Popoli e culture delle Americhe

collana diretta da Alberto Guaraldo

8

ENRICO COMBA

IL CERCHIO DELLA VITA

**UOMINI E ANIMALI NELL'UNIVERSO
SIMBOLICO DEGLI
INDIANI DELLE PIANURE**

2005 - II edizione

© Il Segnalibro Editore

Via G. Verdi, 39/b
10124 Torino
Tel. e Fax 011.88.25.70
www.facoltaumanistiche.it
e-mail: libgenesi@tiscali.it

Tutti i diritti riservati.

Nessuna parte del presente volume può essere riprodotta con qualsiasi mezzo (fotocopia compresa) senza il consenso scritto dell'Editore.

In copertina:

Particolare da: "Sacred Black Wolf", dipinto di Dorothy Strait (1986).

Finito di stampare nel mese di Dicembre 2005
nella Stampatre di Torino
Via Bologna, 220

Impaginazione: CDR - Via Sant'Ottavio, 37/c - Torino

*A Benedetta,
a mia madre
e alla memoria di mio padre.*

INDICE

	<i>pag.</i>
<i>Presentazione</i> di Alberto Guaraldo	7
<i>Ringraziamenti</i>	11
1. LA FORESTA BOREALE. ECOSISTEMA, STORIA, CULTURE	13
1.1 Nord America	14
1.2 Eurasia	46
2. ORSI, SOMIGLIANZE, DIFFERENZE	61
2.1 Il <i>Trickster</i> -filosofo	65
2.2 Totemismo trascendentale	71
2.3 Orsi: primo approccio	86
3. FANCIULLI RAPITI	95
3.1 Variazioni dello Yukon	97
3.2 Variazioni dello Scudo canadese	104
3.3 Variazioni del Nord Est	114
3.4 Variazioni siberiane	118
3.5 Variazioni lapponi, scandinave ...	124
4. L'OSPITE SELVAGGIO: UNA MAPPA RITUALE	129
4.1 Il ciclo rituale dell'orso	133
4.1.1 Annunciazione dell'ospite	135
4.1.2 Scomposizione: corpo fisico/corpo sociale	139
4.1.3 Ricomposizione/rigenerazione	147

	<i>pag.</i>
4.2 Capanne di passaggio	153
4.2.1 La capanna sudatoria	154
4.2.2 La tenda tremante	159
4.2.3 La Midewiwin	166
4.3 Gli immortali e i sempreverdi	185
4.3.1 Diffusione del culto dell'orso in Siberia	185
4.3.2 Feste dell'orso (Yenisey e Siberia centrale)	191
4.3.3 Elementi comparativi	196
5. COSTELLAZIONI	199
5.1 Inseguendo l'Orsa Maggiore	202
5.2 Il tramonto delle Pleiadi	205
5.3 Il regolatore del diluvio	213
6. DONNE ORSE	217
6.1 Le inselvatichite	220
6.2 Le partorienti	236
6.3 Le aspiranti-orse	239
7. ORSI MEDICINA	247
7.1 Orsi sciamani, sciamani orsi	250
7.2 Fuoco e sole	266
7.3 Sole ingannatore (<i>Bearwalker</i>)	273
EPILOGO: VISIONE E METAMORFOSI	283
<i>Bibliografia</i>	295
<i>Indice analitico</i>	311

INTRODUZIONE

Il presente lavoro costituisce un momento di sintesi e di riflessione su un lavoro di ricerca che si protrae ormai da alcuni anni e che si è posto come oggetto di indagine le rappresentazioni culturali del mondo animale e del mondo umano nel pensiero amerindiano. Iniziato con intenti molto limitati, relativi alle culture indigene della Costa Nord-occidentale del Pacifico, e rivolto essenzialmente a mettere in luce il particolare ruolo svolto dalle rappresentazioni cerimoniali del lupo e del cannibale nel contesto delle celebrazioni invernali di queste popolazioni, la ricerca di queste connessioni simboliche ha ben presto preso una strada molto più ampia e diversificata. Da un lato, lo studio delle cerimonie del Nord-Ovest ha condotto a un confronto complesso e problematico, per certi versi forse azzardato, con le culture del mondo antico indo-europeo, dando origine al volume *Cannibali e uomini-lupo*, pubblicato in questa stessa collana. Dall'altro, l'analisi della documentazione etnografica, etnostorica e linguistica relativa ai popoli delle Pianure rivelava ben presto una serie di elementi comuni e ricorrenti, che ampliavano e rendevano più intricato e complesso il sistema simbolico messo in luce nell'area costiera della British Columbia.

Iniziava così un lungo itinerario, le cui tappe sono segnate dalla pubblicazione di alcuni articoli, da alcune conferenze, da riflessioni e abbozzi di lavoro che qui vengono ripresi, in varia misura rivisti e ampliati, e collocati in una nuova prospettiva d'insieme. Essendo lavori scritti e pubblicati in epoche diverse e con intenti differenti, i capitoli di questo volume possono presentare alcune incongruenze; a volte certi temi vengono ripresi in momenti diversi, si posso-

no riscontrare alcune ripetizioni e la ripresa di argomenti analoghi in più occasioni. D'altra parte, si è cercato di rendere il meno avvertibile possibile la presenza di questi inconvenienti, ricucendo, ove era possibile, i collegamenti che permettono di seguire, da un capitolo all'altro, lo svolgimento di un discorso comune. Il filo conduttore che unisce i diversi scritti che sono confluiti in questo volume consiste essenzialmente nel tentativo di individuare alcuni aspetti del sistema di rappresentazioni attraverso il quale, nelle culture native americane delle Pianure, si articola e definisce la peculiarità specifica dell'umanità rispetto all'animalità. Inevitabilmente, parlare degli animali, della percezione, del simbolismo, del significato delle immagini culturali dell'animale, implica il concentrare l'attenzione sull'uomo, su quelle caratteristiche e qualità che ne fanno qualcosa di specifico e di distinto dalle altre forme di vita animale. Tuttavia, proprio questa distinzione risulta tutt'altro che scontata e auto-evidente: in realtà, ciascuna cultura elabora una sua propria immagine di umanità, traccia il confine che separa l'uomo dall'animale in modo diverso, con modalità particolari e con implicazioni a volte imprevedibili.

Una prima serie di temi che si presentano immediatamente all'attenzione riguarda la relazione tra alcune specie animali e determinati aspetti della vita umana (funzione guerriera, femminilità, ruolo dello sciamano); tale relazione mette in luce una serie di connessioni simboliche e metaforiche in cui mondo umano e mondo animale vengono giustapposti e, in qualche misura, assimilati. Anche in questo caso, il simbolo animale sembra essere soprattutto una sorta di specchio che rimanda un'immagine parziale e definita di alcuni aspetti dell'esistenza umana: il lupo corrisponde alle particolari caratteristiche dell'attività guerriera, il bisonne riflette le qualità femminili e di fecondità, l'orso rappresenta l'animale sciamanico per eccellenza. Tuttavia, queste immagini non sono soltanto delle rappresentazioni analogiche delle caratteristiche umane o delle componenti della società indigena. L'uso del simbolismo in contesti cerimoniali e rituali, la pratica della ricerca della visione, i racconti mitologici, offrono una quantità di materiale che, a un'indagine accurata, rivela una permeabilità insospettata

fra le categorie concettuali, la fluidità e provvisorietà delle barriere che separano la sfera umana da quella animale. Ben lungi dall'essere dominî completamente distinti e autonomi, umanità e animalità sembrano piuttosto rappresentare due modalità di manifestazione di uno stesso principio vitale. L'uomo non soltanto è "simile" in determinate circostanze o per certe funzioni a una qualche specie animale, quanto piuttosto egli è in una certa misura *uomo e animale insieme*. Determinate attività o situazioni richiedono che l'uomo disponga di particolari qualità, di doti e caratteristiche che solo certi animali possiedono in misura adeguata. Per impossessarsi di queste qualità, per ottenere un *potere* aggiuntivo, egli deve assimilarsi all'essere che detiene quel particolare aspetto, deve essere in grado di *trasformarsi* in animale. La nozione di *metamorfosi* gioca un ruolo costante e determinante nel pensiero amerindiano, non soltanto nei miti, ma anche nelle più diverse occasioni della vita quotidiana: a caccia, in guerra, nel manifestarsi della femminilità o nella cura delle malattie.

Mentre sulla costa nord-occidentale la metamorfosi viene effettuata soprattutto attraverso l'uso delle maschere rituali, che nella maggioranza dei casi rappresentano fattezze animali, nella regione delle Pianure questa viene operata in ambito rituale attraverso costumi, ornamenti, pitture, che determinano l'acquisizione, da parte di colui che indossa questi oggetti o questi colori, degli attributi e delle qualità proprie dell'animale. L'uso cerimoniale di oggetti connessi con il mondo animale (dal casco di penne d'aquila alla pelle d'orso), così frequente nel mondo degli Indiani delle Pianure, rimanda quindi a una profonda dialettica per mezzo della quale gli uomini, non solo in questa regione del mondo ma ovunque, affermano la propria umanità e nel contempo mostrano come questa non possa realizzarsi se non stabilendo una serie di relazioni simboliche con alcune specie animali.

La relazione simbolica tra uomo e animale, tra società e natura, ha ormai una lunga storia alle spalle negli studi antropologici, essendo stata formulata fin dalla fase formativa della disciplina con il concetto di "totemismo". Il periodo a cavallo tra gli ultimi anni del XIX secolo e i primi decenni del secolo che si sta ora conclu-

dendo furono letteralmente ossessionati dalla problematica del totemismo e del simbolismo animale nello sviluppo evolutivo delle istituzioni sociali e culturali. Questo periodo di grande espansione di interesse si concluse con la pubblicazione, nel 1962, de *Le totémisme aujourd'hui* di Lévi- Strauss, un breve volumetto che liquidava impietosamente tutta la tematica “totemistica” come frutto di un gigantesco malinteso, come costruzione arbitraria e “illusione” scientifica, prodotte dall’applicazione di categorie di indagine inadeguate e dal desiderio degli antropologi di ritrovare un modello di istituzione “primitiva” in realtà inesistente. L’esito principale di questo lavoro, tuttavia, fu quello di rendere per molti anni poco praticabile da parte degli antropologi qualsiasi tematica che sembrasse voler riesumare il cadavere dell’ormai defunto “totemismo”, anche se Lévi-Strauss invitava, in una delle sue frasi più famose e citate, a vedere negli animali non tanto categorie di cose “buone da mangiare” quanto piuttosto cose “buone da pensare”.

Il riaffiorare dell’interesse per il simbolismo animale e per le metafore tratte dal mondo delle specie naturali si avverte solo negli anni ottanta, con la pubblicazione di alcuni volumi che esplicitamente si ricollegano ai temi che erano stati, almeno in parte, sollevati dai teorici del totemismo e che richiedono di essere ripensati, riformulati, riesaminati con nuovi strumenti di analisi (Urton 1985; Ingold 1988; Willis 1990).

I saggi contenuti in questo volume si riferiscono a lavori e ricerche che si sono svolti a partire dai primi anni ottanta e hanno condotto l’Autore a interrogarsi su alcuni problemi relativi al significato di costruzioni simboliche e cosmologiche che emergono con particolare evidenza dall’analisi delle culture native delle Grandi Pianure. Pur avvalendosi della visita a numerose riserve della regione, nel South Dakota, nel Montana e nel Wyoming, e ai tanti splendidi piccoli musei che raccolgono una quantità di oggetti, di costumi, di opere d’arte dei popoli nativi, questo lavoro è basato soprattutto sullo studio di materiale etnografico, linguistico, storico, relativo al periodo compreso tra i primi decenni dell’Ottocento e la fine del secolo, quando i popoli delle Pianure vivevano come nomadi o semi-nomadi, spostandosi liberamente su un vasto terri-

torio che consideravano come proprio. Questa focalizzazione discende dalla convinzione che per comprendere adeguatamente molti significativi aspetti delle culture native contemporanee sia necessario indagarne le origini storiche, il modo in cui le culture native si sono formate durante un lungo passato, di cui è possibile, almeno in certa misura, cercare di tracciare i contorni. Inoltre, questa prospettiva rende necessario adottare un punto di vista più ampio di quello tradizionalmente applicato nelle monografie etnologiche, dove l'oggetto privilegiato di studio è una specifica e circoscritta comunità. Il lavoro che si presenta qui alle stampe è invece il tentativo di tracciare una serie di connessioni comparative che attraversano tutta l'area delle Pianure, ponendo a confronto spesso popolazioni di lingua e origine profondamente diverse, ma che si presentano come protagonisti di una comune vicenda storica sviluppatasi lungo il corso dei secoli. Anche da una semplice osservazione superficiale sui costumi e le tradizioni dei popoli nativi della regione non può non desumersi immediatamente l'esigenza di tenere in considerazione i molteplici legami che uniscono fra di loro i diversi gruppi culturali, le inevitabili connessioni che richiamano, in una cultura, tradizioni e costumi analoghi presenti in culture anche molto lontane e appartenenti a famiglie linguistiche completamente diverse. Queste connessioni non sono dovute al caso o al capriccio di un indagatore troppo entusiasta, ma sono il prodotto di una storia secolare di contatti, scambi, conflitti, alleanze, segmentazioni e riagggregazioni, non sempre facilmente decifrabili, che hanno prodotto quelle che oggi chiamiamo le culture indigene delle Pianure.

Richiamando un'immagine di M.T.Escher, intitolata "Tre mondi", è un po' come se avessimo la possibilità di osservare solamente la superficie di uno specchio d'acqua, sulla quale galleggiano una quantità di foglie cadute. Attraverso un gioco di riflessi e di trasparenze possiamo però cercare di andare al di là, di scorgere i tronchi e i rami degli alberi che sorgono in alto e le nuvole del cielo, che si riflettono sull'acqua, oppure le profondità dello stagno e degli esseri che vi abitano, i quali si intravedono appena delinearsi sotto la superficie traslucida. Anche la ricerca che si è intrapresa

FONTI

Il cap. 1 inedito, è stato scritto appositamente per questo volume. Il tema è stato in parte oggetto del corso di Etnologia tenuto presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Torino nell'anno accademico 1997-98.

Il cap. 2 è stato pubblicato con il titolo "Organizzazione sociale e pensiero simbolico tra gli Indiani Sioux delle Pianure", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXVI, n. 3 (luglio-settembre 1985), pp. 401-430. Viene riprodotto qui, in forma leggermente modificata, per gentile concessione della Società Editrice Il Mulino S.p.A.

Il cap. 3 è stato pubblicato col titolo "La maschera animale: caccia, mito e sciamanismo tra gli Indiani d'America", in *Sguardi sulle Americhe: per un'educazione interculturale*, a cura di Laura Operti. Torino: Bollati Boringhieri, 1995: pp. 65-81. Viene riprodotto su gentile concessione della curatrice del volume, dr. Laura Operti.

Il cap. 4 è stato pubblicato originariamente con il titolo "Inside a Circle: the Structure of the Cosmos among the Plains Indians", in *Temenos*, vol.23 (1987), pp. 9-34. Viene qui riprodotto in traduzione italiana, con alcune aggiunte e modificazioni, per gentile concessione della redazione della rivista. Il paragrafo 7 riprende una parte del testo dell'articolo "Cosmologie delle Pianure: l'immagine del mondo tra gli Indiani del Nord America", *Terra Ameriga*, n. 44-45, pp. 87-94, riprodotto per concessione del direttore della rivista, prof. Ernesto Lunardi.

Il cap. 5 è stato pubblicato originariamente con il titolo: “Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies”, *European Review of Native American Studies*, vol. 5, n. 2, pp. 41-48. Viene qui riprodotto in lingua italiana, con alcune minori modificazioni, per gentile concessione del direttore della rivista, prof. Christian F. Feest.

Il cap. 6 riproduce il testo di una conferenza dal titolo “Simbolismo animale e struttura sociale tra gli Indiani d’America”, tenuta presso l’Università di Chieti in una serie di incontri su “Visioni del mondo e immagini dell’animale”, curata dal prof. Giulio Lucchetta. La prevista pubblicazione degli atti di questi incontri non risulta essere mai stata realizzata.

Il cap. 7 riproduce un testo compilato per la pubblicazione sul periodico *Terra Ameriga*, che è stato poi ritirato per il prolungato ritardo nell’uscita del fascicolo. Viene qui pubblicato per la prima volta, con aggiunte e modificazioni.

Il cap. 8, inedito, è stato scritto appositamente per il presente volume.

CAP. 1: SIMBOLISMO, RAZIONALITÀ E IL FANTASMA DI LEVY-BRUHL

Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.
B. Pascal, *Pensées*.

wenn man gar nicht gegen die Vernunft sündigt, kommt man überhaupt zu nichts.
A. Einstein, *Lettera a Solovine 28 maggio 1952*.

1. *Forme culturali e stili di pensiero*

Durante uno dei frequenti colloqui tra funzionari militari americani e capi guerrieri delle numerose bande nomadi delle Pianure, che si svolse nel novembre del 1866 presso la grande ansa del fiume Arkansas, nello stato del Kansas, avvenne un episodio singolare. Di fronte ai commissari del governo, gli Indiani posarono sul terreno due pezzi di carta circolari, uno bianco e l'altro azzurro; un vecchio sciamano, Otank ("Uccello Bianco"), pronunciò alcune preghiere e poi un breve discorso in lingua kiowa, che venne ripetuto da Lone Wolf, un capo guerriero, in lingua comanche affinché fosse tradotto dall'interprete. Indicando il pezzo di carta bianco l'Indiano disse:

"Quel pezzo di carta rappresenta la terra. Vi è una grande acqua tutto intorno alla terra. La carta circolare di colore azzurro è il cielo. Il sole gira intorno alla terra; il sole è nostro padre. Tutti gli uomini rossi di questo paese, tutti i bisonti, sono suoi"

e dicendo questo Lone Wolf indicò il vecchio sciamano, di cui riportava le parole.

"Il nostro Padre, il sole, ci disse che l'uomo bianco li avrebbe uccisi tutti. Non vi è posto per nasconderci, perchè l'acqua è tutt'intorno alla

terra.

Quando verrà il mio momento di morire voglio morire senza aspettare di essere ucciso da un uomo bianco. Voglio che tu scriva al Grande Capo e gli dica che io conosco il mio Grande Padre, il sole; che il mio Grande Padre, il sole, mi ha mandato un messaggio; che io sono andato nella prateria, misero e piangente, e il mio Grande Padre, il sole, mi ha mandato un messaggio che posso leggere.

Molto tempo fa, quando ero piccolo, cominciai a studiare la medicina e quando facciamo un trattato con l'uomo bianco io posso vedere e sapere se è un buon trattato oppure no.

Io sono l'uomo che produce la pioggia. Io parlo con il Grande Padre. Se ho qualche difficoltà con qualcuno e voglio farlo perire dalla sete, io fermo la pioggia; e se voglio che stia bene, io produco la pioggia in modo che il granoturco possa crescere.

Il mio Grande Padre, il sole, mi ha detto che il fuoco e l'acqua sono uguali, e che non possiamo vivere senza l'uno o l'altra" (Vanderwerth 1971: 121-122).

Non è difficile immaginare l'effetto di disorientamento e di incredulità che un tale discorso deve aver prodotto sugli ufficiali e i funzionari presenti: un vecchio che pretendeva di parlare con il sole e di comandare alla pioggia poteva meritare seriamente l'attenzione di rudi e pragmatici commissari dell'esercito? Possiamo anche facilmente prevedere quanto il discorso originale sia stato deformato e modificato passando attraverso le varie traduzioni, da una lingua a un'altra, per il tramite di interpreti sulla cui competenza non sappiamo nulla di preciso. Difficoltà di questo genere erano comuni durante gli innumerevoli incontri tra le autorità civili e militari statunitensi e i rappresentanti delle popolazioni indigene che ebbero luogo nell'epoca delle guerre indiane. In molti casi le incomprensioni, la diffidenza, gli equivoci che portarono spesso a esiti drammatici nelle relazioni tra uomini appartenenti a culture diverse, furono dovuti in gran parte alla difficoltà di comunicazione fra sistemi di pensiero profondamente differenti. Ma da che cosa era determinata esattamente tale differenza di stili di pensiero? Se oggi non siamo più disposti ad accettare l'idea che popoli come i nativi americani fossero "primitivi", "ingenui", "infantili", incapaci di

applicare una forma di pensiero logica e conseguente, come dobbiamo interpretare un discorso come quello di Otank?

Questo genere di questioni richiede un ripensamento su alcune nozioni di fondo che tendiamo a considerare come scontate e auto-evidenti: l'esistenza di un criterio universale di razionalità, in base al quale valutare qualsiasi affermazione o proposizione pronunciata da un essere umano, e, al tempo stesso, il grado di variabilità delle forme di comunicazione interpersonale in specifici contesti culturali, il modo in cui un sistema di valori e di quadri concettuali acquisito socialmente determina e influenza lo stile di pensiero e le produzioni intellettive di ogni individuo, in quanto membro di un determinato gruppo sociale. Problemi che sembrano ormai risolti da tempo, che rimandano a epoche anteriori della storia della riflessione antropologica: ma l'antropologia è riuscita a fornire realmente una risposta convincente a queste domande? Siamo in grado di poter affermare qualcosa di definito e ampiamente condiviso riguardo al rispettivo ruolo da attribuire al pensiero razionale, all'universalità del pensiero umano e al relativismo delle forme culturali? In realtà forse nessun altro settore del pensiero antropologico ha prodotto una quantità tale di opinioni contrastanti, di conclusioni contraddittorie, di affermazioni inverificabili e di elaborazioni inconcludenti. Probabilmente, l'unico argomento sul quale la maggior parte degli autori si trova concorde è la necessità di esorcizzare un fantasma, di prendere risolutamente le distanze da una possibile presenza inquietante e indesiderata: la teoria della "mentalità primitiva" di Lévy-Bruhl. Eppure, questo fantasma temuto e vituperato, continua ad agitare il sonno di numerosi pensatori, si aggira silenziosamente intorno alle formulazioni più impensabili e manifesta la propria presenza minacciosa in una quantità di modi diversi, facendo a volte risuonare da lontano una sinistra, conturbante risata.

2. Popoli esotici e mentalità primitiva

Per l'antropologia evolucionistica del secolo scorso, il problema

della razionalità era di relativamente facile soluzione: da un lato si postulava il principio dell'unità psichica dell'umanità, secondo il quale esiste una sostanziale uniformità nelle caratteristiche del pensiero umano che si fonda su basi naturali e che permette poi il diverso manifestarsi delle elaborazioni culturali; dall'altro si riconosceva nelle popolazioni "primitive" dei continenti extra-europei il retaggio di fasi anteriori nell'evoluzione dell'umanità. Non stupiva quindi riscontrare in questi popoli una quantità di costumi e credenze "irrazionali", in quanto basati sull'ignoranza, la superstizione e la miseria delle condizioni materiali di esistenza, che si accompagnavano allo scarso sviluppo delle facoltà intellettuali. Tra questi autori, E.B. Tylor era tuttavia disposto a concedere anche ai più remoti popoli primitivi la facoltà di creazioni razionali, quali erano determinate dall'osservazione di fenomeni come i sogni, le allucinazioni e gli stati di alterazione della coscienza: da qui sarebbe stata foggjata la nozione di anima, dalla quale vennero successivamente create quelle di spirito e di divinità. Tylor attribuiva quindi anche agli uomini che vivevano negli stadi più inferiori di cultura la capacità di riflessione sui fenomeni naturali, la qualità di "uomini che pensano" (*thinking men*), i quali sono naturalmente portati a porsi domande intellettuali, in quanto "antichi filosofi selvaggi". La concezione dell'anima nasce dalla riflessione sui dati dei sensi, interpretati da una "filosofia razionale primitiva del tutto coerente" (Lessa-Vogt 1965: 13). Il metodo di studio adottato da Tylor, come da molti altri evoluzionisti, è quello di un'introspezione intellettualistica, basata sull'applicazione di uno schema razionale, del tipo "se io fossi un primitivo...". Attraverso un tale sforzo intellettuale, Tylor è convinto di poter mostrare come la riflessione che ha dato vita alle credenze primitive non sia affatto irrazionale o assurda, bensì basata sui dati dei sensi, su fatti oggettivi, affrontati con razionalità dalla "logica del selvaggio" (ibid.: 19-20). I sistemi teologici dei popoli primitivi non sono basati sull'elemento emozionale, sul senso del timore o del mistero, bensì sono "concepiti dalla ragione umana" (ibid.: 12).

Anche per J.G. Frazer la magia costituiva una sorta di scienza primitiva, basata su alcuni semplici fenomeni della natura: essa

tuttavia era rivolta soprattutto all'aspetto pratico e non richiedeva un particolare sforzo intellettuale. I meccanismi mentali posti in opera nella magia sono per Frazer di natura semplice ed elementare, quali le leggi di simpatia o similarità e di contatto: nulla di strano che possano comparire nelle menti di rozzi selvaggi, come pure, nella nostra stessa società, tra genti ignoranti e di scarsa intelligenza (ibid. 301 sgg.).

Il mutamento più significativo, che avrà ripercussioni enormi sul futuro sviluppo del pensiero antropologico, è costituito dai lavori di E. Durkheim e della scuola sociologica francese, basati sul concetto di *coscienza collettiva* e di *rappresentazioni collettive*. La coscienza collettiva, nella definizione di Durkheim, corrisponde semplicemente all'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una società: essa tuttavia costituisce un sistema determinato che possiede una sua vita propria, si distingue dalle coscienze individuali e si sviluppa ed evolve secondo sue leggi proprie (Aron 1967: 322). Tale coscienza collettiva presenta una maggiore o minore estensione e forza a seconda delle diverse società. In quelle società che sono dominate da quella che Durkheim definisce *solidarietà meccanica*, e che identifica sostanzialmente con le società primitive studiate dagli etnologi, la maggior parte della vita mentale è dominata da imperativi e da divieti sociali che si esprimono nelle rappresentazioni collettive. In quelle società più complesse e moderne, in cui compare una certa differenziazione tra gli individui, vi è una maggiore libertà di credere e comportarsi secondo le proprie preferenze individuali e di esercitare una maggiore capacità di critica sulle rappresentazioni ereditate dalla società (Aron 1967: 323). Questa prospettiva conduce Durkheim e i suoi collaboratori a sviluppare una vera e propria analisi sociologica dei sistemi di pensiero e di conoscenza, che si realizza nello studio sui sistemi primitivi di classificazione (Durkheim-Mauss 1903) e nella grande opera sulle forme elementari della vita religiosa (Durkheim 1912).

In questi lavori, il processo mentale del classificare, che sta alla base di ogni formulazione del pensiero umano, non è visto come un atto spontaneo e universale della mente, ma come un processo

che ha una storia e uno sviluppo e dipende da cause di ordine sociale: le prime categorie logiche sono state categorie sociali (Durkheim-Mauss 1903 in Durkheim 1969: 456; tr.it.: 73). Le forme primitive di classificazione sono legate alle immagini dell'universo, sono connesse alle rappresentazioni totemiche e religiose e riflettono l'immagine che le società danno di se stesse, della propria divisione in sezioni, clan, gruppi locali o parentali. La stessa nozione di classe e quella di gerarchia logica derivano e riflettono l'organizzazione in gruppi della società.

“L'idée de genre est un instrument de la pensée qui a été manifestement construit par les hommes. Mais pour le construire, il nous a, tout au moins, fallu un modèle [...] Or, on ne voit pas où nous aurions pu trouver ce modèle indispensable, sinon dans le spectacle de la vie collective. Un genre, en effet, c'est un groupement idéal, mais nettement défini, de choses entre lesquelles il existe des liens internes, analogues à des liens de parenté. Or les seuls groupements de cette sorte, que nous fasse connaître l'expérience, sont ceux que forment les hommes en s'associant. [...] Suivant toute vraisemblance, nous n'aurions donc jamais pensé à réunir les êtres de l'univers en groupes homogènes, appelés genres, si nous n'avions eu sous les yeux l'exemple des sociétés humaines, si même nous n'avions commencé par faire des choses elles-mêmes des membres de la société des hommes, si bien que groupements humains et groupements logiques ont d'abord été confondus” (Durkheim 1912: 209-210) ¹.

Non solo la nozione di genere e di classe, ma anche il sistema

¹ “L'idea di genere è uno strumento del pensiero, evidentemente costruito dall'uomo. Ma per costruirlo ci è occorso almeno un modello [...] E non si vede dove avremmo potuto trovare questo modello indispensabile, se non nello spettacolo della vita collettiva. Un genere è infatti un aggruppamento ideale, ma nettamente definito, di cose tra cui esistono vincoli interni, analoghi a vincoli di parentela; ed i soli aggruppamenti di questa specie, che l'esperienza ci faccia conoscere, sono quelli che gli uomini formano associandosi. [...] Con tutta probabilità, non avremmo quindi mai pensato a riunire gli esseri dell'universo in gruppi omogenei, chiamati generi, se non avessimo avuto sotto gli occhi l'esempio delle società umane, se anzi non avessimo cominciato ad assumere le cose stesse come membri della società degli uomini, in modo tale che gli aggruppamenti

gerarchico in cui la classificazione logica suddivide i generi e le specie è il prodotto di un'influenza sociale, in quanto il modello è ancora una volta costituito dalla gerarchia sociale: la società ha fornito il canovaccio sul quale ha lavorato il pensiero logico (Durkheim 1912: 211; tr.it.: 161). I concetti sono prodotti del pensiero collettivo, che si distinguono in quanto tali dalle produzioni del pensiero individuale: per questa loro natura i concetti sono rappresentazioni collettive che si impongono agli individui, in quanto prodotti dalla collettività e dotati di una particolare forza e autorità. Ne consegue che lo stesso pensiero scientifico trae la propria autorità e giustificazione dal riconoscimento sociale di cui è fatto oggetto, anche la scienza è sostenuta da un sistema di credenze collettive di origine sociale.

“Inversement, il s'en faut que les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective. Il ne suffit pas qu'ils soient vrais pour être crus. S'ils ne sont pas en harmonie avec les autres croyances, les autres opinions, en un mot avec l'ensemble des représentations collectives, ils seront niés; les esprits leur seront fermés; ils seront, par suite, comme s'ils n'était pas. Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse. La valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie;

umani e gli aggruppamenti logici sono stati all'inizio confusi” (tr.it.: 160- 61).

² “Inversamente, anche i concetti costruiti in base a tutte le regole della scienza sono ben lungi dal derivare la loro autorità unicamente dal loro valore oggettivo. Non basta che siano veri per essere creduti. Se essi non sono in armonia con le altre credenze, con le altre opinioni, in una parola con l'insieme delle rappresentazioni collettive, essi verranno respinti; gli spiriti saranno loro chiusi, ed essi saranno quindi inesistenti. Se oggi in genere basta che portino il contrassegno della scienza per incontrare una specie di credito privilegiato, è perché noi abbiamo fede nella scienza. Ma questa fede non differisce essenzialmente dalla fede religiosa. Il valore che attribuiamo alla scienza dipende in definitiva dall'idea che ci facciamo collettivamente della sua natura

c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion" (Durkheim 1912: 625-26) ².

Il pensiero scientifico non gode quindi di uno statuto privilegiato, è anch'esso il prodotto di un determinato sistema sociale e di un complesso di rappresentazioni collettive, al pari del "sistema totemico" o delle classificazioni primitive. Nel saggio sulle classificazioni, tuttavia, Durkheim e Mauss notavano come spesso le ragioni e i criteri che presiedono alla scelta di alcune particolari associazioni o all'inserimento di un certo elemento in una data classe non sono sempre comprensibili e spesso sfuggono all'osservatore occidentale e lo portano fuori strada. "Esse non sono il prodotto di una logica uguale alla nostra: vi presiedono delle leggi che nemmeno sospettiamo" (Durkheim-Mauss 1903 in Durkheim 1969: 410; tr.it.: 32-33). Nelle classificazioni primitive, infatti, non operano soltanto aspetti intellettuali, ma anche elementi affettivi ed emozionali dell'anima collettiva, stati affettivi prodotti dall'ambiente sociale. Le cose sono innanzitutto sacre o profane, pure o impure, favorevoli o sfavorevoli, cioè i loro caratteri esprimono la maniera in cui esse incidono sulla sensibilità sociale. "Le differenze e le somiglianze che determinano il loro modo di aggrupparsi sono più affettive che intellettuali" (ibid.: 459; tr.it.: 76). L'emozione, quando è di origine collettiva, sfida l'esame critico e ragionato. La pressione esercitata dal gruppo sociale attraverso le rappresentazioni collettive non consente all'individuo di giudicare liberamente intorno alle nozioni che la società stessa ha elaborato. La storia del pensiero scientifico è allora, in definitiva, la storia del lento processo di affievolimento degli aspetti di affettività di origine sociale, per lasciare il posto al maggiore dispiegamento del pensiero riflessivo dei singoli individui, senza che la presenza di rappresentazioni

e della sua funzione nella vita; ciò vuol dire che esso esprime uno stato d'opinione. E infatti nella vita sociale tutto, anche la scienza, si basa sull'opinione" (tr.it.: 478).

³ "rappresentarci l'umanità intera, dal punto di vista psicologico e morale, come così

sociali cessi mai completamente di farsi sentire (ibid.: 460; tr.it.: 78).

Il ruolo dell'affettività, delle rappresentazioni collettive nei popoli "primitivi", dell'esistenza di forme e leggi logiche incommensurabili rispetto al pensiero logico e scientifico occidentale, sono tutti spunti che aspettavano di essere raccolti e sviluppati: se ne farà carico un altro esponente della tradizione sociologica francese, Lucien Lévy-Bruhl.

Fin dal suo saggio sui sistemi morali del 1903, egli si schiera risolutamente contro il postulato dell'identità della natura umana in ogni tempo e luogo. L'antropologia pone lo studioso di fronte a una realtà sociale e culturale infinitamente varia e complessa: confrontandosi con società lontane e diverse, ci troviamo di fronte a problemi insolubili in base al semplice buon senso o al ricorso a quello che chiamiamo comunemente la "natura umana". Ne consegue che non possiamo più "nous représenter l'humanité entière, au point de vue psychologique et moral, comme assez semblable à la portion que nous en connaissons par notre expérience immédiate, pour que nous nous dispensions d'en étudier le reste" (Lévy-Bruhl 1903: 75) ³. Tale studio verrà infatti intrapreso da Lévy-Bruhl in una vasta serie di volumi (Lévy-Bruhl 1910; 1922; 1931). Il punto di partenza di questo autore consiste nel riconoscimento che i fatti sociali sono solidali l'uno con l'altro e si rafforzano e sostengono vicendevolmente: quindi ciascuna società disporrà di proprie istituzioni sociali, propri costumi e di una propria mentalità (Lévy-Bruhl 1910: 19), in quanto quest'ultima è formata da un insieme di rappresentazioni collettive. Il programma è molto vicino a quello della scuola durkheimiana, dalla quale viene tratto anche il vocabolario teorico essenziale, tuttavia se ne discosta per alcune accezioni fondamentali. Durkheim e i suoi collaboratori avevano stabilito l'importanza determinante delle rappresentazioni collettive come strumento di coesione e di mantenimento della società; essi

simile alla parte che ne conosciamo per la nostra esperienza immediata, tale da esimerci dallo studiarne il resto" (tr. dell'A.).

⁴ "tanto più che le istituzioni e i costumi stessi non sono in fondo che un certo

ritenevano però che le rappresentazioni collettive non fossero che il riflesso di istituzioni sociali che modellavano e organizzavano la società. Secondo Lévy-Bruhl, le rappresentazioni collettive assumono un ruolo molto più autonomo e determinante, “d’autant plus que les institutions et les moeurs mêmes ne sont au fond qu’un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement” (ibid.: 19) ⁴. D’altra parte queste rappresentazioni non sono essenzialmente fenomeni puramente intellettuali o cognitivi, ma vi costituiscono parte integrante sentimenti, emozioni e passioni riguardanti l’oggetto rappresentato. Le rappresentazioni dei primitivi non sono dunque l’esatto corrispondente delle idee o concetti presenti nel pensiero dell’uomo moderno: da un lato non ne posseggono il carattere logico; dall’altro, non essendo pure rappresentazioni intellettive, esse comportano elementi affettivi di paura o di speranza, legati alla presenza di forze e poteri occulti che agiscono nelle e sulle cose e che costituiscono parte integrante di tali rappresentazioni (ibid.: 30 e sgg.). Lévy-Bruhl definirà questi due caratteri del pensiero primitivo come l’aspetto *pre-logico*, che lo distingue dai procedimenti logici del pensiero moderno, e l’aspetto *mistico*, che coinvolge l’attività mentale dei primitivi in tutta una serie di “partecipazioni” degli oggetti dell’esperienza con forze e poteri di ordine soprannaturale.

Le teorie di Lévy-Bruhl ebbero un’influenza vastissima su ampi settori della cultura: reagirono positivamente alle sue formulazioni teoriche della scienza sociale come Jean Cazeneuve, etnologi e ricercatori sul terreno come Maurice Leenhardt, ma anche autori di formazione così diversa come Ernst Cassirer e Carl G. Jung. In campo propriamente antropologico, tuttavia, le reazioni furono soprattutto negative: gli antropologi americani come quelli britannici rifiutarono sostanzialmente il concetto stesso di “mentalità primitiva”, misero in luce le contraddizioni e le debolezze della distinzione così netta tra forme di pensiero divergenti, sottolinearono le uniformità nel modo di affrontare i problemi quotidiani che gli uomini adottano in tutte le culture e che costituiscono il campo di osservazione quotidiano del ricercatore sul terreno.

Una delle risposte più energiche venne avanzata da Boas in un volume pubblicato per la prima volta nel 1911 e poi ristampato nel 1938, in cui affrontava con veemenza e risolutezza il problema della relazione tra cultura e biologia. Secondo Boas, la tendenza, che trova ampio riscontro nell'opinione comune, ad assumere come scontata la superiorità culturale e, di conseguenza, razziale e mentale, degli Europei rispetto ai popoli degli altri continenti è basata su una serie di pregiudizi, di osservazioni superficiali, sulla proiezione di valori propri della cultura occidentale e attribuiti indebitamente a culture estranee. Tra questi pregiudizi si trova anche quello relativo alla differenza nei processi mentali e a una carenza nel pensiero logico dei popoli extra-occidentali. La tesi di Lévy-Bruhl sulle diverse caratteristiche dei processi mentali primitivi è basata non sull'osservazione del comportamento individuale, ma su credenze e usanze tradizionali: ma anche nella nostra società, obietta Boas, esistono credenze di questo tipo, non solo a livello folklorico ma perfino tra gli studenti universitari. "La loro esistenza non distingue i processi mentali dell'uomo primitivo da quelli dell'uomo civile" (Boas 1938: 129; tr.it.: 111). In conclusione, le differenze tra pensiero primitivo e pensiero moderno, secondo Boas, risultano più apparenti che reali: sono le diverse condizioni sociali a produrre l'impressione che la mente del primitivo agisca in maniera diversa, in realtà i tratti fondamentali della psiche sono ovunque gli stessi. Il sistema di pensiero è però influenzato anche dalla lingua e dalle sue forme grammaticali, che svolgono un ruolo determinante nella formazione di classificazioni e categorie semantiche, le quali sono però un prodotto automatico dell'uso del linguaggio e non conseguenza di ragionamento esplicito (Boas 1938: 192-93; tr.it.: 175). Gran parte dell'antropologia americana seguirà le indicazioni di Boas, sostenendo l'importanza di una contestualizzazione delle credenze e delle forme di pensiero all'interno del sistema culturale di cui sono parte integrante, assumendo come dato di partenza l'universalità delle leggi che reggono il pensiero umano, ovunque e in ogni momento della sua storia. Boas è inoltre l'iniziatore di una corrente di riflessione, che avrà ampia diffusione negli Stati Uniti, e che si pone il problema delle influenze

linguistiche sulle forme di pensiero e di comunicazione simbolica: dalla formulazione dell'ipotesi di Sapir e Whorf allo sviluppo dell'etnolinguistica e dell'antropologia cognitiva.

Anche sull'altra sponda dell'Atlantico, gli antropologi si interrogarono sul ruolo che credenze apparentemente irrazionali o comunque molto lontane dall'esperienza occidentale svolgevano presso le popolazioni studiate dagli etnologi. Così Malinowski osservava tra gli isolani delle Trobriand la coesistenza di concezioni contraddittorie circa il destino delle anime dopo la morte, le quali esistono l'una a fianco dell'altra, sono entrambe credute vere ed influenzano le azioni e i comportamenti dei membri della comunità (Malinowski 1948: 150). Tali idee sono, per Malinowski, non tanto idee individuali, frutto della riflessione, quanto "idee sociali", sistemi di credenze incorporati in istituzioni o testi tradizionali e formulati dall'unanime opinione di tutti gli informatori competenti (ibid.: 245). Queste nozioni vengono accettate in quanto parte della tradizione e sono inglobate in forme sociali di azioni istituzionalizzate: la via per giungere alla loro comprensione non consiste quindi nello stabilire la loro consistenza logica, quanto nel ricondurli alla loro matrice sociale. Il rifiuto delle teorie di Lévy-Bruhl è esplicito in Malinowski:

"La mia esperienza sul terreno mi ha persuaso della completa futilità delle teorie che attribuiscono al selvaggio un tipo differente di mentalità e differenti facoltà logiche. L'indigeno non è "prelogico" nelle sue credenze, è alogico, in quanto le credenze o il pensiero dogmatico non obbediscono alle leggi della logica tra i selvaggi più di quanto non lo facciano tra noi stessi" (ibid.: 273, nota 75).

Tra la logica del pensiero moderno e l'apparente illogicità dei popoli esotici si frappongono così due griglie interpretative che contribuiscono a smussarne le differenze e a fornire uno strumento di connessione reciproca: la cultura e la lingua per gli antropologi americani, la struttura sociale e le credenze istituzionalizzate per gli antropologi della scuola funzionalista.

3. Il potere dei simboli

Nella prospettiva culturalista e funzionalista, quindi, lo statuto logico o razionale delle credenze o delle forme di pensiero di un qualsiasi popolo viene completamente trascurato, privilegiando il ruolo che tali sistemi ideologici svolgono all'interno di un dato contesto culturale o sociale. Una delle produzioni più significative dell'antropologia funzionalista a questo riguardo è certamente l'opera di E.E. Evans-Pritchard sulla stregoneria degli Azande (Evans-Pritchard 1937). Egli mostra, in questo volume, come la stregoneria costituisca, per gli Azande, una sorta di filosofia naturale, attraverso la quale è possibile spiegare gli eventi sfavorevoli e gli incidenti, e, al tempo stesso, un sistema di azioni socialmente accettate per rispondere a tali eventi e attraverso il quale regolare la condotta degli esseri umani (ibid.: 63). Ma l'obiettivo principale di Evans-Pritchard non è solo quello di mostrare come le credenze e le concezioni degli Azande *funzionano* all'interno del loro sistema sociale: egli intende soprattutto mostrare, in chiaro antagonismo con le teorie di Lévy-Bruhl, come le nozioni indigene costituiscano un sistema coerente e conseguente:

“Esse appaiono incoerenti soltanto se poste come oggetti senza vita in un museo. Quando osserviamo come un individuo le impiega possiamo dire che sono mistiche ma non possiamo dire che il loro uso sia illogico o perfino che sia acritico. Io stesso non avevo alcuna difficoltà nell'usare le nozioni zande come gli stessi Azande le usano. Una volta che l'idioma sia appreso il resto è facile, perché in terra zande un'idea mistica segue un'altra in modo altrettanto ragionevole di quanto un'idea del senso comune ne segua un'altra nella nostra società” (ibid.: 541).

L'affermazione che le concezioni degli Azande sono “mistiche” rivela come il fantasma di Lévy-Bruhl continui a far capolino anche dietro l'esplicita critica alle sue teorizzazioni. Non è un caso che Evans-Pritchard abbia voluto dedicare un'intero capitolo della sua opera sulle teorie dell'antropologia religiosa all'opera di Lévy-Bruhl, autore che meritava secondo lui una maggior attenzione di quanto non fosse stata concessa dai suoi colleghi britannici

(Evans-Pritchard 1965: cap.4; Heinz 1997). Attraverso questo spigolio, in effetti, ricompare inaspettatamente la problematica posta in discussione da Lévy-Bruhl: perché popoli a noi lontani per cultura e sistema di vita continuano a sostenere sistemi di credenze basati su nozioni di carattere “mistico” e non razionale? Le attribuzioni imputate dagli Azande alla stregoneria, come la pretesa dell’anziano sciamano kiowa di avere il potere di comandare alla pioggia, non sono dimostrabilmente false e non dimostrano conseguentemente la superiorità o la maggiore efficacia pratica del pensiero razionale, così come si è sviluppato in Occidente? Dobbiamo riconoscere che i principî che convalidano le credenze “vere” nella nostra cultura cessano di avere valore quando ci troviamo in un diverso contesto culturale? A questo problema un gruppo di antropologi funzionalisti rispose elaborando la concezione del ruolo espressivo dei comportamenti rituali.

Uno dei rappresentanti più significativi di questa corrente è senza dubbio John Beattie, il quale ha dedicato al tema della funzione espressiva dei rituali e delle credenze alcuni lavori, nonché un certo numero di pagine del suo fortunato manuale (Beattie 1964; 1970). Anche in questo caso, il punto di partenza è costituito dall’opera di Lévy-Bruhl, a cui è stata attribuita, erroneamente secondo Beattie, la nozione secondo la quale egli attribuiva ai membri delle culture più semplici la mancanza di pensiero razionale. Ciò che Lévy-Bruhl voleva dire, invece, era che “in gran parte il loro pensiero era di carattere simbolico e allusivo, piuttosto che scientifico e logico” (Beattie 1964: 67; tr.it.: 101). Il senso di irrazionalità di molte credenze di popoli esotici deriva dalla difficoltà di tradurre i concetti indigeni in termini e categorie propri della cultura dell’osservatore: si tratta in molti casi di usi linguistici analogici e metaforici, che non possono essere considerati come proposizioni logiche o scientifiche (G. Lewis 1994: 576-77). Il merito di aver posto in luce questo aspetto è riconosciuto appunto a Lévy-Bruhl, anche se egli ha sopravvalutato il ruolo del momento simbolico nel “pensiero primitivo” e sottovalutato questo aspetto nel pensiero “moderno” (Beattie 1964: 67-68; tr.it.: 101-103). Il carattere fondamentale del simbolismo consiste quindi nel suo

carattere *espressivo*: “è un modo di dire qualcosa di importante, qualcosa difficile o impossibile da trasmettere direttamente. Ciò che è detto in modo simbolico deve essere considerato degno di essere detto” (ibid.: 71, e cap.12; tr.it.: 107 e 283 sgg.). L’attenzione al simbolismo sposta l’interesse dell’antropologo verso l’universo linguistico e comporta una particolare attenzione al sistema di significati di cui si compone ciascuna cultura. Da qui il passo è breve al vedere ogni cultura come un universo di simboli e di significati in qualche misura autonomo e indipendente, un passo che lo stesso Beattie non esita a compiere:

“Pertanto membri di culture diverse possono vedere il mondo in cui vivono in modi molto diversi. Non si tratta semplicemente di giungere a conclusioni diverse nella valutazione del mondo a partire dagli stessi dati di fatto; proprio i dati di fatto osservabili da parte loro quali membri di culture diverse possono essere diversi. Se, in un certo senso, tutti gli uomini in ogni parte della terra abitano lo stesso mondo, in un altro senso, e di grande rilievo, essi abitano mondi molto diversi” (ibid.: 75; tr.it.: 113).

Queste affermazioni preludono agli sviluppi che agli stessi temi imprimeranno l’antropologia interpretativa di Geertz (1973) e l’antropologia cognitiva e semantica (Tyler 1969; Basso-Selby 1976; Crick 1976; Foster-Brandes 1980; Parkin 1982). Questa stessa evoluzione teorica condurrà allo sviluppo del concetto di significato e ad un sempre più radicale allontanamento dal paradigma funzionalista, di stampo sociologico, per portare verso una prospettiva strutturalista, da un lato, ed “ermeneutica” dall’altro (Crick 1976).

4. *Simbolismo e razionalità*

Gran parte della riflessione funzionalistica sui sistemi simbolici ruotava intorno a una concezione, che denuncia la sua diretta derivazione dall’opera di Lévy-Bruhl, relativa al ruolo sostanziale che l’emotività e l’affettività svolgono nel pensiero simbolico e

nelle attività rituali. Lévy-Bruhl ha sviluppato infatti, soprattutto nella seconda parte della sua attività di studioso, la nozione di “categoria affettiva del soprannaturale” (Cazeneuve 1961: 23 sgg.; 1963): con questo termine egli intendeva rivalutare il ruolo dell’elemento affettivo nelle rappresentazioni mentali primitive. Pur condividendo l’idea del carattere collettivo e sociale delle rappresentazioni primitive, così com’era formulata da Durkheim e dalla sua scuola, Lévy-Bruhl intende indagarne la natura specifica, “potente e profonda”, che coincide a suo modo di vedere con l’aspetto “mistico”. Tale natura delle rappresentazioni collettive fa infatti leva sul vissuto affettivo degli individui, arrivando a influenzare l’intera concezione del mondo dei popoli “primitivi” (Mancini 1989: 44-45). Gran parte del pensiero antropologico formatosi alla scuola funzionalista, da Malinowski e Radcliffe-Brown ad Evans-Pritchard, eredita questa concezione dell’affettività come elemento specifico e determinante del comportamento simbolico, senza per altro porlo in discussione, se non estendendo tale modalità di comportamento espressivo anche alle società moderne e rinunciando alla dicotomia rigida fra i “primitivi” e i “moderni”. Rimane comunque, più o meno soggiacente, l’idea che al pensiero scientifico moderno si associno l’organizzazione rigorosa delle argomentazioni e i principi della razionalità, mentre al pensiero simbolico vadano collegati un atteggiamento “mitico” e la predominanza di elementi affettivi e “irrazionali”.

La reazione più radicale a questo modo di procedere venne portata dall’opera di Lévi-Strauss *La Pensée Sauvage* (1962). In questo volume, l’antropologo francese enfatizza l’importanza dei sistemi di classificazione in tutte le società, comprese le più semplici, e come tali sistemi discendano da una necessità intellettuale

aspetto delle rappresentazioni collettive, che queste rappresentazioni, per così dire, considerate oggettivamente” (tr. dell’A.).

⁵ “Probabilmente mai e in nessun luogo il «selvaggio» è stato quell’essere appena uscito dalla condizione animale, in balia dei suoi bisogni e dei suoi istinti, che troppo spesso ci si è compiaciuti di immaginare, e neanche quella coscienza dominata dall’affettività e sommersa nella confusione e nella partecipazione. Gli esempi che abbiamo

che è indipendente dalla semplice esigenza empirica di riconoscere ciò che è utile per le attività e i bisogni dell'uomo. Le classificazioni sono basate su una forma di pensiero che Lévi-Strauss chiama "pensiero selvaggio", precisando che non si tratta del pensiero "dei selvaggi" (Lévi-Strauss 1962: 289; tr.it.: 240), bensì di un pensiero allo stato selvaggio, spontaneo, che funziona essenzialmente ordinando le qualità sensibili (scienza del concreto), in sistemi di grande finezza e complessità. Si distingue dal pensiero scientifico, "addomesticato", per la maggiore aderenza al concreto e alla dimensione delle proprietà sensibili e percepibili delle cose, così come l'opera del *bricoleur* si distingue da quella dell'ingegnere per il suo necessario dipendere da un insieme finito di oggetti e di materiali, grazie ai quali operare una quantità di possibili combinazioni (ibid.: 23 sgg.; tr.it.: 26 sgg.). Ne consegue che l'immagine dell'uomo delle società "primitive" subisce una modificazione rivoluzionaria: non è più un essere dominato dall'affettività e dalle emozioni, bensì da un'esigenza di rigore e di indagine intellettuale.

"Jamais et nulle part, le «sauvage» n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'empire de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la participation. Les exemples que nous avons cités, les autres qu'on aurait pu leur joindre, témoignent en faveur d'une pensée rompue à tous les exercices de la spéculation, proche de celle des naturalistes et des hermétiques de l'antiquité et du moyen âge" (ibid.: 57) ⁵.

In quello stesso periodo, la problematica del pensiero simbolico cominciava a filtrare attraverso le pareti divisorie che separano l'antropologia dalle altre scienze umane. In particolare, alcuni filosofi si posero la questione dei condizionamenti linguistici e culturali nella formulazione delle categorie attraverso le quali si percepiscono e si ordinano le cose del mondo. Tra costoro, uno dei più radicali fu certamente Peter Winch, il quale, riprendendo alcune delle concezioni espresse da Wittgenstein, si propose di riformula-

re l'intero programma delle scienze umane sulla base del relativismo linguistico e della dimensione soggettiva di ogni attività umana.

“Sembra opportuno ricordarci del truismo secondo cui quando parliamo del mondo stiamo parlando di ciò che di fatto intendiamo significare con l'espressione “il mondo”: non c'è modo di uscire dai concetti nei cui termini noi pensiamo il mondo [...] Il mondo è per noi quello che ci viene presentato attraverso i nostri concetti. Questo non vuol dire che i nostri concetti non possono cambiare; ma quando cambiano, questo significa che il nostro concetto del mondo è anch'esso cambiato” (Winch 1958: 15).

In questa prospettiva, anche le relazioni sociali che costituiscono l'oggetto di studio della sociologia e dell'antropologia, sono espressioni di determinate idee relative alla realtà e non possono essere studiate come “cose”, oggetti esterni da osservare oggettivamente. Devono invece essere indagate tenendo conto del loro significato soggettivo, sono parti di sistemi di significati che possono essere compresi sulla base dei concetti e delle idee che i partecipanti a quelle attività e relazioni hanno prodotto e formulato. La comprensione finisce così per “consistere in una sorta di elucidazione delle *relazioni interne* a un universo di discorso” (Dei-Simonica 1990: 32); il comportamento sociale trova quindi la sua giustificazione in base ai sistemi di regole che lo governano ed è irriducibilmente legato alla dimensione contestuale e locale, non può divenire oggetto di una scienza deterministica e generalizzante. Questa prospettiva assume una particolare rilevanza se applicata alle problematiche antropologiche della comprensione interculturale, in quanto compito dell'antropologo diviene appunto quello di districare gli elementi che compongono il particolare universo di discorso in cui si muovono i membri della cultura che egli ha intrapreso a studiare.

“Quello che possiamo imparare studiando altre culture non sono semplicemente le possibilità di maniere differenti per fare le cose, altre tecniche. In modo più importante possiamo imparare possibilità diver-

se di dare un senso alla vita umana, idee differenti circa la possibile importanza che l'intraprendere certe attività può avere per l'uomo, cercando di coglierne il senso della vita nel suo complesso" (Winch 1970: 106).

Queste formulazioni si avvicinano a quelle avanzate da Quine circa il ruolo sociale del linguaggio, la ricerca dei significati linguistici nel contesto delle disposizioni intersoggettive e degli scambi sociali, e il riconoscimento dell'inevitabile indeterminatezza di ogni operazione di traduzione (Quine 1960). Considerazioni di questo genere si avvicinano molto alla pratica di lavoro dell'antropologo, il quale si sforza proprio di rendere comprensibili le visioni complessive del mondo e della vita dei popoli studiati e, nel perseguire questo scopo, si trova a dover affrontare difficili problemi di traduzione (cfr. Geertz 1983).

Le ipotesi di Winch e Quine, e pochi altri, hanno suscitato un enorme dibattito sulla portata del relativismo culturale, sul ruolo di criteri universali di razionalità, al quale hanno partecipato attivamente filosofi, sociologi e antropologi, dando origine a numerosi volumi (Wilson 1970; Hollis-Lukes 1982; Overing 1985; Dei-Simonicca 1990; Tambiah 1990), oltre a una quantità impressionante di articoli e di pubblicazioni sparse. La lettura, anche solo parziale e selezionata, di questi contributi non presenta un quadro entusiasmante: gran parte degli argomenti sono stucchevoli e inconcludenti, numerosi dibattiti assumono il carattere di discorsi tra sordi e la rilevanza di questa vasta rassegna di posizioni per il pensiero antropologico si rivela piuttosto limitata. Come si è espressa a questo proposito Joanna Overing (1985: 3-4), "sembra a volte che l'intero canone della razionalità sia utile all'antropologo sul campo, nel suo lavoro quotidiano di comprendere come un popolo specifico (con la probabile eccezione dei filosofi analitici) impiega e formula le idee, quanto lo sarebbe una mappa della metropolitana di Londra". Una gran quantità di argomenti viene profusa per contrastare il pericolo del relativismo estremo, un atteggiamento che porterebbe all'incomunicabilità tra le culture e all'impossibilità stessa di attuare uno studio di fenomeni intercultu-

rali: il fatto è che una tal sorta di relativismo non è mai stata sostenuta da qualcuno che fosse minimamente ragionevole. Molti confondono il relativismo metodologico applicato alla comprensione di fenomeni interculturali con il relativismo etico, implicando l'idea secondo cui comprendere un qualche comportamento umano sulla base del contesto all'interno del quale esso assume un senso significa condividere e giustificare tale comportamento (Hanson 1975: 36). La risposta al pericolo costituito dal relativismo assume per lo più la forma di un'adesione acritica alle nozioni trasmesse dalla tradizione filosofica occidentale, alle forme di pensiero "razionale" elaborate e consolidate da tale tradizione e alla concezione, assunta a priori, dell'esistenza di una "natura umana" di cui si conoscono già i caratteri e le modalità e di cui si può riconoscere, senza discussioni, l'universalità (Overing 1985: ix-x). In realtà, la maggior parte dei filosofi sembra condividere quelle certezze circa l'universalità e la conformazione della natura umana contro le quali si schierava risolutamente Lévy-Bruhl poco meno di un secolo fa. Talune posizioni assumono poi il sapore di un vero e proprio colonialismo intellettuale, come nel caso di Jarvie e della sua opinione secondo cui fenomeni come i culti millenaristici dell'Oceania, se non sono irrazionali si presentano però con le caratteristiche di una razionalità "debole" (Jarvie 1984: 44 sgg.). L'industrializzazione, la modernizzazione, la riorganizzazione della società secondo il modello burocratico-razionalistico occidentale sono, secondo Jarvie, ricette migliori delle strategie rituali e simboliche per raggiungere gli scopi che questi culti si prefiggono (ibid.: 70), indipendentemente, possiamo aggiungere, da ciò che gli stessi popoli coinvolti possano pensare o provare. D'altra parte l'autore stesso confessa di aver sempre considerato la religione come "disgustosa" e di esser convinto "della completa assurdità delle credenze e pratiche religiose" (124). Sebbene pochi altri autori abbiano affrontato la questione in modo così volgarmente etnocentrico, la tendenza comune è quella di dare per scontato che le capacità intellettuali dell'umanità siano già perfettamente conosciute e si identifichino con quelle sviluppate dalla società occidentale. In campo antropologico, tuttavia, si è messo

in dubbio che “l’idea secondo cui la nostra nozione di umanità con la sua intronizzazione della Ragione possa fornire una solida base da cui giudicare le capacità sia di noi stessi sia di altri esseri umani” (Overing 1985: ix). Le culture si differenziano nel modo in cui la realtà e il comportamento considerato ragionevole vengono percepiti e accettati; i criteri di prova e di evidenza variano da una cultura all’altra e la stessa realtà deve essere intesa come una costruzione culturale (G. Lewis 1994: 581). Una tale conclusione comporta un certo disorientamento, come la perdita di un sicuro ancoraggio e una mancanza di riferimenti assoluti: nelle parole incisive di Geertz (1983: 234) “la doppia percezione che la nostra è soltanto una voce tra molte e che, dal momento che essa è l’unica che abbiamo, siamo costretti ad usarla per parlare, è molto difficile da sostenere”.

5. Ragione umana e mondi culturali

In vari momenti del dibattito sulla razionalità che abbiamo richiamato più sopra, nonostante l’insistito riferimento a una nozione universalistica e aprioristica di ragione umana, compare la consapevolezza che non è sufficiente applicare le forme di argomentazione della razionalità occidentale per comprendere universi di discorso e sistemi simbolici di culture diverse. Così, ad esempio, Steven Lukes propone la distinzione tra una razionalità(1), di portata universale e applicabile in qualsiasi ambito sociale, e una razionalità(2), dipendente dai singoli contesti culturali e sociali (Lukes 1970). In maniera analoga Dan Sperber (1982) distingue le rappresentazioni concettuali in rappresentazioni proposizionali e semi-proposizionali: le prime consistono in rappresentazioni che si identificano con una sola proposizione e sono riconducibili alle “credenze fattuali”, le seconde non sono identificabili in una sola proposizione ma rimandano a un insieme di fattori: credenze, opinioni, tradizioni. Di fatto le rappresentazioni “semi-proposizionali” sono dipendenti dal contesto linguistico e simbolico in cui si trovano collocate e sono dunque equiparabili alla “razionalità(2)” di

Lukes. In realtà, queste elucubrazioni sono poco più che banalizzazioni di un comune problema etnografico: stabilire quanto e in che modo le forme di pensiero siano dipendenti dal sistema culturale in cui si trovano incorporate. Ma la problematica antropologica si spinge ben più avanti e si domanda se una distinzione arbitraria e aprioristica tra proposizioni di validità universale e proposizioni contestuali non sia fuorviante e non venga regolarmente smentita o ridimensionata dall'esperienza etnografica. In effetti, come possiamo sapere fin dall'inizio ciò che appartiene a un discorso comune a tutta l'umanità e ciò che invece è proprio dell'umanità quale si trova in quel particolare contesto, inglobata in quel mondo culturale particolare? Nessun ricorso a formulazioni filosofiche o a generalizzazioni astratte circa il "senso comune" (Geertz 1983: 73 sgg.) permette di fornire la soluzione di un tale problema, che costituisce il nucleo centrale e la stessa ragion d'essere dell'antropologia culturale.

Inoltre, l'esperienza antropologica invita anche a interrogarsi sulla specifica natura del pensiero razionale, quale si è sviluppato nella tradizione occidentale, e sulla possibilità che anch'esso riveli la sua dipendenza da specifici universi di discorso, difficilmente esportabili in altri contesti culturali. Questa possibilità è rimasta sostanzialmente ai margini del dibattito sulla razionalità, in quanto gran parte dei partecipanti ha semplicemente evitato di porsi il problema di una definizione e delimitazione del significato di "pensiero razionale", assumendolo come un dato acquisito e indiscutibile. E tuttavia, proprio nel campo della filosofia della scienza, a una prospettiva essenzialmente "razionalista" come quella rappresentata da Karl Popper (1959), si è affiancata una corrente in cui i principali protagonisti sono Thomas Kuhn (1962) e Paul Feyerabend (1975). Secondo questa seconda prospettiva, la pratica della scienza non va vista come il progressivo avanzamento verso una migliore conoscenza della realtà effettuato attraverso la sistematica eliminazione delle teorie falsificabili, sottomettendo ogni teoria a uno spietato fuoco incrociato nel tentativo di dimostrarne la falsità; piuttosto, Kuhn vede nelle procedure della scienza un'attività di gruppo, in cui prevalgono le logiche di manteni-

mento di un certo paradigma e il tentativo di ricondurre i fenomeni anomali all'interno di uno schema consolidato e condiviso di spiegazione. Solo occasionalmente e in modo asistematico i paradigmi scientifici sono soggetti a trasformazioni improvvise e drammatiche, a "rivoluzioni", attraverso le quali l'intero schema concettuale della comunità scientifica viene modificato, determinando il passaggio da un universo teorico ad un altro, i quali sono reciprocamente incommensurabili e dove la comunicazione tra l'uno e l'altro è estremamente difficoltosa, ammesso che sia possibile (Newton-Smith 1983). Ma se una nozione assoluta e uniformemente condivisa non è facile da individuare neppure nel campo relativamente omogeneo della storia della scienza occidentale, come possiamo pensare di trovare un concetto di razionalità valido per tutte le culture in ogni luogo e in qualsiasi epoca storica?

Ad analoghi risultati conduce la dettagliata analisi di M. Godelier sul concetto di razionalità economica, uno dei campi in cui più forte è stata la tendenza a individuare una serie di principi di comportamento, legati allo sfruttamento ottimale delle risorse e al conseguimento di determinati fini materiali, che avessero validità universale. Secondo Godelier, la razionalità economica di un individuo non è che un aspetto di una più ampia razionalità sociale, basata sulle relazioni interne fra strutture economiche e non-economiche e variabile da una società a un'altra. La razionalità è quindi una funzione della struttura sociale, per cui ogni struttura socio-economica mostrerà una sua propria razionalità. Non esiste nulla di simile a una razionalità economica di valore assoluto (una razionalità economica *per sé*, dice Godelier applicando una terminologia sartriana) (Godelier 1966; ed. ingl. 1972: 45). Anche la razionalità del comportamento economico non è altro che una caratteristica provvisoria, transitoria, relativa a un particolare contesto istituzionale: le società si trasformano e ciò che oggi è razionale può diventare irrazionale domani (ibid.: 102). Un gruppo di sociologi francesi, poi, che ha dato vita al Movimento Anti-utilitaristico nelle Scienze Sociali (MAUSS), ha preso decisamente le distanze dalla nozione di razionalità, in particolare quella di razionalità economica, inevitabilmente legata a un certo modo di interpretare la realtà umana,

dominato dall'utilitarismo e dalla preminenza dei bisogni materiali. Alain Caillé, ad esempio, afferma che le nozioni di scarsità e razionalità economica non acquistano in alcun modo la dimensione di positività scientifica spesso attribuita loro, e devono essere piuttosto interpretate come "miti", che non hanno niente da invidiare ai miti amerindi sull'origine del fuoco (Caillé 1986). Il razionalismo, in ultima analisi, si basa sulla certezza che la società occidentale costituisca il punto d'arrivo dell'evoluzione sociale dell'umanità e permetta quindi di svelare la verità nascosta di tutte le altre società. Questa presunzione etnocentrica ed evoluzionistica rivela le aporie di una dottrina che sostiene al tempo stesso che gli uomini sono tutti ugualmente razionali e che ad essere veramente tali sono soltanto gli uomini moderni (Caillé 1988; tr.it.: 79). "Giudicato dal punto di vista della sociologia", afferma Peel (1969: 81), "nessun comportamento è, propriamente parlando, irrazionale, poiché colui che parla di comportamento 'irrazionale' non parla come sociologo che cerca di rimanere neutrale rispetto a punti di vista valutativi e cognitivi diversi, ma come partigiano di un particolare punto di vista sociale".

Lavori recenti hanno cercato di affrontare il problema, notando come la razionalità perfetta, assoluta, elaborata nell'astrattezza delle riflessioni filosofiche, abbia scarsa rilevanza per la vita concreta di uomini e donne che agiscono all'interno di contesti culturali variabili e di universi di significato locali e specifici. In questa prospettiva si colloca la nozione di una *razionalità imperfetta*, che l'uomo consegue con strumenti indiretti, che tendono a limitare la propria predisposizione a cedere alle lusinghe dell'irrazionalità (Elster 1983), come pure quella secondo cui il concetto di razionalità deve includere il ricco mondo simbolico di significati in cui ciascun individuo vive, significati che sono in parte creazioni culturali e in parte prodotti del pensiero individuale (Nozick 1993). Si è evidenziato come la ragione sia un fatto puramente strumentale, che permette di raggiungere determinati scopi, ma non può essere considerata un fine o un valore in sé (Simon 1984); da questa base Stich (1991) ha elaborato la sua teoria di un "pragmatismo epistemologico", in cui la razionalità si frantuma in una molteplicità

cità di strumenti cognitivi al fine di raggiungere obiettivi specifici e relativi al contesto culturale in cui ciascun soggetto opera. Tutte queste proposte interpretative tendono ad allontanarsi da una concezione assolutistica e normativa della razionalità, spesso legata all'impiego strumentale di questo concetto come argomento ideologico e dispositivo di propaganda, come impiegato, ad esempio, da Lukàcs (1954). Il riconoscimento della connessione tra razionalismo e sviluppo della società industriale ha condotto a sviluppare una critica della ragione e dei suoi impieghi nella giustificazione dello sviluppo economico e industriale e delle sue connotazioni sociali di sfruttamento e oppressione (Horkheimer 1947). Alla nozione di una razionalità come ordine assoluto e predeterminato che si impone ad ogni processo storico e ad ogni possibilità di interpretazione del mondo, si è andata sostituendo una valutazione più critica, una "crisi della ragione" (Gargani 1979), che ha lasciato spazio a nuove scelte intellettuali ed epistemologiche e a una maggiore importanza dell'esperienza, del vissuto, del contesto sociale e culturale in cui si inscrivono le azioni e i pensieri degli esseri umani.

Sembrerebbe alquanto singolare che una ragione siffatta, imperfetta, inadeguata, correggibile, condizionata da molteplici fattori, manipolabile ideologicamente in una quantità di modi, possa costituire il metro di misurazione in base al quale giudicare e valutare le produzioni intellettuali di ogni cultura, passata, presente e futura. In fondo, la "ragione" nasce nell'Europa moderna, accanto alla concezione di "primitivo", alla scoperta dei popoli abitanti i continenti extra-europei e alla loro collocazione in una categoria comprensiva, che li distingue globalmente dal "noi", rappresentato dalla società europea moderna. Il pensiero razionale è indice di modernità, progresso, conoscenza, superiorità, mentre al "primitivo" si accompagnano i contrassegni tipici dell'esoticità, i costumi strani, le bizzarrie infantili, il comportamento "irrazionale", la mancanza di logica e di qualità intellettuali superiori.

Queste considerazioni ci spingono a considerare un ultimo aspetto della razionalità occidentale, spesso trascurato o taciuto dai teorici del razionalismo universale: il semplice fatto che il pen-

siero razionale sviluppatosi in Occidente non è altro che il risultato di uno specifico processo storico, che si è svolto in una serie di momenti storici precisi e ha informato di sé la cultura alla quale apparteniamo. Lungi dal costituire una costante universale e storica dello spirito umano, la razionalità occidentale ne rappresenta un esito provvisorio, precario e contingente, per quanto prezioso e ineludibile (Gellner 1992). Un primo elemento storico di importanza determinante è stato indagato pionieristicamente da Jean-Pierre Vernant (1962): il sorgere, intorno al VI secolo a.C. in Grecia e nel mondo ellenico, di un pensiero di nuovo genere, basato sull'osservazione empirica e sul ragionamento rigoroso. Secondo Vernant, la nascita del pensiero filosofico è connessa con la nascita della *polis*: la ragione greca non si è formata a partire dal rapporto dell'uomo con la natura bensì a partire dal rapporto degli uomini tra di loro, dall'esigenza di far presa sugli altri nelle attività politiche, giuridiche, retoriche. La prima filosofia greca non ha dato origine *alla* ragione, a quella forma intemporale dello spirito che si sarebbe incarnata per la prima volta, secondo alcuni, grazie al genio ellenico, bensì a *una* ragione, una prima forma specifica e culturalmente determinata di pensiero rigoroso, che influenzerà in maniera determinante la storia culturale dell'Occidente (Vernant 1962: 131; Lloyd 1979). La tappa successiva nella storia del pensiero moderno era già stata affrontata precedentemente da Max Weber, il quale si era posto esplicitamente il problema della peculiarità della civiltà occidentale, in cui la razionalità acquisisce caratteri del tutto specifici. La storia occidentale, secondo Weber, assume il significato non tanto di culmine di un processo che trova il suo senso nel progressivo sviluppo della razionalità, quanto di "luogo" specifico di una particolare forma di razionalità (Rossi 1982: 42). Il processo di razionalizzazione individuato da Weber come caratteristico dell'Occidente non segna il cammino della storia, non può essere assunto come criterio assoluto per assegnare un "senso" o un valore al processo storico: esso costituisce piuttosto il significato peculiare dello sviluppo dell'Occidente moderno (Freund 1966; Schluchter 1979; Rossi 1982). Formazione dell'Occidente moderno, processo di industrializzazione, consoli-

damento e sviluppo del pensiero razionale, espansione europea sui continenti esterni, nascita della categoria del “primitivo”, superiorità tecnologica e militare dell’Occidente rispetto ai popoli extra-europei, imposizione di un controllo politico, economico, intellettuale e culturale sulla maggior parte dei popoli del mondo da parte delle potenze occidentali: tutti questi avvenimenti costituiscono in realtà le parti interagenti, le sfaccettature di un unico, vasto, multiforme processo storico. All’interno di questo immenso movimento che ha coinvolto gli esseri umani su scala mondiale, ha avuto luogo un’infinità di piccoli eventi, di confronti, di conflitti, di drammi dovuti alla cattiva coscienza o alla mancata comunicazione, tra i quali possiamo annoverare anche l’episodio svoltosi nel 1866 sulle rive dell’Arkansas, dal quale siamo partiti all’inizio di questo capitolo. Dopo un percorso contorto e imprevedibile, che ha proceduto a tappe forzate, saltando in modo sicuramente troppo affrettato e vorticoso da un tema all’altro, attraversando con troppa celerità e, forse addirittura, spavalderia una quantità di problemi e di questioni di grande rilevanza e di difficile trattazione, eccoci giunti nuovamente al punto di partenza, che possiamo vedere ora con occhi più addestrati e di cui possiamo almeno parzialmente individuare la complessità. Situazioni come quelle verificatesi nel Kansas verso la fine del secolo scorso non rivelano semplicemente il confronto tra due “mentalità” o culture diverse: tradiscono un intreccio di rapporti, in cui giocano un ruolo determinante la distanza fra gli universi di discorso degli individui venuti in contatto, ma anche la difficoltà di operare un’efficace traduzione, che non significa semplicemente tradurre i termini ma, soprattutto, veicolare i complessi di significati culturali, cosmologici, cognitivi, consapevoli e inconsapevoli, che sono inerenti a ciascuna espressione linguistica, e infine la situazione storica che ha portato a quella particolare sequenza di vicende e che si inserisce in un quadro storico ben più ampio e comprensivo.

6. Il ritorno del fantasma di Lévy-Bruhl

La consapevolezza della portata limitata e relativa della razionalità classica, il ridimensionamento della sua supposta universalità e assolutezza, rivela chiaramente come il programma inaugurato da Lévy-Bruhl circa un secolo fa sia rimasto in gran parte da attuare e ripropone inevitabilmente il problema della comparazione tra la razionalità occidentale con i diversi modi di pensiero sorti in altri contesti culturali. Per molti autori si tratta di uno spettro da esorcizzare (Wilson 1970: xiii) o contro cui scagliarsi con veemenza, come nel caso di Lloyd (1990), dove un grande sforzo intellettuale viene profuso per contrastare il concetto di “mentalità”. Lo storico inglese non contesta la nozione secondo cui i contenuti del pensiero umano variano da una società all'altra, come pure i mezzi di espressione di queste idee e credenze (il che costituisce quello che intendono tutti coloro che impiegano il concetto di mentalità in ambito storico e culturale) ma ritiene che il termine “mentalità” implichi il riferimento a sottostanti caratteristiche della mente, a una differenza nelle strutture o nei meccanismi o nelle capacità e predisposizioni mentali tra una società e un'altra (posizione che anche nell'analisi di Lloyd non risulta essere stata sostenuta esplicitamente da nessun autore) (Lloyd 1990: 135-36). Questa idea sarebbe in ultima analisi derivata dal pensiero di Lévy-Bruhl e avrebbe influenzato una vasta cerchia di autori, soprattutto di lingua francese (ibid.: 2-3).

In realtà, in campo antropologico, è più comune riscontrare, nella letteratura degli ultimi venti anni, l'opinione già avanzata da Evans-Pritchard (1965: cap. 4) secondo cui il pensiero di Lévy-Bruhl è stato sostanzialmente travisato e mal compreso da parte dei suoi critici. Secondo Malcolm Crick, ad esempio, le sue prime teorie sono state spesso interpretate in modo tale da suggerire una visione totalmente insostenibile del pensiero umano, dimenticandosi spesso che egli esagerava volutamente il contrasto fra la “mentalità primitiva” e quella “moderna”: tuttavia, il suo merito principale consiste nell'aver riconosciuto quanto la struttura semantica del nostro linguaggio determini il rischio di distorcere il pensiero di altre culture, in quanto l'impiego di categorie quali “anima” o “proprietà” può deformare e travisare il contenuto delle categorie indi-

gene (Crick 1976: 161-62). Ma è stato soprattutto Rodney Needham a riconoscere a Lévy-Bruhl il merito teoretico di aver posto in dubbio l'assioma dell'identità del pensiero umano in ogni luogo e di aver mostrato come in diverse società si trovassero forme diverse di articolazione del pensiero (Needham 1972: 167, 181-82). "Egli non sosteneva, e non ha mai sostenuto, che il pensiero primitivo fosse semplicemente 'irrazionale', ma che fosse caratterizzato da un modo specifico di razionalità che non corrispondeva a quelle che noi consideriamo le leggi del pensiero" (ibid.: 182). "Il vero peso delle argomentazioni di Lévy-Bruhl, e l'importante riconoscimento che le sue ricerche permisero empiricamente per la prima volta, consisteva quindi nel fatto che le stranezze della mentalità primitiva non erano semplici errori, individuati da una razionalità superiore di cui noi eravamo i fortunati possessori, ma che altre civiltà ci presentavano categorie e modi di pensare *alternativi*" (ibid.: 183).

In questa linea di pensiero, Hallpike (1979) ritiene che le forme di pensiero che ritroviamo in culture diverse non siano identiche, in particolare quando si comparano culture prive di scrittura con la moderna società occidentale.

"Vi sono quindi molte ragioni del perché l'ambiente primitivo debba favorire una forma di pensiero che è legata al contesto, concreta, non specializzata, affettiva, etnocentrica e dogmatica, in opposizione a quella generalizzabile, specializzata, astratta, impersonale, oggettiva e relativistica. Ma uno dei fattori più importanti nel mantenere queste caratteristiche generali del pensiero primitivo è l'assenza della scuola e della scrittura" (Hallpike 1979: 126).

Il riferimento principale di Hallpike è alla psicologia genetica di Jean Piaget, ma egli riconosce nella sua opera la "risonanza" del pensiero di Lévy-Bruhl (Hallpike 1976: 269 nota 5): anche qui si tratta di una presenza di tipo spettrale, che non viene discussa esplicitamente non perché non sia importante e illuminante, ma perché è stata mal compresa dagli antropologi sociali.

citato, e gli altri che si sarebbero potuti aggiungere, testimoniano a favore di un pensie-

Si potrebbero facilmente moltiplicare le affermazioni di debito nei confronti di Lévy-Bruhl, le considerazioni circa la necessità di una riconsiderazione e di una più precisa valutazione della sua opera e le esplicite o implicite influenze che essa ha esercitato su numerosi autori, sia nel campo dell'antropologia culturale e sociale (Mancini 1989; Pertierra 1983; Hobart 1985: 130; Tambiah 1990) sia in quello della storia delle religioni (Werblowsky 1992: 141). Tuttavia, non è meno evidente l'esistenza di un certo malessere, che fa della presenza del sociologo francese una sorta di pericoloso e inquietante incomodo. Nonostante i reiterati sforzi di Needham (1972: 182) di provare il contrario, è difficile non vedere nelle opere di Lévy-Bruhl la consapevolezza che il pensiero europeo, se non decisamente superiore a quello delle altre culture (ma in fondo il suo primo lavoro etnologico non parlava di "società inferiori"? [Lévy-Bruhl 1910]), sia per lo meno più efficiente, più adeguato allo sviluppo e all'articolazione della riflessione, più sofisticato e adatto all'elaborazione e alla trasmissione delle idee. È difficile leggere le opere dello studioso francese senza provare un certo fastidio per l'eccessiva sicurezza con cui l'autore affronta argomenti etnografici assai problematici e controversi, spesso trascurando la contestualizzazione e le informazioni che potrebbero porre la questione in una luce più completa e più corretta. Oggi poi, risulta particolarmente evidente l'incompletezza e la scarsa attendibilità di molte fonti etnografiche utilizzate da Lévy-Bruhl, la sua eccessiva fiducia e leggerezza nel loro impiego e nel giungere a conclusioni spesso affrettate e del tutto discutibili. Inoltre, la netta distinzione operata dall'autore tra la società "moderna", per lo più identificabile con la cultura filosofica dei primi anni del Novecento, e i "popoli primitivi", una categoria che ingloba tutte le culture extra-europee, dagli aborigeni australiani ai Cinesi e ai

ro rotto a tutti gli esercizi della speculazione, vicino a quello dei naturalisti e degli ermetici dell'antichità e del medioevo" (tr.it.: 55).

⁶ "pochi di noi si mostrano insensibili al fascino di questi racconti".

⁷ "Cosa vuol dire, se non che essa esige una stretta disciplina e che lo spirito umano, se obbedisse alle sue tendenze originalmente dominanti, non sarebbe affatto

Tibetani, risulta oggi del tutto improponibile (cfr. Remotti 1986: 119 sgg.), anche se la distinzione operata da Hallpike (1979) tra società semplici, “tradizionali”, e società moderne, o quella tracciata da Horton (1993) tra la natura “chiusa” del pensiero tradizionale africano e quella più “aperta” del pensiero scientifico occidentale, finiscono per riproporre una dicotomia che riproduce in parte quella elaborata originariamente da Lévy-Bruhl.

Eppure, il fantasma di Lévy-Bruhl continua ad aleggiare in modo imbarazzante attorno a ogni tentativo di affrontare il tema delle diverse forme di pensiero che caratterizzano culture differenti: probabilmente, l’eredità principale della sua opera non sta tanto nelle risposte che egli ha elaborato per interpretare la “mentalità primitiva” quanto nelle domande che i suoi lavori hanno contribuito a sollevare (Pertierra 1983: 124). Intorno a queste domande lo stesso Lévy-Bruhl ha continuato a tormentarsi per tutto il corso della sua carriera, rielaborando e reinterprestando le sue stesse conclusioni e ritornando più volte sulle proprie interpretazioni, un processo che è stato più volte definito una sorta di “ritrattazione” a posteriori, ma che costituisce invece, più semplicemente, un continuo processo di riflessione e di ripensamento teorico. La sua opera assume così le caratteristiche di un lavoro non finito, di un edificio incompiuto di cui non si riesce a scorgere pienamente la struttura e la forma, ma che lascia trasparire una quantità di problemi e di aspettative che ancora attendono una soluzione.

7. Il potere del sogno e la forza delle armi

L’opera di Lévy-Bruhl, sulla quale abbiamo indugiato a lungo in queste pagine e dalla quale è difficile fare astrazione nel riflettere

insensibile alle impossibilità del mondo mitico e non si sognerebbe di escludere dal reale i dati dell’esperienza mistica?

Così questa esclusione, sebbene razionale, o piuttosto proprio perché razionale, comporta, anche laddove essa è abituale, una forzatura e, secondo l’espressione corrente, una rimozione. Queste tendenze, lasciate a se stesse, spingerebbero lo spirito verso tutta un’altra direzione. Per resistervi senza indebolirsi, occorre sorvegliarle fino

sulle differenze culturali nelle forme di pensiero, colpisce anche per un'altra ragione. Non è facile, infatti, capire come mai un filosofo della Sorbona, secondo il quale esisteva una differenza così netta e incolmabile fra le produzioni del pensiero "primitivo" e quello della cultura occidentale, abbia dedicato gran parte dei propri lavori allo studio, all'elaborazione e all'interpretazione di queste stesse produzioni intellettuali: tanto che ancora nell'ultimo anno della sua vita, ottantaduenne, usava riempire, nel corso delle sue passeggiate, quaderni di appunti con le sue riflessioni e commenti relativi a casi etnografici intricati e problematici; si tratta dei famosi *Quaderni* postumi che tanto hanno fatto parlare a sproposito i critici successivi. Al di là della inconsistente banalità di un'ipotetica sconfessione delle proprie teorie effettuata nei suoi ultimi anni, l'opera postuma di Lévy-Bruhl solleva un problema più serio e più inquietante: che cosa spingeva questo vecchio pensatore a interrogarsi con tale insistenza sul pensiero dei "primitivi", fino a rimettere in discussione continuamente e sottoporre a continue riformulazioni le proprie interpretazioni?

Sembra di poter suggerire che i dati relativi agli strani costumi e alle bizzarre credenze di popoli lontani esercitassero un fascino irresistibile sull'anziano filosofo parigino, una sorta di attrazione magnetica inconfessata e, forse, in gran parte inconsapevole. Qualche barlume di questo atteggiamento, tuttavia, traspare in una delle sue opere più interessanti, *La mythologie primitive* (Lévy-Bruhl 1935). Il mondo mitico in cui vivono gli aborigeni australiani o gli indigeni della Nuova Guinea costituisce per costoro una realtà, è compreso nella loro esperienza del mondo. "Al nostro spirito, al contrario, questa fluidità apparirebbe incompatibile con le condizioni del reale, sia logiche che fisiche. Tutti, gli ignoranti come i sapienti, ci sentiamo vivere in una natura intellettualizzata, la cui armatura è fatta di leggi necessarie e di forme fisse,

alle loro prime mosse e farsi contantemente una sorta di violenza" (tr. dell'A.).

⁸ "Vediamo allora rivivere davanti a noi il mondo misterioso e fluido dei più antichi miti. Per quanto lontani ci crediamo dalla mentalità che li ha prodotti questo spettacolo

corrispondenti ai concetti” (ibid.: 314). Nessuno, quindi, tra di “noi”, conclude Lévy-Bruhl, crede più a questi racconti, tranne i bambini, sono divenuti semplicemente storie favolose e incredibili: eppure continuano ad essere raccontati, da una generazione all’altra. Sono “vestigia inoffensive” di una mentalità da cui sembra che ci siamo allontanati immensamente, vestigia di un mondo che oggi costituisce il regno della fantasia e non ha più alcuna pretesa di trovar posto sul piano della realtà (ibid.: 315).

Eppure, “peu de personnes, chez nous, se montrent insensibles au charme de ces contes” (ibid.: 315) ⁶. Da dove viene allora, si interroga Lévy-Bruhl, una tale forza di attrazione, dal sapore unico e introvabile anche nei più raffinati capolavori letterari?

Dal fatto, è la sua risposta, che essi ci mettono in contatto con il mondo fluido della “mentalità primitiva”, con gli esseri straordinari che sono possibili soltanto entro quel mondo fantastico (ibid.), un mondo in cui un gran numero di società si trovano perfettamente a proprio agio. Questa considerazione determina un decisivo mutamento d’orizzonte: quello che si deve spiegare non è tanto il fatto che numerose società più o meno primitive possiedano questo tipo di credenze, quanto piuttosto il fatto che nella nostra si sia cessato di crederci da lungo tempo. Il motivo va ricercato nel “carattere razionale” della civiltà che il mondo classico ci ha trasmesso in eredità, un mondo dal quale sono stati esclusi a poco a poco gli elementi incontrollabili e inverificabili, quelli dell’“esperienza mistica”, e in cui la realtà ha cominciato gradualmente a coincidere con le leggi della natura e del pensiero. Tutto ciò che si trovava al di là di queste frontiere è stato relegato nella categoria dell’impossibile e del fantastico (ibid.: 317). Questa considerazione non significa solo il riconoscimento della natura storica, e quindi determinata e circostanziata, del sorgere del pensiero razionale, ma anche una riflessione sul fatto che questo processo, realizzatosi soltanto in alcune società, è costato secoli di sforzi.

“Qu’est-ce à dire, sinon qu’elle exige une stricte discipline, et que l’esprit humain, s’il obéit à ses tendances originellement dominantes, n’est guère sensible aux impossibilités du monde mythique, et ne

songe pas à exclure du réel des données de l'expérience mystique?

Ainsi cette exclusion, bien que rationnelle, ou plutôt parce que rationnelle, comporte, même là où elle est habituelle, une contrainte, et, selon l'expression courante, un refoulement. Ces tendances, laissées à elles-mêmes, pousseraient l'esprit dans une tout autre voie. Pour y résister sans faiblir, il lui faut surveiller jusqu'à ses moindres démarches, et se faire constamment une sorte de violence" (ibid.: 317-18) ⁷.

Ecco da dove viene, per Lévy-Bruhl, il fascino dei racconti e del folklore, ma anche, potremmo aggiungere, di tutti i documenti relativi alle società esotiche e alle stranezze e bizzarrie che questi contengono: per un momento la costrizione della ragione è sospesa, il pensiero abbandona "voluttuosamente" l'atteggiamento razionale per lasciarsi trasportare dalla fantasia e dall'"esperienza mistica". "Nous voyons alors revivre devant nous le monde mystérieux et fluide des plus anciens mythes. Si éloignés que nous nous croyions de la mentalité qui les a produits, ce spectacle nous captive et nous retient" (ibid.: 318-19) ⁸.

Queste pagine di Lévy-Bruhl giustificano, almeno in parte, l'interpretazione psicologica che si è voluto dare alla sua concezione della mentalità primitiva, come una sorta di sfondo immobile e inconscio del pensiero umano, avvicicabile al concetto di "inconscio collettivo" di C.G. Jung (cfr. Aldrich 1931; Cazeneuve 1961: 59-60). Tuttavia, ci siamo soffermati sulle sue riflessioni perché sembrano rivelare qualcosa di più profondo e di più enigmatico. La concezione secondo cui l'esercizio della ragione costituisce una sorta di violenza, che il pensiero esercita continuamente per imporre le proprie procedure e impedire la tendenza a sconfinare nel non-razionale, rivela un netto distacco dalla tradizione classica di una ragione "naturale" e per ciò stesso universale e assoluta. Inoltre, il fascino segreto e inconfessato che i costumi esotici esercitano su questo pensiero incrina la fede razionalistica del filosofo e ne rivela una sorta di ambiguità o di ambivalenza, un odio-amore rispetto al pensiero razionalistico che ha indotto R. Horton (1993: 399 nota 85) a ritenere Lévy-Bruhl un "recente convertito al razionalismo" e ad avvicinare alcune delle sue formulazioni al movimento dei Surrealisti.

Comunque stiano le cose, la nozione di una razionalità che si impone con la forza al pensiero si ricollega direttamente all'idea di Durkheim, secondo cui, come abbiamo visto, lo stesso pensiero scientifico si basa su un sistema socialmente condiviso di credenze e di norme, che impone la propria autorità in virtù della fede che il singolo tende a prestare alle idee sanzionate dalla sua società. Ma preannuncia anche quell'idea che verrà sviluppata, per esempio, da Horkheimer (1947), secondo cui lo sviluppo della ragione ha permesso lo sviluppo della società industriale, ma ha al tempo stesso accompagnato un processo di disumanizzazione, dove la ricerca del dominio dell'uomo sulla natura si è accompagnata al soggiogamento dell'uomo sull'uomo. In quanto processo storico, lo sviluppo del razionalismo occidentale costituisce un fenomeno peculiare, che non riveste alcun significato universale e non deve essere necessariamente considerato un valore positivo. Questo è, infatti, il risultato della ricerca avviata da Max Weber, nella cui opera ritroviamo l'idea di una razionalità che si impone come una costrizione, un'imposizione di limiti e di percorsi obbligati allo svolgersi dell'attività intellettuale. "Il processo di razionalizzazione proprio del mondo occidentale moderno ha avuto come risultato una «gabbia di acciaio» dalla quale non si vede via di uscita; non offre una possibilità di liberazione. Esso è diventato così il «destino» dell'uomo contemporaneo, un destino i cui risvolti oscuri e minacciosi prevalgono sulla fiducia in un dominio razionale della realtà da cui era inizialmente ispirato" (Rossi 1982: 44).

Naturalmente, sarebbe errato pensare che la caratteristica di imposizione dall'esterno sia propria soltanto del pensiero "moderno" razionale, mentre il pensiero dei "primitivi" offrirebbe un'immagine del modo più spontaneo, "naturale" di affrontare i problemi dell'esistenza. Infatti, proprio a questo proposito, Mauss rimproverava a Lévy-Bruhl di aver troppo insistito sul carattere immediato e automatico della "partecipazione mistica": la partecipazione non è semplicemente una confusione. "Elle suppose un effort pour confondre et un effort pour faire se ressembler" [...] "Il y a dès l'origine un *Trieb*, une violence de l'esprit sur lui-même pour se dépasser lui-même; il y a dès l'origine la volonté de lier" (Mauss 1923:

130) ⁹. Secondo la scuola durkheimiana, infatti, in tutte le società le istituzioni implicano l'imposizione di categorie, di forme di pensiero che si affermano con la forza della pressione sociale sull'individuo.

Il programma di lavoro inaugurato da Durkheim e da Weber ha condotto numerosi autori a investigare le forme di condizionamento sociale che si esercitano sull'attività mentale, mettendo in evidenza il carattere di costruzione sociale che assume, in questa prospettiva, il pensiero razionale. Mary Douglas, ad esempio, richiama l'attenzione sul fatto che "per riflettere sulla società abbiamo sotto mano le categorie che utilizziamo come membri della società che parlano l'un l'altro di se stessi" (Douglas 1986: 99); se vogliamo analizzare le rappresentazioni collettive che impieghiamo, è necessario mettere in relazione la nostra attrezzatura mentale condivisa con la nostra "comune esperienza di autorità e di lavoro" (ibid.). Tale prospettiva non è che un'elaborazione della teoria sostenuta da Mauss, secondo cui tutte le classificazioni di cui facciamo uso sono già fornite per il tramite della nostra vita sociale e sono quindi un prodotto delle istituzioni in cui viviamo e della loro storia. "L'intraducibilità delle lingue e quella delle mentalità, tradiscono l'eterogeneità delle società, delle famiglie di popoli, delle aree e delle sorgenti di civiltà" (Mauss 1934: 150).

Per questa via giungiamo infine alla connessione tra razionalità e potere, alle implicazioni politiche e gerarchiche che sono connesse all'uso e alla diffusione del pensiero razionale, in particolare nel processo che ha visto l'espansione della cultura occidentale e del suo paradigma di razionalità a spese dei popoli abitanti i continenti extra-europei, accusati spesso di essere immersi in costumi e credenze "irrazionali", che di per se stessi giustificavano l'intervento e l'imposizione di un ordine esterno.

"Non solo attraverso la tecnologia, ma anche attraverso il mito della propria superiorità cognitiva che oppone se stessa all'"irrazionalità" dell'altro, l'Occidente ha imposto il proprio potere politico, legale, medico ed educativo in ogni parte del mondo. I vari modi di rimanere attaccati a sistemi morali ed epistemologie differenti dalle nostre sono

stati distrutti senza che alcuno sforzo venisse compiuto per apprendere prima *che cosa* si stava distruggendo, il tutto nel nome della ragione, della verità e della conoscenza. Il recupero di epistemologie che scompaiono è uno degli scopi più vitali e provocatori che l'antropologia rechi in sé" (Overing 1985: 21).

8. Ritorno sull'Arkansas

Eccoci nuovamente ricondotti a quel giorno di novembre del 1866, in cui i rappresentanti del governo statunitense incontrarono i principali capi e guerrieri dei Kiowa. Possiamo scorgere ora come in quel giorno, come in infinite altre occasioni, si giocava qualcosa di molto più importante e di molto più tragico di un semplice confronto tra due mentalità incompatibili. Gli "stili di pensiero" (cfr. Douglas 1996) che vennero a collidere erano in realtà il prodotto di due forme sociali e di due forme di potere disuguali e contrapposte, una delle quali era destinata a imporsi sull'altra non solo per la forza degli argomenti logici, ma anche, e soprattutto, per la forza delle armi, dell'organizzazione militare ed economica e del sapere tecnologico che era in grado di manipolare. La superiorità di cui si fregia volentieri il pensiero moderno non è che un aspetto di un più vasto processo storico che ha visto l'espansione e il dominio del mondo occidentale su gran parte del resto della terra abitata.

Lo stile di pensiero che emerge dalle parole del vecchio sciamano Otank, sebbene reso di difficile interpretazione a causa dei numerosi passaggi di traduzione da una lingua all'altra, ci trasmette alcuni tratti di un sistema epistemologico diverso e oggi in gran parte scomparso. Un sistema di argomentazione in cui il potere dei sogni, una cosmologia riconducibile ad alcune forme semplici

ci cattura e ci trattiene" (tr. dell'A.).

⁹ "Essa presuppone uno sforzo per confondere e uno sforzo per far rassomigliare" [...] "Vi è fin dall'origine un *Trieb*, una violenza dello spirito su se stesso per superarsi; vi è fin dall'origine la volontà di legare" (tr. dell'A.).

e schematiche, il rapporto degli uomini con gli animali e con le forze della natura costituiscono elementi decisivi, tanto quanto il potere dell'argomentazione e la capacità di controllare e manipola-

CAP. 2: SOCIETÀ E PENSIERO SIMBOLICO TRA I SIOUX DELLE PIANURE

1. Introduzione

Un rapporto complesso e problematico ha unito, fin dalle sue origini, il pensiero antropologico con l'approccio e il genere di spiegazioni dei fatti sociali che caratterizza le discipline storiche. Questo rapporto si è articolato, nel corso del tempo, in forme assai varie: dall'adozione, spesso acritica, della prospettiva diacronica da parte di alcuni antropologi del passato, che tentavano di ricostruire le tappe fondamentali dello sviluppo culturale dell'umanità, fino alla netta distinzione tra approccio antropologico, essenzialmente volto ad analizzare il funzionamento e l'interrelazione delle diverse istituzioni e degli elementi costitutivi di un dato sistema sociale, e approccio storico, lo studio dei singoli processi di mutamento e di trasformazione sociale. Naturalmente, questi sono soltanto due casi estremi, sommariamente abbozzati, cui corrispondono nella realtà atteggiamenti molti più diversificati e sfumati. Non soltanto le prospettive con cui gli antropologi hanno guardato alla storia e ai suoi metodi sono molto varie, ma spesso ogni autore adotta una propria concezione di «storia», che non corrisponde a quella di altri autori, o a quella utilizzata dagli storici stessi. È evidente come in questo modo possano nascere facilmente malintesi e incomprensioni, da entrambe le parti, e come si possano originare quelle etichette, troppo sommarie e superficiali, come il cosiddetto "rifiuto" della storia da parte degli antropologi funzionalisti, e così via.

Ripercorrere le tappe delle relazioni fra le due discipline richiederebbe uno spazio ben più vasto (cfr. Bernardi 1978: 19-33;

Faubion 1993). Quello che vorremmo qui sottolineare, soprattutto, è che, mentre alcuni anni fa diversi antropologi pensavano ancora di dover distinguere il metodo storico, caratterizzato dallo studio dei mutamenti e dei processi temporali, da quello dell'antropologia, interessata soprattutto a stabilire teorie generali sul funzionamento dei sistemi sociali (Lewis 1968: ix-xxviii), oggi si ritiene, da più parti, ormai superata questa contrapposizione (Bernardi 1978; Cohn 1980).

In particolare, Vansina (1973: 165) ha mostrato come l'elaborazione della teoria antropologica sia fondata su due tipi di elementi-base (*building-blocks*): da una parte la monografia etnografica, corrispondente alla ricerca sul campo, dall'altra la monografia storica. Nel primo caso lo studioso lavora attorno a dati che si riferiscono quasi tutti a un breve arco temporale, il cosiddetto "presente etnografico", allo scopo di chiarire il modo in cui i vari aspetti di una data situazione sociale interagiscono fra loro. La monografia storica, invece, abolisce la convenzione di considerare la situazione come congelata in un arbitrario *tempo-zero* e tenta di descrivere i mutamenti, le trasformazioni che hanno modificato nel tempo le caratteristiche sociali e culturali di un dato gruppo umano. Quest'ultimo genere di studio, però, come nota Vansina, è stato adottato molto raramente dagli antropologi, che hanno preferito in genere occuparsi di problemi sincronici, della situazione così come si trova di fronte agli occhi dello studioso sul terreno.

Questa diffidenza nei confronti delle ricostruzioni storiche da parte degli antropologi era dettata in larga misura dalla convinzione che nello studio delle popolazioni presso le quali non esistono forme di scrittura, e quindi di documentazione e registrazione del passato, come nel caso della grande maggioranza di società studiate dall'antropologia, non vi fossero le condizioni per applicare un metodo rigorosamente storico allo studio e alla ricostruzione del passato. Vansina dimostra come questo atteggiamento sia in larga misura ingiustificato. Una ricerca accurata rivela come, attraverso le fonti scritte lasciate dagli Occidentali che vennero in contatto con le popolazioni oggetto di studio (missionari, commercianti, militari, organismi coloniali, ecc.) e attraverso un'attenta raccolta

delle tradizioni orali degli stessi indigeni, sia possibile ottenere i dati essenziali per una ricostruzione sufficientemente rigorosa di certi aspetti del passato di società studiate dagli antropologi. A questi dati è inoltre possibile, anzi necessario, applicare i criteri di critica delle fonti che sono stati elaborati dalla metodologia storica.

Il suggerimento forse più stimolante di Vansina (1973: 170) è quello secondo cui la monografia storica non è altro che un “modello” interpretativo, teso a spiegare certi fatti ed elaborato in base a una teoria, secondo la quale sono stati scelti gli elementi significativi, “rilevanti”, ai fini della costruzione del modello. Risulta allora abbastanza chiaro come questo modello storico, “diacronico”, non sia opposto, ma sia piuttosto complementare rispetto al modello sincronico più tradizionale degli studi antropologici. A questo proposito, Vansina elabora una concezione più complessa e più attuale di “causalità” storica. Non si tratta, cioè, del tentativo di individuare un’unica particolare causa, che sarebbe da sola responsabile di un particolare mutamento. È necessario, invece, analizzare tutta una *situazione* sociale, composta da una serie di variabili che interagiscono fra loro, al fine di determinare poi una vasta serie di conseguenze, che da questa sono derivate e che costituiscono la nuova *situazione*, altrettanto complessa e variegata. Le due prospettive, i due modelli, si integrano così l’uno con l’altro e possono costituire un controllo vicendevole dei risultati raggiunti, ampliando le possibilità di interpretazione e spiegazione dei fatti sociali.

Ma le società non solo mutano con il passare del tempo: vi sono anche “tempi” diversi di cambiamento in ogni società, a seconda del livello al quale l’osservatore concentra la propria attenzione. Nel caso specifico degli Indiani delle Pianure, di cui ci occuperemo nel presente lavoro, possiamo osservare una serie continua di mutamenti al livello della formazione dei nuclei residenziali e dei rapporti politici fra individui e fra gruppi. A un altro livello possiamo distinguere una serie di mutamenti più lenti e profondi: gli spostamenti demografici e le modificazioni nel sistema economico indigeno provocate dall’introduzione del cavallo. Infine, a un altro livello ancora, si può riscontrare la relativa conti-

nuità di certi modelli strutturali, che determinano la visione del mondo e dell'uomo caratteristica di queste culture. Il mancato chiarimento di questi diversi livelli può portare facilmente, come è successo in passato, a confusioni e contraddizioni nello studio di queste società. È quindi necessario adottare un approccio che tenga nel debito conto i dati storici e la continua dialettica fra mutamento e continuità, fra ciò che viene modificato nel tempo e ciò che resta stabile, o per lo meno che si trasforma molto più lentamente.

Per lo studio degli Indiani delle Pianure le fonti sono costituite soprattutto da quella enorme massa di documenti etnografici raccolta dagli etnologi e antropologi americani all'inizio del secolo, nell'ambito di istituzioni prestigiose come il Field Columbian Museum di Chicago, il Museum of Natural History di New York, e specialmente il Bureau of American Ethnology della Smithsonian Institution. Il materiale conservato in queste raccolte costituisce una documentazione eccezionalmente ricca sul passato delle civiltà indigene del Nord America. Lo studio dettagliato e critico di questi documenti è stato paragonato a buon diritto da Lévi-Strauss (1966: 124) agli studi storici sulle antiche civiltà europee, ed è un lavoro che si è appena iniziato a compiere.

Sulla base della documentazione disponibile, si è cercato in questo capitolo di individuare alcune rappresentazioni del pensiero sociale degli Indiani Sioux, relative all'organizzazione sociale, alla guerra, alla cosmologia e al rapporto con il soprannaturale. Le fonti più antiche sono state messe a confronto e integrate con i risultati di ricerche più recenti sulla società sioux (Powers 1977; Grobsmith 1981). Si può, in tal modo, rilevare come queste rappresentazioni siano strettamente connesse l'una all'altra e si integrino in un complesso sistema di pensiero, dotato di coerenza e di originalità. Dovremo inoltre cercare di chiarire il modo in cui questo sistema di pensiero interagisse con le condizioni concrete di vita delle popolazioni delle Pianure e il ruolo da esso svolto nel corso della storia della società sioux.

2. I Sette Fuochi

A partire dagli anni intorno al 1640, cominciamo a trovare qualche riferimento, nelle pagine di viaggiatori e missionari francesi, a una popolazione indiana denominata “Nadawessi” o “Naduesiu” o, più brevemente, “Sioux”. In quel tempo questo gruppo viveva nella regione compresa tra le sorgenti del Mississippi e il Red Lake, nell’attuale Minnesota centro- settentrionale. Le relazioni dei Gesuiti francesi parlano delle continue guerre che questo popolo intraprendeva contro i Cree, stanziati più a Nord, presso il fiume St.Croiz, e contro i Potawatomi a Est (McGee 1897: 189; Hyde 1937: 3 sgg.). Il nome loro attribuito è una deformazione francese del termine algonchino *nadowe-is-iw-ug*, con cui gli Ojibway distinguevano i loro nemici occidentali (“piccole vipere” o “vipere minori”) da quelli orientali (*nadowe’wok*, “vere vipere”), cioè gli Irochesi (Hodge 1907-10: I, 376; Densmore 1918: 1). Essi chiamavano se stessi con il termine *Oceti shakowin*, che significa “I Sette Focolari” o “I Sette Fuochi” (Dorsey 1897; Hyde 1937: 3; Powers 1977: 3 sgg.).

Quest’ultimo termine sembrerebbe quindi riferirsi a un’antica organizzazione politica, di cui facevano parte sette gruppi, o “fuochi” del consiglio. Le cose però non sono così semplici. Già nel 1840, quando il missionario S.R. Riggs raccoglie le tradizioni dei Sioux occidentali presso Fort Pierre, rimaneva soltanto un vago ricordo delle migrazioni verso Ovest e di un antico consiglio che riuniva tutti i gruppi sioux, anche quelli orientali (Hyde 1937: 8; Hassrick 1964: 6). È difficile quindi stabilire in che misura questa organizzazione dei “sette fuochi” corrispondesse nella realtà a una istituzione politica effettiva. Sembra più probabile che si trattasse di uno strumento concettuale, attraverso il quale le popolazioni sioux identificavano se stesse, in rapporto ai gruppi circostanti, e si rappresentavano la propria unità – unità che era però in gran parte illusoria (Powers 1977: 21). I gruppi sociali cui si riferisce questa denominazione erano infatti in continuo movimento entro un’area molto vasta, che – per quanto ci è dato osservare in base al periodo più documentato, dal XVIII sec. fino alla fine del XIX –

non agirono mai come organismo unico, né dal punto di vista politico, né da quello militare. Purtroppo, non disponiamo di documentazione sui rapporti tra i gruppi sioux nel periodo precedente al 1850, quando la presenza dei Bianchi aveva ormai profondamente modificato la situazione politica indigena. Non sappiamo quindi se, e in quale misura, fosse possibile l'insorgere di conflitti tra questi raggruppamenti. Nulla però ci impone di escluderne la possibilità.

I "Sette Fuochi" erano caratterizzati da numerose differenze culturali e linguistiche. Il termine con cui i Sioux orientali indicavano il proprio gruppo, *Dakota*, che significa approssimativamente "alleati", era pronunciato dai Sioux centrali e da quelli occidentali *Lakota* (Feraca-Howard 1963: 81; Powers 1977). Il fatto poi che numerosi antropologi abbiano usato queste denominazioni dialettali per identificare i gruppi sociali ha causato notevoli confusioni ed errori nella terminologia, con definizioni quali "Teton Dakota" (Wissler 1912; Walker 1917), "Dakota Sioux" (Feraca-Howard 1963), "Oglala Dakota", e così via. Il problema terminologico e classificatorio dei gruppi sociali sioux è stato chiarito da William K. Powers (1977: 3 sgg.) e alle sue conclusioni sarà fatto costante riferimento nel corso di questo lavoro.

I sette gruppi componenti i "Fuochi" erano i seguenti:

1. *Mdewakanton*, "Villaggio del Lago Sacro";
 2. *Wahpeton*, "Villaggio tra le foglie";
 3. *Wahpekute*, "Tiratori tra le foglie";
 4. *Sisseton*, "Villaggio che puzza di pesce" o "Villaggio paludoso";
 5. *Yankton*, "Villaggio all'estremità";
 6. *Yanktonai*, "Piccolo villaggio all'estremità";
 7. *Teton*, "Villaggio della prateria"
- (McGee 1897; Dorsey 1897; Powers 1977).

I primi quattro gruppi parlavano il dialetto *dakota* e venivano denominati *Santee* (approssimativamente "Villaggio del coltello", dal nome del principale insediamento dei *Mdewakanton*, Powers 1977: 17). Gli *Yankton* e *Yanktonai* parlavano il dialetto *nakota*; i

Teton, infine, parlavano il *lakota* e rappresentavano il gruppo più occidentale. In seguito a una serie complessa di spostamenti demografici e di conflitti intertribali, i *Teton* cominciarono, verso la fine del XVII secolo, la loro rapida avanzata verso Ovest, che li portò, intorno al 1830, a insediarsi nella regione delle Black Hills, nella parte sud-occidentale dell'attuale stato del South Dakota (Hyde 1937; 1961). In questo lasso di tempo essi dovettero trasformare la propria organizzazione socio-economica, prima basata sulla caccia e la raccolta nelle foreste e paludi del Minnesota, in quella dei cacciatori nomadi delle Pianure, interamente fondata sull'inseguimento delle grandi mandrie di bisonti grazie all'impiego del cavallo (Wissler 1914).

Ognuno dei gruppi componenti i "Sette Fuochi" era a sua volta diviso in gruppi più piccoli, la cui natura non è sempre facile da determinare. J.O. Dorsey (1897: 213) chiamava questi gruppi *gentes* e li considerava l'unità primaria dell'organizzazione sociale sioux. Questo gruppo, nella definizione di Dorsey, "è composto da un numero di consanguinei, che affermano la propria discendenza da un comune antenato, ed osservano gli stessi tabù". Tale definizione è però del tutto inadeguata per quanto riguarda per lo meno i gruppi componenti i *Teton*, unità autonome che avevano una propria organizzazione politica indipendente l'una dall'altra (Hassrick 1964: 8). I *Santee* erano divisi in gruppi chiamati *clan* da Satterlee e Malan e *gentes* da Skinner (1919). I loro nomi erano per lo più di origine geografica e non è chiaro fino a che punto i loro membri si considerassero discendenti di un comune antenato, il che rende l'uso del termine *clan* piuttosto discutibile. Inoltre, Skinner (1919: 172) sottolinea la variabilità di questi gruppi, alcuni dei quali diventavano predominanti dal punto di vista politico, mentre altri finivano per scomparire, a seconda del prestigio del leader e delle vicissitudini cui erano soggetti i rapporti tra i gruppi.

Satterlee e Malan hanno ideato un ingegnoso schema della struttura sociale sioux (Satterlee-Malan s.d.: 10) che, partendo dalla "Nazione Dakota", si suddivide successivamente in tribù, bande e *clan*. Per quanto riguarda i *Teton*, le unità minori sono indicate come *tiyospaye*, un termine su cui torneremo più avanti.

Fig. 2.1. Schema delle suddivisioni interne della “nazione dakota” secondo Satterlee e Malan.

Purtroppo questo schema, per quanto basato apparentemente sulle denominazioni indigene, confonde in realtà categorie sociali sioux che appartengono a livelli diversi. Infatti, i *Santee* non erano una “tribù” e i quattro gruppi che vengono compresi da questo termine non possono essere considerati dello stesso ordine gerarchico delle suddivisioni dei *Teton* e non si possono quindi denominare “bande”. Infine, è sbagliato considerare il gruppo *Yankton* come suddiviso in *Hunkpatina* e *Yanktonai*. Infatti, gli *Yanktonai* costituiscono uno dei “Sette Fuochi” e non sono assolutamente una componente del gruppo *Yankton*. Sono invece gli *Yanktonai* ad essere divisi in due gruppi (cosiddetti *Yanktonai* “superiori” e “inferiori”), il secondo dei quali era chiamato anche con il termine *Hunkpatina* (Dorsey 1897; Powers 1977: 23).

Tali difficoltà nel sistemare i vari gruppi, con le loro suddivisioni, in un sistema coerente rivelano come in effetti ci si trovi di fronte a entità sociali e politiche che non sono tutte dello stesso genere. È

molto difficile riuscire ad individuare, in ogni gruppo, il livello corrispondente al concetto di “tribù”, di “banda”, di “clan”, ecc. Ma nonostante ciò, nella mente degli stessi Sioux, la loro società era organizzata in base a una serie di principî fissi, che determinavano ad ogni livello la suddivisione e l’articolazione delle unità sociali. Anche gli studiosi occidentali hanno finito per aderire a questa concezione, tentando di elaborare uno schema che conciliasse il modello ideale con l’organizzazione concreta dei gruppi. Il tentativo di Satterlee e Malan dimostra quanto sia complesso e intricato il modo in cui questi due piani, quello ideologico e quello sociologico, interagiscono fra di loro.

Cominciamo quindi con l’osservare più da vicino il modo in cui i Sioux concepivano la propria organizzazione sociale, seguendo l’elenco compilato da Dorsey (1897: 215 sgg.).

I *Mdewakanton* sono suddivisi in sette gruppi:

1. *Kiyuksa*, “Violatori (della legge o del costume)”;
2. *Qe-minicha*, “Foresta della montagna dell’acqua”;
3. *Kapo’ja*, “Coloro che hanno poco bagaglio”;
4. *Maxa-yute-cni*, “Che non mangiano oche”;
5. *Qeyata-tonwan*, “Villaggio dentro il fiume”;
6. *Oyate-cicha*, “Gente cattiva”;
7. *Tinta-tonwan*, “Villaggio della Prateria” (cfr. *Teton*).

I *Wahpeton* erano divisi anch’essi in sette gruppi:

1. *Inyan-cheyaka-tonwan*, “Villaggio della diga”, o “delle rapide”;
2. *Takapsina-tonwan*, “Villaggio del campo da *shinny*”;
3. *Wiyaka-otina*, “Coloro che abitano sulla sabbia”;
4. *Oteqi-atonwan*, “Villaggio sul fiume”;
5. *Wita-otina*, “Coloro che abitano sull’isola”;
6. *Wakpa-atonwan*, “Villaggio sul fiume”;
7. *Chankaxa-otina*, “Coloro che vivono nel tronco (o in capanne di tronchi?)”.

Dorsey non fornisce i nomi né il numero delle suddivisioni dei

Wahpekute. Elenca invece dodici gruppi per i *Sisseton*, ma aggiunge che inizialmente dovevano esservi sette divisioni, in quanto due gruppi, i *Wita-waziyata-otina* e gli *Ohdihe*, formavano una sola suddivisione, i *Basdeche-sni* e gli *Itoka-otina* una seconda, i *Kaqmi-atonwan*, i *Maniti* e i *Keze* una terza (Dorsey 1897: 216; Satterlee e Malan s.d.: 17).

Gli *Yankton* erano divisi in sette gruppi, in base ai dati raccolti dal missionario J.W. Cook. Nel 1878 Walking Elk, uno Yankton, dà una lista di otto gruppi, aggiungendo i *Wasichu-chicha*, "Figli degli Uomini Bianchi", cioè i "mezzo-sangue", un'aggiunta recente, dovuta alle relazioni tra donne indiane e cacciatori, militari o commercianti (Dorsey 1897: 217).

Gli *Yanktonai* erano divisi in una parte "Superiore" e una "Inferiore", con riferimento alla posizione geografica, ognuna delle quali era composta di sette gruppi. Infine, i *Teton* erano divisi in:

1. *Itazipco*, "Senza archi";
2. *Sihasapa*, "Piedi neri";
3. *Mnikowaju*, "Piantatori presso il torrente";
4. *Sicangu*, "Coscie bruciate" (o "Brulé");
5. *Oohenunpa*, "Due pentole";
6. *Hunkpapa*, "Coloro che si accampano all'estremità";
7. *Oglala*, "Coloro che si sparpagliano"

(Dorsey 1897: 219; Powers 1977: 26).

Il ripetersi continuo della cifra sette non è certamente casuale. Il sette è un numero sacro che, con il quattro, svolge una funzione importante nel pensiero mitologico e cosmologico dei Sioux (McGee 1900; Brown 1953; Powers 1977: 47 sgg.). Come nel caso dei "Sette Fuochi", anche qui dobbiamo pensare a un sistema ideale, che non rappresenta necessariamente il frazionamento effettivo dei gruppi sociali. Al contrario, proprio facendo riferimento a questa struttura fissa e costante, i Sioux cercavano di darsi un'immagine definita di una situazione sociale dominata dal continuo movimento di gruppi, dal flusso costante dei legami, delle alleanze e delle ostilità. Attraverso questo modello ideale, confor-

me all'ordinamento del cosmo, essi stabilivano i confini di un mondo sociale entro il quale vigevano rapporti di collaborazione, di "alleanza" (*dakota* = "alleati"), in cui i membri riconoscevano la propria comune origine. Abbiamo già osservato come i Sioux applicassero il loro modello di società a situazioni sociali e politiche piuttosto differenti. I *Santee*, ad esempio, vivevano in villaggi relativamente permanenti e, almeno dopo il contatto con gli Europei, si dedicavano parzialmente all'orticoltura (Satterlee-Malan s.d.: 17; Skinner 1919: 167). I *Teton*, invece, erano cacciatori nomadi, tra i quali ogni unità tribale si riuniva solo in occasione di cerimonie religiose d'estate e, sporadicamente, d'inverno per l'approvvigionamento di cibo. Per gran parte dell'anno, ogni gruppo locale viveva in modo completamente indipendente dagli altri gruppi. Nonostante queste differenze, nelle menti dei Sioux esisteva la concezione di una società in cui ogni suddivisione era dominata dal ripetersi della cifra sacra, il sette. "Questo era il modello della natura e, logicamente, il modello ideale e adeguato per una nazione" (Hassrick 1964: 7).

Powers (1977) ha identificato una "struttura eptadica" elementare, su cui i Sioux hanno elaborato il loro schema di struttura sociale ideale. Questa struttura simbolica si basa sulla scomposizione del numero sette in due componenti: la cifra quattro, anch'esso numero sacro per i Sioux, e la cifra tre. Quest'ultima viene ulteriormente scomposta nella somma di due e uno, la dualità e l'unità. In questo modo il sette si configura nella formula seguente:

$$7 = 4 + 2 + 1$$

Così, per esempio, la divisione linguistica dei "Sette Fuochi" comprende quattro gruppi di dialetto *dakota*, due gruppi di dialetto *nakota* e un gruppo che parla *lakota*. Secondo Powers, questa struttura si ritrova anche nella simbologia dei rituali, nei miti, nei nomi dati ai bambini per ordine di nascita, nella concezione del divino (Powers 1977: 172-73, tav. 5). Essa corrisponde ad un "fascio di relazioni", nel senso definito da Lévi-Strauss (1958:

cap.XI), che si replica non solo a vari livelli della cultura, ma anche in momenti diversi della storia sioux. Powers è così in grado di affermare che, nonostante i notevoli mutamenti avvenuti nell'organizzazione sociale lakota, dal XVII secolo ai nostri giorni, è possibile riscontrare la relativa stabilità nel tempo di un modello strutturale. Naturalmente, la vita degli Indiani Sioux si è trasformata profondamente in questo periodo: l'economia di caccia è scomparsa e il sistema politico è stato radicalmente modificato. Questi mutamenti, per quanto importanti, riguardano però soprattutto il livello più soggetto alle trasformazioni, quello dell'"organizzazione sociale" (nel senso di Firth 1964). Le linee fondamentali, strutturali, su cui si modellano le relazioni dell'uomo con il cosmo e con i suoi simili, nell'ambito del pensiero sioux, sono invece rimaste costanti (Powers 1977: xvi sgg., 159-160).

L'analisi di Powers ci sembra sufficientemente documentata e largamente convincente. Riteniamo però che la struttura simbolica basata sul numero sette faccia parte di un più ampio sistema di rappresentazioni, attraverso il quale i Sioux concepivano il proprio mondo sociale in rapporto ai gruppi esterni. Pertanto, essa va ricondotta a tutta una serie di concezioni, relative ai rapporti sociali, alla parentela, all'autorità e al potere, alla guerra, che dobbiamo ora prendere in considerazione. Ci volgiamo perciò ad analizzare con più attenzione la struttura sociale dei Sioux occidentali, o *Lakota*, sui quali disponiamo di informazioni particolarmente abbondanti.

3. Gruppi locali e gruppi di parentela

L'unità di base del sistema sociale lakota è il *tiyospaye* (Hassrick 1944; 1964; Satterlee-Malan s.d.: 13-14; Powers 1977: 34 sgg.). Una definizione precisa di questo gruppo non è semplice, in quanto vari studiosi ne hanno dato interpretazioni alquanto diverse. Il termine più comunemente utilizzato è quello di "banda" (Hyde 1937), che compare frequentemente negli studi sulle società delle Pianure (Wissler 1934: 32; Lowie 1954). Altri autori

hanno adottato il termine “campo” (Howard 1968: xvii), “gruppo familiare di caccia” (*family hunting group*, Hassrick 1964: 11), “famiglia estesa” (Satterlee-Malan s.d.: 13). Le definizioni oscillano tra l’identificazione del *tiyospaye* come gruppo locale, determinato quindi dalla residenza e dalla cooperazione economica, e quella come gruppo parentale, determinato dalla discendenza.

Il *tiyospaye* è composto da un gruppo di parenti, è cioè un gruppo cui si appartiene per nascita (Hassrick 1964: 107). L’appartenenza non veniva però determinata in maniera univoca, in quanto il sistema di parentela sioux è bilaterale (Hassrick 1944: 345); il che significa che un individuo aveva la possibilità di scegliere fra l’appartenenza ad almeno due *tiyospaye*, quello del padre e quello della madre (Hassrick 1964: 108; Powers 1977: 36). Secondo Hassrick (1944; 1964: 108) in genere i ragazzi tendevano a identificarsi con il gruppo dei parenti paterni e le ragazze con quelli materni. Inoltre, la vicinanza residenziale tra parenti di una parte piuttosto che dell’altra aveva sicuramente la sua importanza. Se un individuo abitava regolarmente con i suoi parenti materni, ad esempio, era probabile che finisse per identificarsi con quel *tiyospaye* piuttosto che con quello di parte paterna.

In questo senso, l’uso del termine “banda” riferito al *tiyospaye* comporta una certa imprecisione. Infatti, secondo la definizione datane da Lowie (1954: 87), “una «banda» è un gruppo locale di persone che si spostano insieme alla ricerca dei mezzi di sussistenza. Le sue dimensioni e la sua composizione variavano considerevolmente nella nostra area”. Ora, questo è un gruppo definito sostanzialmente in base alla residenza e alla cooperazione economica, non un gruppo di parentela.

D’altra parte, secondo Hassrick (1944; 1964: 108), il *tiyospaye* costituiva l’“unità auto-sufficiente primaria” e il “nucleo della società sioux” (1964: 12). Era all’interno di questo gruppo che venivano svolte le attività essenziali di caccia, di approvvigionamento e conservazione del cibo, di lavorazione dei prodotti, ecc., basate sulla collaborazione dei parenti diretti e collaterali. Sembra cioè che si debba riscontrare una certa coincidenza tra gruppi basati sulla parentela bilaterale e gruppi di residenza e coopera-

zione economica. Ma la grande mobilità di queste popolazioni nomadi rendeva la questione un po' più complicata:

“Il grande numero di bande indipendenti tra i Sioux, sebbene attribuibile a un'economia di caccia che richiede gruppi piccoli e dispersi di uomini, era anche dovuto in parte alla riluttanza della gente a sottomettersi a un'autorità inutile o dispotica. Sembrerebbe che famiglie e gruppi di famiglie si separassero continuamente dai gruppi affini, costituendo campi indipendenti” (Hassrick 1964: 31).

Ogni individuo aveva infatti numerosi parenti bilaterali, dispersi in diversi luoghi, e poteva spostarsi tranquillamente da un gruppo all'altro con estrema facilità.

Cerchiamo ora di far emergere dai dati a nostra disposizione le categorie con le quali i Sioux stessi definivano questa complessa situazione sociale. Secondo le fonti raccolte da J.R.Walker tra i *Lakota*, essi considerano se stessi, in quanto *Lakota*, come *Oyate ikce* (“Popolo indigeno”) e si ritengono “superiori” (*ankantu*) rispetto al resto dell'umanità, gli *Oyate unma* (l’“altra gente”), considerati “inferiori” (*ihukuya*) (Walker 1914: 97; 1982). Parallelamente, possiamo citare la nozione analizzata da Powers (1977: 33) di *Oceti* (“fuoco”, “focolare” e quindi “villaggio”), cui corrisponde l'ambito più ampio entro il quale i membri si considerano “amici” (*kola* o *kota*, da cui *lakota*, “amici”, “alleati”) (Powers 1977: 17). I non-membri del gruppo, gli stranieri, sono considerati *toka* (“estranei”), che può significare anche “nemici” (Powers 1977: 34).

Queste concezioni sono espresse in numerosi racconti mitologici, secondo i quali il popolo *Lakota* è il popolo originario, superiore a ogni altro, e anticamente costituiva un solo grande accampamento composto da sette fuochi (Walker 1917: 72-73; 1982: 13-14). È probabile che il missionario Riggs si riferisse a questo genere di tradizioni quando, nel 1840, riferiva di aver trovato un vago ricordo storico tra i *Lakota* dell'antica organizzazione sociale (Hyde 1937: 8). Credenze di questo tipo, secondo cui la tribù rappresenta il popolo per eccellenza, o gli “uomini” autentici, rispetto al resto dell'umanità, sono praticamente universali e si riscontrano frequentemente nel nome stesso con cui i gruppi di auto-definiscono

no (Lanternari 1978). Ciò che vogliamo sottolineare è come questo “etnocentrismo” abbia precise connotazioni mitologiche e cosmologiche e come la struttura “concentrica” del mondo sociale si replichi ad ogni livello dell’organizzazione sociale, da quello puramente ideale dei Sette Fuochi, fino alla costituzione effettiva dell’accampamento nomade.

Secondo la terminologia lakota, ognuno dei “Fuochi” (*Oceti*), chiamato anche “Villaggio” (*Tunwan*), è composto da (idealmente) sette suddivisioni (*ospaye*), che Powers indica con il termine *oyate* (“popolo”) (1977: 34). È significativo che questo termine venga usato anche per indicare le specie animali, le quali, secondo il pensiero lakota, sono organizzate in gruppi sociali simili a quelli degli uomini (Müller 1969: 234). Così come esiste il popolo *Oglala* (*Oglala oyate*), esiste anche un popolo degli Orsi (*Mato oyate*), un popolo delle Aquile (*Wanbli oyate*), e così via (Powers 1977: 34). Questo gruppo corrisponde al livello che possiamo chiamare “tribale”, che si riunisce nei mesi estivi per la celebrazione della Danza del Sole o per altre occasioni cerimoniali.

A sua volta anche questo gruppo era suddiviso in aggregati più piccoli (*tiyospaye*). Gli *Oglala* erano divisi idealmente in sette gruppi di questo tipo e, nel 1879, quando tutti gli *Oglala* furono riuniti nelle riserve, essi erano effettivamente composti da sette gruppi, o “bande” (Hyde 1937: 313). Ma già nel 1850 abbiamo una lista di almeno sette gruppi che componevano la tribù *Oglala*. “Così, intorno al 1850 gli *Oglala* avevano un campo circolare del tipo ideale per i Sioux, costituito da sette bande” (Hyde 1937: 312). La precisazione è importante, perché si tratta veramente di un “tipo ideale” di organizzazione sociale: infatti, le bande elencate nel 1850 non sono le stesse che troviamo nel 1879. E se confrontiamo le fonti più antiche, per quanto confuse e imprecise possano essere, la situazione si fa ancora più problematica. Nel 1804 Lewis e Clark, durante il loro viaggio lungo il Missouri, incontrano gli *Oglala*, che chiamano “Okandanda”, ma non indicano l’esistenza di suddivisioni interne (Lewis-Clark 1893: I, 137 sgg.). Nel 1875, l’Ufficio per gli Affari Indiani elenca quattro divisioni degli *Oglala* (Wissler 1912: 3). Per parte sua, Wissler rileva l’esistenza di quattro divisioni *oglala* prima

della loro riduzione nelle riserve: *Oglala* propriamente detti, *Kiaksai*, *Oyukhpe* e *Wazazie*. Gli “Okandanda” di Lewis e Clark sono identificati da Hyde con gli *Oglala* (“veri Oglala”), che ritroviamo nel 1825 accanto ai *Kiyuksa* (i *Kiaksai* di Wissler) (Hyde 1937: 311). Nel 1835 questi ultimi costituiscono il gruppo più importante, grazie all’autorità di cui gode il loro leader, *Mato-tatanka* o Bull Bear.

Questo personaggio è al centro di un episodio cruento, che getta un po’ di luce sul sistema di rapporti politici tra i vari *tiyospaye*. La vicenda è narrata da un Francis Parkman (1849: 106-107), il quale, nel 1846, seguendo la pista dell’Oregon, trascorse alcuni mesi presso gli “Ogillallah” (*Oglala*). Egli racconta come Bull Bear fosse un guerriero temuto e rispettato per il suo carattere violento e per il suo valore in battaglia. Tuttavia, la sua autorità non era indiscussa e l’opposizione si consolidò intorno alla fazione guidata dal vecchio Smoke, che però non osava sfidarlo apertamente. Il conflitto infine scoppiò nell’autunno del 1841, grazie anche al liquore fornito da alcuni mercanti dell’American Fur Company, che non sembrano del tutto estranei alla vicenda. Nel corso del tafferuglio Bull Bear fu ucciso da un gruppo di guerrieri della fazione di Smoke, probabilmente dallo stesso *Mahpiua-luta* (Red Cloud), che diventerà una delle figure più celebri della resistenza indiana (Hyde 1937: 53-55). Questo fatto provocò una grave frattura tra i gruppi componenti gli *Oglala* e, ancora quarant’anni dopo, la comunità si trovava divisa in una fazione che appoggiava i successori di Smoke e in un’altra che sosteneva i discendenti di Bull Bear.

Questo fatto è stato interpretato come un esempio del fatto che, nella società sioux, nonostante l’enfasi posta a livello ideologico sull’unità e la cooperazione tribale, esistessero di fatto gravi tensioni interne, che sfociavano a volte in manifestazioni di violenza entro il gruppo sociale (Goldfrank 1943: 72). L’osservazione è giusta, ma l’uso del termine “violenza all’interno del gruppo” (*in-group violence*) rischia di essere fuorviante. Dal punto di vista del pensiero sioux, infatti, non si trattava tanto di conflitti sorti *all’interno* di un gruppo (la tribù), quanto piuttosto di conflitti *tra* gruppi distinti, sia pur facenti parte di un organismo più ampio, all’interno del quale dovevano essere mantenuti buoni rapporti. La difficoltà

sta nel fatto che questi gruppi si definivano proprio in base a una serie complessa di relazioni sociali, caratterizzate da conflitti e da alleanze. Queste relazioni cambiavano nel tempo, certi conflitti venivano dimenticati mentre altri emergevano alla luce, costringendo a una nuova ridefinizione dei gruppi stessi. Ciò che rimaneva costante era il modello ideale di organizzazione sociale, cui si faceva costante riferimento tentando di adeguarvi una realtà sociale estremamente fluida e instabile.

Hyde (1937) ha cercato di ricostruire la storia del gruppo *Kiyuksa*, quello guidato da Bull Bear, di cui si ha notizia nell'area dell'alto Mississippi fin dal 1750. Una parte di questo gruppo si spostò verso Ovest e, intorno all'inizio del XIX secolo, era composta di due unità, l'una situata presso la sorgente del fiume Des Moines e l'altra tra il Devil's Lake e il Missouri. Un altro gruppo, *Minisala* o *Minisha* ("Acqua rossa"), strettamente alleato con i *Kiyuksa* nel periodo intorno al 1850, è segnalato da Lewis e Clark come parte della tribù "Brulé" (*Sicangu*) e, dopo il 1860, probabilmente si unì ai "Sans Arcs" (*Itazipco*). Dopo la morte di Bull Bear acquista una certa importanza il gruppo del suo probabile uccisore, Red Cloud, chiamato *Iteshica* ("Faccia cattiva"), che prima non compariva neppure fra i nomi delle "bande" oglala (Hyde 1937: 31, 311-14).

"Questo spostamento di bande da una tribù all'altra non era per nulla straordinario, in quanto questi Teton costituivano un unico popolo, che parlava lo stesso dialetto ed aveva gli stessi costumi. Quando essi si spinsero nelle pianure al di là del Missouri, famiglie e intere bande si spostarono da una tribù all'altra, seguendo i loro personali interessi" (Hyde 1937: 31).

La formazione, la crescita e il declino di un *tiyospaye* dipendevano da fattori molto complessi, generalmente di carattere politico: l'autorità di un capo, l'ostilità nei confronti di gruppi rivali, ecc.

Quando, dopo il 1854, i vari gruppi *oglala* si spostarono dalla regione di Fort Laramie, un gruppo soltanto rimase nei dintorni del Forte. Si trattava delle famiglie in cui una o più figlie avevano sposato uomini bianchi, generalmente soldati di stanza nella regione,

e i cui nuovi legami impedivano loro di seguire i nomadi e indipendenti “ostili”. Queste famiglie provenivano da gruppi diversi, parte dei quali erano originariamente alleati con la fazione di Bull Bear, mentre altri erano associati con il gruppo di Smoke. Si venne così a formare un nuovo gruppo, chiamato dagli altri *Oglala* con il nome di *Wagluhe* (“Fannulloni” o “Scrocconi”). Fino al 1879 questo gruppo rimase parte integrante dell’organizzazione sociale degli *Oglala* (Hyde 1937: 86, 314). È quasi incredibile come, nonostante tutti questi conflitti e spostamenti, gli *Oglala* potessero ancora avere un’organizzazione sociale composta da sette gruppi, secondo il modello ideale. Come afferma Hyde (1937: 315) “nei tempi antichi simili cambiamenti avevano continuamente luogo, vecchie bande scomparivano e altre nuove prendevano il loro posto”.

A questo punto risulta più chiaro il significato di un altro termine impiegato dai Lakota per designare le unità del proprio sistema sociale: *wicoti* (“campo”, “accampamento”) (Walker 1914: 98; Powers 1977: 35). Questo gruppo era formato da un certo numero di famiglie (*tiwaha*) o di “Tende con a capo un uomo” (*ti- ognaka*). Si tratta quindi di un gruppo di persone imparentate fra di loro, che vivono e cacciano insieme, che in genere non possono sposarsi all’interno del gruppo. Ma allora, qual’è la differenza con il *tiyospaye*?

Il fatto che, secondo le informazioni raccolte da Walker (1914: 98), ogni *tiyospaye* sia composto da uno o più *wicoti* sembra solo aggiungere maggior confusione. Il fatto è che il *tiyospaye* è un gruppo di discendenza, sia pure bilaterale, l’appartenenza al quale è determinata in gran parte dalla nascita. Non si può cambiare la propria appartenenza a un dato *tiyospaye*. Si può invece cambiare a piacere il proprio *wicoti* e ciò può accadere anche numerose volte nel corso della vita di un individuo. Questo infatti è un gruppo di residenza, in cui l’appartenenza dipende da *con chi* un dato individuo ha deciso di risiedere in un determinato momento della sua vita. Di fatto, in un *wicoti* possono vivere famiglie appartenenti a un solo o a diversi *tiyospaye*. Evidentemente è al *wicoti* che fa riferimento Hassrick (1964: 11) quando parla di *family hunting-group*, o Hyde (1937: 309) quando si riferisce a *bande* che duran-

te l'inverno si accampavano e cacciavano per conto loro. D'altra parte, è al *tiyospaye* che i Lakota facevano riferimento quando cercavano di dare una forma stabile al loro mondo sociale, applicando la struttura cosmologica fondata sul numero sette.

Ma anche il campo (*wicoti*) aveva il suo simbolismo. Le tende erano disposte in cerchio, con l'apertura (*tiyopa*) verso Est. Lo spazio delimitato dal cerchio di tende era chiamato *hocoka*, con l'implicazione di "centro del campo". Questo perimetro aveva una funzione simbolica della più grande importanza: esso significava l'unità e la solidarietà del gruppo; ciò che stava all'interno dell'*hocoka* era buono, sacro, conosciuto; al di là dei confini del campo regnava l'ignoto, un mondo abitato da cattivi spiriti e nemici (*toka*). Il perimetro del campo era simbolicamente chiamato il "Sacro Cerchio" (*Cangleshka Wakan*) (Powers 1977: 41). Nel pensiero lakota il cerchio ha un valore simbolico particolarmente importante: è un'immagine stessa del cosmo (Walker 1917: 160; Brown 1953; Erdoes 1972: 95-96; Comba 1987). È stato spesso notato come tra gli Indiani delle Pianure il mondo venisse percepito come una serie successiva di cerchi concentrici: a partire dall'ambito familiare, la tenda (*tipi*) circolare, fino ai limiti del soprannaturale, dominava l'immagine simbolica del cerchio (Conn 1982).

Questo simbolismo cosmologico veniva sviluppato in modo particolare nella cerimonia della Danza del Sole. Nel corso di questo rito viene eretto al centro dell'accampamento il Palo Sacro, che acquista il carattere di centro dell'universo, di *axis mundi*. Inoltre, questo palo rappresenta il popolo Lakota, che viene identificato, come nelle tradizioni mitologiche, con il popolo originario, che abita il centro del mondo. Attorno al Palo Sacro verrà eretta la Capanna della Danza del Sole, che rappresenta simbolicamente il cosmo. La stessa cerimonia si presenta come un rito di rinnovamento e di ri-creazione del cosmo (Walker 1917; Densmore 1918; Brown 1953; Powers 1977).

4. La guerra e il rito

La concezione di un mondo circondato da “stranieri” e da “nemici” non è solo la proiezione di un modello cosmologico, ma rappresenta l’aspetto ideologico di una situazione effettiva di continui conflitti tra le tribù delle Pianure. La guerra costituiva per questi popoli la principale attività di ogni individuo maschio: l’abilità di guerriero, gli atti di valore compiuti in battaglia, erano i requisiti essenziali per ottenere autorità e prestigio (Lowie 1954: 104 sgg.; Erdoes 1972: 47 sgg.). In questo ambiente dominato da guerre e razzie, i *Teton* si distinguono fin dalla metà del ’700 come particolarmente “turbolenti” (Hyde 1937: 14). Essi combattevano nel Minnesota contro Ojibway e Cree, compivano razzie contro Potawatomi e Omaha; in seguito, spostandosi verso Ovest, si scontrarono con Arikara, kiowa e Crow, con i Pawnee a Sud e, successivamente, con gli Shoshoni delle Pianure. Ancora oggi i Sioux sono orgogliosi di questa fama di guerrieri irriducibili (Deloria 1969: 29).

Varie teorie sono state avanzate per spiegare i motivi che determinarono questo perenne stato di guerra: conflitti per il territorio dovuti agli spostamenti di popolazioni, razzie per procurarsi i cavalli come segno di ricchezza e prestigio, conflitti per il possesso dei beni di scambio introdotti dai Bianchi, e così via (Newcomb 1960; Smith 1971). Tutti questi fattori, e altri ancora, reagivano l’uno con l’altro costituendo un complesso sistema in cui di fatto lo “schema della guerra” dominava ogni altra occupazione sociale, acquisendo la preminenza perfino rispetto alle attività economiche di sussistenza (Hassrick 1964: 76).

La guerra assumeva inoltre tutta una serie di connotati simbolici e rituali. Nel caso in cui uno o più guerrieri venissero uccisi in battaglia da un gruppo nemico, non si procedeva immediatamente alla rappresaglia, ma si seguiva una procedura cerimoniale fissata dalla tradizione. Nel corso dell’inverno seguente all’uccisione, i parenti delle vittime si recavano presso i vari accampamenti (*wicoti*), lamentandosi ritualmente per la perdita e chiedendo aiuto ai vari gruppi (*tiyospaye*), offrendo al consiglio dei capi la pipa da fumare. Se la pipa era accettata, questo andava interpretato come un impegno a partecipare alla spedizione. Essa avveniva sempre

nel periodo estivo, quando i vari gruppi si riunivano per la caccia collettiva al bisonte e, normalmente, dopo aver partecipato al rito della Danza del Sole (Hyde 1937: 32). Questo costume sembra sia stato osservato dai *Teton* fin da quando erano nel Minnesota, nel XVII secolo, e non possedevano ancora cavalli.

La guerra si inserisce così perfettamente nello schema simbolico che abbiamo elineato finora. Il pellegrinaggio dei parenti delle vittime da un gruppo all'altro, offrendo la pipa, esprime bene la situazione dei gruppi sociali sioux durante il periodo invernale: accampamenti dispersi, isolati, indipendenti l'uno dall'altro. Attraverso il cerimoniale della visita e dell'offerta della pipa, vengono così *ri-creati* i rapporti di alleanza, di amicizia, di parentela. Ogni gruppo, in linea teorica, può scegliere se accettare o meno l'invito a partecipare alla spedizione di guerra, ma è ovvio che, più stretti sono i legami di amicizia e di parentela tra i gruppi, più vincolante sarà l'accettazione della pipa. Poi, durante l'estate, i legami che si sono così instaurati tra i vari gruppi trovano concreta espressione e conferma nella costituzione del grande accampamento comune. Il simbolismo del cerchio del campo, che abbiamo discusso nel paragrafo precedente, esprime agli occhi di ogni componente l'unità dei vari gruppi in un unico popolo, e i comuni interessi contro coloro che stanno al di fuori, i "nemici" (*toka*). Il rovesciamento fonetico tra le parole *toka* ("nemici") e *kota* ("amici", "alleati") corrisponde all'opposizione tra ciò che è *dentro* il campo, considerato buono e piacevole, e ciò che è *fuori* del campo, ed è reputato odioso e malevolo.

Ci sembra quindi che anche l'attività guerresca sia connessa, dal punto di vista simbolico, con una struttura di pensiero grazie a cui i Sioux cercavano di rappresentarsi un'immagine coerente della propria società. Dal punto di vista sociologico, inoltre, essa sembra connessa con i meccanismi di mantenimento della coesione sociale tra gruppi tendenti continuamente alla dispersione e all'autonomia.

Per chiarire meglio questo secondo aspetto dobbiamo osservare più da vicino l'organizzazione politica dei Sioux. Ogni gruppo era guidato da un "capo" (*itancan*). Tra gli *Oglala* ve ne erano

sette, scelti dalla Società dei Capi, o *Tezi-tanka* ("Grosse pance"), che a loro volta delegavano parte dei propri poteri ad altri funzionari, denominati *wicashayatanpi* e *wakicun* (Wissler 1912). Questa struttura, piuttosto complicata, sembra essere soprattutto un modello ideale, basata com'è sul ripetersi dei numeri sacri sette e quattro, e probabilmente veniva messa in opera soltanto quando diversi *tiyospaye* si riunivano in un solo accampamento. Le unità più piccole si accontentavano più semplicemente di seguire un *itancan* (Powers 1977: 41).

Durante il periodo estivo, quando numerosi gruppi si riunivano per la celebrazione delle cerimonie religiose, o per partecipare ad una grande spedizione di guerra, occorre meccanismi di controllo sociale più complessi ed efficaci. Veniva allora costituito un *akitcita*, ossia un corpo di guerrieri che svolgeva funzioni di "polizia", di controllo dell'ordine nell'accampamento, di regolamentazione durante le spedizioni di caccia o di guerra, ecc. (Wissler 1912: 7 sgg.). L'*akitcita* veniva reclutato in base a un sistema di associazioni guerriere, che costituiscono il carattere peculiare delle società delle Pianure (Wissler 1916; Hoebel 1936; Province 1955). L'appartenenza a questi organismi non dipendeva dalle origini familiari o dai legami di parentela, ma era determinato dalla volontaria adesione del singolo individuo, che spesso veniva invitato a far parte di questa o quella associazione. Si costituiva così una serie di legami che tagliava i confini dei singoli *tiyospaye* e dei gruppi locali e permetteva di superare la tendenza all'autonomia e al separatismo dei piccoli gruppi, impedendo una completa secessione dei nuclei in caso di conflitti interni e assicurando una certa coesione sociale (cfr. Gluckman 1955).

Questo sistema era reso possibile solo dal continuo stato di guerra e dall'exasperata insistenza con cui l'ideale del guerriero veniva inculcato fin dalla più giovane età (Hassrick 1964: 77). Nella società sioux veniva attribuito il massimo valore a chi affrontava in guerra i più grandi pericoli, mettendo a repentaglio la propria vita fin nei modi più insensati (ibid.: 80). Perfino nei rapporti tra i sessi si può scorgere l'influenza di questo modello ideale di comportamento. Gli uomini tendevano a vedere nelle donne degli

avversari da conquistare e soggiogare, mentre le donne concepivano gli uomini come pericolosi predatori (ibid.: 135).

L'ideale guerriero, inoltre, era connesso con un altro modello di comportamento: la generosità. Per la scelta di un individuo come *itancan*, si teneva conto sia dello status originario della famiglia, sia dei meriti personali. In particolare si richiedeva una riconosciuta abilità come guerriero, una smisurata generosità, una profonda saggezza e, infine, il possesso di un potere spirituale ottenuto attraverso una visione (ibid.: 14). Il prestigio sociale di un individuo dipendeva non tanto da quanto possedeva, bensì da quanto era in grado di donare agli altri nel corso di feste e cerimonie (ibid.: 37). Se costui rifiutava una qualsiasi richiesta da parte di qualcuno, ciò provocava immediatamente la stigmatizzazione di quella persona come "non vero Dakota" (Bunzel 1938: 346).

Gli esempi di come, tra gli Indiani delle Pianure e tra molte altre società di piccole dimensioni, la generosità, l'altruismo, la "reciprocità generalizzata", costituissero la caratteristica dominante dei rapporti sociali entro il gruppo, sono ormai ben noti (Sahlins 1965: 206 sgg., 218). Ma vogliamo aggiungere una fonte tra le meno conosciute. Il viaggiatore italiano Giacomo Costantino Beltrami, risalendo il Mississippi nel giugno 1823, incontrò un gruppo di Sioux "Madewakan-tuan" (*Mdewakanton*) e scrisse a proposito dei loro capi:

"I Re selvaggi si occupano solo dei loro popoli, ed essi e le loro famiglie sono i più poveri: se incontrate un selvaggio dall'aspetto semplice, sobrio nel tenore di vita, [...], dite pure che è un Re, o un figlio di Re" (Beltrami, 1824: 92-93; cfr. Comba 1992a).

A parte l'inadeguatezza del termine "Re" (evidentemente anche Beltrami era condizionato dalle categorie di pensiero della propria società), questo passo concorda con quanto è riferito nel 1846 da Parkman: i capi oglala mantenevano il loro seguito solo grazie a una ricca e continua serie di doni devoluti ai giovani guerrieri. Essi infatti potevano abbandonare il loro capo in qualsiasi momento, ed egli non aveva alcun mezzo per imporre la propria autorità

(Parkman 1849: 103-104).

L'obbligo sociale di dividere generosamente la propria ricchezza con gli altri, il dono come mezzo per accedere al prestigio e al riconoscimento sociale, si univano all'ideale del guerriero intrepido e incurante dei pericoli, formando un modello di comportamento caratterizzato dall'"abnegazione" (*selflessness*), che secondo Hassrick (1964: 100, 296 e *passim*) costituisce l'elemento centrale intorno a cui è costruita tutta la cultura sioux. Questi due modelli comportamentali costituiscono come i due poli estremi della condotta sociale: da un lato il rapporto con i nemici, caratterizzato dalla violenza, dalla razzia e dal furto; dall'altro il rapporto con il proprio gruppo, la comunità entro cui si vive, in cui devono predominare i rapporti di generosità, aiuto reciproco, condivisione dei beni.

Hassrick ha individuato nel concetto di "abnegazione" un tratto veramente significativo della struttura simbolica lakota, che va ben al di là dell'ambito dei soli rapporti sociali. Anche la relazione con il soprannaturale, la religione, è dominata da questo modello ideale. La religione sioux è basata essenzialmente sulla ricerca di un contatto diretto con il sovrumano, attraverso una visione, dalla quale il nativo si aspetta di ottenere un "potere" spirituale (*shicun*). La richiesta di una visione veniva sollecitata recandosi in un luogo solitario, fumando e cercando di smuovere la compassione delle potenze spirituali attraverso varie forme di mortificazione e di auto-sacrificio (Benedict 1922; Lowie 1954: 157 sgg.; Hassrick 1964: 266 sgg.; Powers 1977: 61-69). Rivolgendosi alle potenze spirituali del cosmo, il Lakota esprime la propria impotenza con l'esclamazione: "*Wakantanka unshimala ye!*" ("Wakan Tanka abbi pietà di me!") (Powers 1977: 46).

Questo aspetto della pratica religiosa è direttamente connesso con l'attività guerresca. Infatti, l'efficacia del "potere" (*shicun*), ottenuto nel corso dell'esperienza visionaria, deve essere verificato in battaglia ed è rinchiusa in un "involto sacro" (*wotawe*), che ogni guerriero si porta sempre appresso. Ma vi sono anche altre connessioni, meno ovvie, nel pensiero simbolico sioux, tra queste due attività.

Anche il rapporto con le potenze soprannaturali è concepito

dagli Indiani delle Pianure sul modello del cerchio (Conn 1982), il “Grande Cerchio della Natura”, che riunisce e collega tutti gli esseri del cosmo. Satterlee e Malan hanno contrapposto questa concezione del pensiero lakota a quella che predomina nel pensiero cristiano occidentale. Mentre il Cristiano considera gli esseri viventi, animali e piante, come subordinati all’uomo, secondo la concezione biblica (*Genesi*, I, 26-29), il Lakota basa la propria esperienza religiosa su un rapporto di parità con gli altri esseri viventi che lo circondano. Non solo, ma ogni essere vivente può rivelarsi come il portatore di un potere soprannaturale (*shicun*), che può essere trasferito all’uomo. In un certo senso, gli animali sono quindi su un piano superiore a quello umano. L’uomo, circondato dagli altri esseri viventi, corrisponde quindi, nel pensiero sioux, all’immagine del popolo circondato da “stranieri” e “nemici”. mentre però nel “modello sociologico” i Lakota considerano se stessi indiscutibilmente superiori rispetto ai propri vicini, e in particolare ai propri nemici, nel “modello religioso” è l’uomo che appare in condizione di inferiorità e di impotenza nei confronti degli esseri che lo circondano.

Ci troviamo così di fronte a una inversione di atteggiamenti. Il rapporto con i nemici è dominato da un modello di comportamento che impone abnegazione e generosità nei confronti della propria comunità e incanala la violenza verso i gruppi esterni. Nel rapporto con il soprannaturale, la violenza è indirizzata contro se stessi, e assume le forme dell’auto-sacrificio e della richiesta di pietà. Nella guerra il Sioux misura l’efficacia del proprio “potere”, sconfiggendo i nemici e ritornando indenne dalla battaglia. Nel rito, egli lamenta la propria impotenza e implora gli spiriti affinché gli venga concesso un po’ del “potere” che essi possiedono.

Vediamo allora come le varie rappresentazioni che abbiamo descritto – la concezione che i Sioux si sono fatti della propria struttura sociale, il simbolismo dell’accampamento, le concezioni relative alla guerra e al soprannaturale – si integrino tutte quante entro un sistema coerente e funzionale. Attraverso queste strutture di pensiero, una società caratterizzata da continue oscillazioni stagionali, dalla incessante dispersione e riagggregazione di gruppi

pressoché autosufficienti, da un'estrema mobilità interna di individui e interi gruppi, è riuscita nel corso di più di duecento anni di storia a darsi un'immagine stabile, che riflette la perfezione, l'armonia e la bellezza del cosmo, così come i Sioux stessi lo concepivano.

Fig. 2.2. Guerra e auto-tortura rituale tra gli Indiani Sioux.

5. Conclusioni

Nell'analisi che precede il discorso non si è discostato molto dal terreno propriamente etnografico. Il nostro scopo era infatti quello di descrivere e analizzare una serie di rappresentazioni sociali, nell'ambito di una particolare società – gli Indiani Sioux delle Pianure – in un particolare periodo della sua storia. Le conclusioni cui siamo giunti riguardano esclusivamente i dati relativi a

questa singola popolazione. Un'estensione, anche solo parziale, dei risultati ad altre società native appartenenti alla stessa area culturale delle Pianure è possibile, ma deve essere verificata. Essa richiede l'analisi comparativa del pensiero cosmologico e delle concezioni sociali di popolazioni sulle quali si dispone di una documentazione meno abbondante rispetto a quella concernente i Sioux. Sebbene riteniamo verosimile che si possa riscontrare presso altre culture delle Pianure un complesso di concezioni analogo a quello qui analizzato, questa prospettiva rimane, al momento attuale, prematura, e dovrà essere affrontata nei capitoli successivi. A questo punto sarebbe ingiustificato pensare di ricavare, dallo studio che precede, conclusioni di applicabilità generale o che possano riguardare anche altre situazioni sociali. Non disponiamo, per ora, di una base sufficientemente ampia di dati che possa giustificare un tale procedimento.

Quello che si può fare, invece, è cercare di enucleare alcune problematiche, che sono emerse nel corso della precedente discussione e che meriterebbero un approfondimento e un'estensione dell'indagine, anche rispetto ad aree culturali diverse da quella di cui ci siamo occupati in queste pagine.

Come abbiamo visto, tra i Sioux delle Pianure, ad una vasta mobilità e instabilità delle formazioni sociali (quella che nella letteratura sono denominate "bande"), corrisponde un modello "ideale", un sistema ideologico dotato di grande stabilità e coerenza interna. Questo modello strutturale del mondo sociale fa parte di un più vasto complesso di credenze e di rappresentazioni sociali, che costituiscono il modo particolare in cui una cultura concepiva il proprio universo, i rapporti con i gruppi limitrofi e con l'ambiente naturale circostante. Naturalmente, ogni buon manuale di antropologia insegna che c'è una profonda differenza, in ogni cultura, fra ciò che i componenti di un dato gruppo sociale pensano che *dovrebbe* essere fatto, da un punto di vista ideale, e ciò che essi *fanno* effettivamente nella vita di tutti i giorni (cfr. Beattie 1964: 83; tr.it.: 62). Ma ciò che è importante constatare è che, frequentemente, quello che gli uomini pensano dovrebbe essere il mondo che essi abitano influisce direttamente sul modo in cui essi concettualizzano e orga-

nizzano la propria vita sociale. Abbiamo visto, nel caso dei Sioux, la notevole persistenza di un modello sociale ideale, proprio in relazione a una situazione effettiva dominata da mutamenti continui nell'aggregazione dei gruppi. L'ipotesi di una connessione tra mobilità demografica e relativa stabilità delle concezioni ideologiche non è affatto dimostrata, ma meriterebbe di essere analizzata anche in altri contesti sociali. In particolare, sarebbe interessante verificare quali meccanismi ideologici contribuiscono al mantenimento di una certa coesione sociale fra gruppi tendenti all'autonomia e alla segmentazione.

Un meccanismo di questo genere è costituito certamente dalle attività militari, almeno tra gli Indiani delle Pianure. Nell'ultimo paragrafo di questo capitolo abbiamo cercato di mostrare l'importanza del ruolo svolto dall'ideologia del guerriero, a sua volta dipendente da un complesso ideologico e simbolico più vasto, nell'instaurazione di quel sistema di continue guerre e razzie che caratterizzò la regione delle Pianure nel secolo scorso.

Tra le popolazioni studiate dagli etnologi la guerra è stata interpretata in base a fattori sociologici, ecologici, psicologici, perfino etologici (cfr. Nettleship-Givens-Nettleship 1975; Scarduelli 1983). Ma quale ruolo dobbiamo assegnare ai sistemi ideologici, culturalmente determinati, nello scatenamento e nell'instaurazione di conflitti fra gruppi umani? Certamente, bisogna guardarsi dalle interpretazioni troppo semplicistiche. Le cause a cui può essere ascritto il costume della guerra fra le tribù delle Pianure sono svariate: i movimenti demografici, il conflitto per l'accesso alle armi e alle merci di scambio importate dagli Europei, la necessità di procurarsi cavalli, la preservazione di un certo territorio di caccia dall'intrusione di altri gruppi, le rivalità deliberatamente provocate dai Bianchi (Newcomb 1950). In questo elenco però possiamo trascurare quelle motivazioni derivanti dall'intervento degli euro-americani, in quanto le società indigene praticavano la guerra ben prima del loro arrivo e quindi possono aver avuto soltanto la funzione di incentivo. Inoltre, secondo M.W. Smith (1971), nemmeno l'introduzione del cavallo sembra abbia cambiato in modo determinante il modello di guerra tipico di queste popolazioni. Rimangono quindi i

CAP. 3: LA MASCHERA ANIMALE: CACCIA, MITO E SCIAMANISMO

1. Un retaggio di cacciatori

L'epoca più antica in cui i primi uomini posero piede sul suolo americano rimane tuttora oggetto di controversie. È accertato che, in un periodo compreso tra 12000 e 20000 anni fa gruppi di immigranti provenienti dall'Asia nord-orientale attraversarono lo stretto istmo che collegava, durante l'epoca glaciale, il Vecchio al Nuovo Mondo e che gli archeologi chiamano "Beringia" (Kopper 1986). Oggi si assiste a una crescente tendenza da parte di archeologi, antropologi e linguisti a spostare ancora più indietro la data del primo popolamento dell'America, fino a 30000 o 50000 anni fa, adducendo quale argomento a sostegno di un tale arretramento delle date il fatto che una differenziazione linguistica e culturale del continente così complessa ha potuto realizzarsi solo entro un arco di tempo considerevolmente lungo. Le prove archeologiche di questa teoria sono però sconcertantemente esigue, perciò il dibattito scientifico è più che mai aperto e vivace (Horgan 1992).

Comunque stiano le cose, sappiamo per certo che i primi abitanti dell'America furono cacciatori nomadi provenienti dal continente eurasiatico che penetrarono in America durante l'ultima glaciazione. In quel periodo in Europa si stava sviluppando una delle ultime fasi del Paleolitico superiore, quella detta Maddaleniana (dal riparo sotto roccia de la Madeleine nei pressi di Tursac, Dordogna). Questi popoli cacciatori, diffusi dai Pirenei al lago Baikal, nella Russia asiatica, hanno lasciato imponenti tracce che rivelano una cultura ricca e complessa: ad essi dobbiamo la decorazione di numerose grotte, tra le quali quelle, notissime, di Altamira e di Lascaux, con raffigurazioni policrome di animali di

ogni specie, esseri fantastici e simboli schematici (Lumley 1984). I primi arrivati in America vi giunsero quindi con un bagaglio di tradizioni culturali incentrate sulla caccia e sul rapporto con il mondo animale. La caccia è rimasta una delle attività principali di sussistenza per molti gruppi amerindiani fino a tempi recentissimi: non dovrà stupire, pertanto, che gli animali abbiano svolto un ruolo di primaria importanza nel sistema di pensiero di tutti i popoli delle Americhe.

La lunga dimestichezza con il mondo animale, le attente osservazioni del comportamento e delle caratteristiche di ciascuna specie durante gli appostamenti e le battute di caccia permisero agli Indiani di accumulare un patrimonio di conoscenze sul mondo animale che consentiva loro un'efficace utilizzazione delle risorse ottenibili con la caccia, la pesca e la raccolta. Tuttavia, sebbene in tutto ciò si possa scorgere il prodotto di un lento adattamento delle culture umane al proprio ambiente circostante, correlativo allo sviluppo di sistemi sempre più perfezionati di sfruttamento e di impiego delle fonti di cibo, di materie prime e di strumenti, l'interesse con cui gli amerindiani si ponevano di fronte al mondo animale rivela qualcosa che va ben oltre l'interesse utilitaristico. Gli animali compaiono copiosamente nei miti e nelle leggende, nelle cerimonie rituali, nelle attività religiose; spesso troviamo animali del tutto inutili dal punto di vista materiale (il coyote, il corvo, la farfalla) svolgere un ruolo simbolico di particolare rilievo; la stessa attività di caccia è vincolata e meticolosamente regolata da numerosi accorgimenti e precauzioni rituali, il cui valore utilitaristico è certamente nullo. Se aggiungiamo a questi fattori anche la continua presenza di un simbolismo e di un cerimonialismo basati sulle immagini di animali anche nelle culture che hanno adottato l'agricoltura e che da essa traggono in massima parte la propria sussistenza, dobbiamo riconoscere che gli animali avevano per gli amerindiani un significato che va oltre il semplice interesse utilitaristico (Martin 1978; Vecsey, Venables 1980).

Per fare un esempio: che gli Indiani della regione amazzonica prestassero particolare attenzione al giaguaro e quelli delle Pianure nord-americane al bisonte, può certamente essere ascrit-

to in parte all'attività di caccia nelle rispettive regioni. Tuttavia, il semplice riferimento all'ambito venatorio non è sufficiente per spiegare come mai nella mitologia dei Gê il giaguaro compare come signore del fuoco e spesso anche delle stesse armi da caccia (Wilbert-Simoneau 1984, n.37-43), o come mai il bisonte svolga un ruolo importante nella cerimonia *ishnati awicalowanpi*, celebrata dai Lakota all'apparire delle prime mestruazioni di una ragazza (Brown 1953: 116 sgg.).

In effetti, il giaguaro assume nei miti sud-americani la funzione dell'animale più distante dall'uomo tra quanti popolano la foresta: predatore e quindi competitore dell'uomo nelle sue attività di caccia, che in genere svolge di notte contrariamente all'uomo che caccia di giorno, il giaguaro è l'animale feroce e temibile per eccellenza, che incarna il mondo selvaggio della natura, quel mondo da cui l'uomo si distingue proprio grazie agli strumenti della cultura, di cui il fuoco è una delle più significative manifestazioni. Proiettando nel tempo delle origini, quando l'uomo non disponeva ancora del fuoco e degli elementi fondamentali della cultura, il problema del sorgere di queste caratteristiche e attribuendo la signoria sul fuoco al giaguaro, i miti amazzonici operano un capovolgimento della situazione attuale, attraverso il quale i reciproci rapporti tra mondo animale e mondo umano, tra esseri che posseggono e che non posseggono gli strumenti della cultura, vengono intessuti in una fittissima trama di corrispondenze e di opposizioni (Lévi-Strauss 1964).

Tra gli Indiani delle Pianure il bisonte costituiva la fonte principale di sussistenza e l'obiettivo primario delle spedizioni di caccia: legato quindi a un'attività tipicamente maschile, e associato spesso alle prove di coraggio e di sopportazione cui si sottomettevano i giovani guerrieri (Mails 1972: 158 segg.), il bisonte si trova quindi sorprendentemente connesso con la fase di maturazione sessuale della donna. Anche in questo caso il rovesciamento apparente segue una logica profonda. Secondo le parole di un informatore lakota, Bad Wound, il bisonte "aiuta gli uomini nella caccia", ma, al tempo stesso, "si compiace nel vedere una donna con il suo bambino" (Walker 1980: 124). In quanto fonte essenziale di nutrimento

e di materie prime, questo animale viene posto in relazione con idee quali la fecondità, la crescita, la forza vitale e generativa e, quindi, con la donna. Per di più, i bisonti hanno origine dal mondo sotterraneo e figurano come animali ctonii connessi con le potenze della terra (Dorsey 1905: 39). “Giovani femmine di bisonte possono divenire simili a donne. I loro figli saranno simili ai bambini degli uomini”, diceva Bad Wound (Walker 1980: 124) e infatti numerosi miti raccontano le vicende di un uomo che sposa una donna-bisonte (Deloria 1932: 184 segg.). I Lakota attribuivano inoltre l’origine di tutti i principali riti sacri agli insegnamenti di un misterioso personaggio femminile che si trasforma in femmina di bisonte bianca (Brown 1953).

Le osservazioni su cui si basano le funzioni attribuite a questi due animali dal pensiero amerindiano derivano certamente dalle attività di caccia e dal contesto ecologico in cui le rispettive popolazioni si trovano a vivere. Queste sole caratteristiche però non bastano a spiegare il complesso di significati e di connessioni che si articolano intorno alle figure del giaguaro e del bisonte: la loro funzionalità all’interno del sistema economico costituisce soltanto una delle qualità oggetto di osservazione e di riflessione, insieme ad altre quali il comportamento, l’habitat, il colore, le caratteristiche fisiche, e così via. Nulla ci induce a ritenere che qualcuna di queste qualità debba essere considerata a priori determinante per il pensiero indigeno: solo l’analisi dettagliata delle varie correlazioni potrà rivelare quale aspetto ha giocato un ruolo preponderante nella collocazione di un particolare animale all’interno del sistema di pensiero di una data popolazione.

2. Uomo e animale: cultura e natura

Le opposizioni e trasformazioni che abbiamo visto all’opera nei racconti mitici e nelle credenze religiose dei popoli amerindiani rivelano come il mondo animale e il mondo umano siano strettamente connessi e in continua relazione reciproca nell’universo culturale indigeno. Agli animali vengono spesso attribuite caratteristi-

che e prerogative tipiche del mondo umano. I Lakota applicano il termine *oyate*, che propriamente significa “popolo”, “gente”, anche alle specie animali, almeno quelle rilevanti dal punto di vista rituale, come le aquile (*wambli oyate*) o gli orsi (*mato oyate*) (Powers 1977: 34). I Nootka della costa del Pacifico pensano che i salmoni e le aringhe, che costituiscono la fonte principale di cibo per questo popolo di pescatori, vivano in un mondo sottomarino “proprio come gli uomini”, togliendosi la pelle animale e trasformandosi in tal modo in esseri simili agli umani, con le loro abitazioni poste sul fondo del mare (Drucker 1951: 151). Queste tradizioni, che si possono trovare disseminate in tutto il continente americano, rivelano come per il pensiero amerindiano il mondo animale non sia radicalmente separato dal mondo umano: tra queste due sfere non vi è una differenza di natura ma una questione di gradualità. Si tratta quasi di immagini speculari, che si riflettono l'un l'altra. E tuttavia, un gioco di opposizioni e di inversioni consente di porre l'accento sulla distinzione dell'uomo dagli altri animali e sulle qualità che gli sono proprie e che lo separano dal mondo della natura selvaggia: si tratta delle qualità essenziali della cultura umana, delle creazioni frutto dell'opera umana sulla natura, delle istituzioni e delle regole che reggono la società umana. Se anche gli animali dispongono di villaggi, di case, di strumenti, di armi e del fuoco, ciò costituisce una sorta di ingrandimento speculare che pone l'accento sulle caratteristiche distintive della cultura umana trasponendole sul mondo animale: i villaggi abitati dagli animali sono paralleli a quelli umani, ma vengono proiettati in una dimensione lontana e inaccessibile rispetto al mondo umano, nel profondo della foresta o sotto gli abissi del mare. Il possesso di strumenti culturali viene bensì attribuito agli animali, ma in un'epoca primordiale, alle origini quando ancora la cultura umana non esisteva e uomini e animali vivevano insieme, indistintamente.

Secondo le tradizioni dei Kwakiutl della Columbia Britannica, nei tempi primordiali esisteva la “gente del mito” (*nuxnemis*), che viveva in villaggi ed era composta da animali che non avevano ancora assunto la loro forma attuale ma si comportavano e agivano come esseri umani (Boas 1935). Il Lupo, il Cervo, il Visone, l'Aquila, il

Picchio nei miti hanno abitazioni simili a quelle che i Kwakiutl costruivano sulle coste del Pacifico, si dividono in tribù e hanno dei capi, si muovono in guerra e si spostano in canoa, rivelano insomma tutte le caratteristiche che saranno proprie della cultura e della società umana. Ma, se da un lato i racconti mitici ci parlano di una indistinzione originaria tra esseri umani e animali, di una condizione in cui le differenze tra uomo e animale ancora non esistevano, essi, dall'altro lato, presuppongono l'avvenuta separazione delle rispettive sfere nel passaggio dal "tempo del mito" al momento attuale. Ed è proprio questo che i miti tentano di spiegare, assumendo come punto di partenza una situazione che è l'esatto opposto di quella presente: gli animali allora non si distinguevano ancora dagli uomini e le caratteristiche culturali erano condivise da uomini e animali insieme. Le vicende che costituiscono la trama intricatissima e sterminata della mitologia amerindiana si industriano di illustrare come sia avvenuto che gli animali hanno assunto l'aspetto che possiamo osservare oggi e come gli uomini hanno acquisito quegli strumenti che li distinguono oggi dagli altri esseri viventi.

Tra la "gente del mito" dei Kwakiutl, il Lupo organizza per i propri figli la cerimonia iniziatica della società *hamatsa*, una associazione cerimoniale le cui celebrazioni costituiscono il nucleo centrale della stagione rituale: le cose non vanno però per il verso giusto. L'intervento di Visone trasforma la morte simbolica degli iniziati in evento reale, egli uccide i giovani lupi e determina il fallimento dell'operazione rituale ideata dal loro genitore. Così, da quel momento i lupi si rifugiano nella foresta, assumendo le loro caratteristiche abituali di predatori del mondo selvaggio, mentre gli uomini si incaricano di celebrare il rituale invernale, in cui per un istante, uomo e animale selvaggio tornano a identificarsi, per poi nuovamente separarsi, rispettando ciascuno la propria sfera di appartenenza (Comba 1992). Anche in questo caso, come in quello dell'origine del fuoco ottenuto dal giaguaro, l'acquisizione di un elemento distintivo della cultura umana comporta la definitiva dissociazione tra mondo umano e mondo animale; i miti, partendo da una condizione capovolta rispetto a quella attuale ricostituiscono

quest'ultima nel corso del racconto. Analogamente, altre narrazioni stabiliscono l'origine di determinate caratteristiche di una qualche specie animale: il colore del pelo o del piumaggio, l'aspetto esteriore, il tipo di richiamo o qualche caratteristica comportamentale. In tal modo i miti segnalano la definitiva separazione degli animali dagli esseri umani e la loro suddivisione in specie diverse, ciascuna con le proprie caratteristiche e qualità peculiari.

Che questa separazione non sia mai del tutto definita e assoluta lo dimostra il fatto che spesso proprio alcune caratteristiche animali vengono impiegate per descrivere e per enfatizzare alcune attività o funzioni all'interno della cultura umana. Abbiamo già accennato al ruolo che il bisonte occupa nella definizione della funzione della donna nella cultura lakota. Nel corso del rituale di ingresso nella vita adulta, la ragazza lakota veniva istruita sul nesso profondo che univa il bisonte con la fertilità e la fecondità, con l'abbondanza di cibo, abiti e pelli per le tende. I bisonti hanno origine dal mondo sotterraneo e gli stessi Lakota emersero alle origini dei tempi dalla terra. La cerimonia segna anche l'inizio della vita sessuale della ragazza, e la relazione tra i sessi era posta dai Lakota in stretta connessione con la relazione tra esseri umani e bisonti: sia la donna che il bisonte erano posti al centro del processo che determina la creazione e la perpetuazione della vita (Powers 1986).

Analogamente, un'altra attività essenziale per i popoli delle Pianure, nell'epoca precedente al contatto con i bianchi, quella del guerriero, era simbolicamente posta in relazione, presso quasi tutti i gruppi tribali, con il comportamento del lupo o di altri canidi selvatici (Comba 1991). In questo caso venivano sottolineate le qualità nella caccia, l'astuzia, la rapidità, la ferocia, che costituiscono gli elementi comuni nel comportamento dei canidi selvatici. Tali qualità erano apprezzate e ricercate dai guerrieri, che, portando indosso parti di pelli di questi animali o imitandone la condotta, cercavano di ottenere il successo in guerra. L'attività del guerriero è però una condotta apportatrice di morte e, per questo motivo, veniva rappresentata da figure animali a loro volta connesse con la morte, come il coyote o il corvo. La funzione distruttiva del guerrie-

ro non solo si pone come opposta e contraddittoria rispetto alla funzione riproduttiva e generativa, rappresentata dal bisonte, ma rivela anche una propria implicita insolubilità: portata alle estreme conseguenze la forza e la ferocia del guerriero porterebbero all'estinzione di ogni forma di vita umana e quindi alla scomparsa della società. Di conseguenza, i miti e i rituali amerindiani rivelano la continua preoccupazione di limitare e controllare il potere distruttivo dei guerrieri, così come il potere generativo della donna è regolato e controllato dalla periodicità cui la natura la sottopone (Lévi-Strauss 1968).

Gli animali non costituiscono, però, solo una sorta di paradigma attraverso il quale rappresentare e qualificare determinate funzioni degli esseri umani. L'amerindiano cercava volontariamente il rapporto con gli animali, si vestiva con le loro pelli o con parti del loro corpo, ne imitava le caratteristiche, non solo per un motivo puramente espressivo: l'animale, in quanto rappresentante del mondo non-umano, era innanzitutto una fonte di *potere*. Quale tipo di potere venisse attribuito agli animali e perché gli animali fossero creduti dotati di questa qualità, sono questioni che conducono al centro del pensiero amerindiano e costituiscono un nucleo di concezioni e di rappresentazioni che si ritrova da un capo all'altro del continente americano. Sebbene innumerevoli studi siano già stati dedicati a questi problemi di fondo, siamo ancora ben lungi dall'avere una risposta risolutiva e soddisfacente.

3. *Animali e potere*

Quello che nel nostro vocabolario designamo come "potere" corrisponde solo approssimativamente a nozioni indigene quali quelle contenute nel termine *wakan* in lingua lakota, *manito* in alcune lingue algonkine, *nawalak* in kwakiutl, e così via (Hultkrantz 1983). Questi diversi termini presentano ciascuno una particolare sfumatura di significato, comprensibile solo tenendo presente il complesso del sistema culturale e linguistico di ciascun gruppo. Al di là delle particolarità locali, tuttavia, tutti questi termini trasmettono alcune concezioni fondamentalmente simili: in particolare essi fanno riferimento all'esistenza di un ordine di esistenza separato

da quello ordinario e quotidiano. Tale categorizzazione in due sfere di realtà, l'una conosciuta e abituale per l'uomo, l'altra misteriosa e incontrollabile, non si risolve in un sistema rigidamente dualistico, in cui alla natura, concepita come un universo essenzialmente materiale, si contrappone un "soprannaturale" puramente spirituale. Piuttosto, la distinzione tra mondo umano e mondo non umano si articola in una pluralità di distinzioni e di opposizioni, all'interno delle quali si sviluppa il continuo processo di identificazione e di definizione dell'essere umano nei confronti di ciò che lo circonda. In tal modo, ciò che è di pertinenza dell'uomo: il villaggio, la casa, i campi coltivati, si oppone a ciò che sfugge al controllo e all'influenza umana: la foresta, il cielo, il mare, i confini del mondo conosciuto e il passato primordiale. Ciascuna di queste relazioni dà origine, nel pensiero amerindiano, a una serie di opposizioni e di inversioni: villaggio/foresta, cielo/terra, mare/terraferma, mondo terrestre/mondo sotterraneo, in cui a ciò che l'uomo conosce e controlla si oppone qualcosa di estraneo e di sconosciuto, potenzialmente ostile ma anche potenzialmente benefico; in una parola una fonte di *potere*.

Gli animali, in quanto parte di un mondo selvaggio e ostile all'uomo, si inseriscono in questo sistema di opposizioni, rivelandosi come depositari e mediatori di un potere di cui l'uomo può rendersi partecipe. Essi si rivelano come il veicolo attraverso il quale gli uomini possono acquisire una parte del potere inerente al mondo del non-umano; per mezzo loro l'Indiano può entrare in comunicazione e in sintonia con un mondo estraneo e temibile, dominato da forze e potenze sconosciute. Gran parte delle culture indiane dell'America settentrionale ricercavano volontariamente questo incontro con il mondo soprannaturale, isolandosi in luoghi solitari, digiunando e sottoponendosi a varie forme di mortificazione e di purificazione, allo scopo di ottenere una visione, un messaggio dal mondo degli spiriti (Benedict 1922). Ad esempio, per gli Ojibwa, della regione dei Grandi Laghi, un individuo non acquisiva una completa identità e la realizzazione della propria personalità se non attraverso l'aiuto di uno spirito protettore, un *manito*. Per questo i giovani, quando raggiungevano l'età della pubertà, veni-

vano invitati a digiunare e a cercare attraverso la visione un rapporto con il mondo degli spiriti (Vecsey 1983). Ora, nella gran maggioranza dei casi, il *manito* si manifestava durante l'esperienza visionaria in forma di un animale e, sotto questo aspetto, veniva riconosciuto, venerato e fatto oggetto di speciali attenzioni da parte di colui che aveva ricevuto la visione. In questo senso, l'animale si rivela qualcosa di molto più importante e complesso, per il pensiero amerindiano, di una semplice fonte di cibo o di materie prime: esso costituisce il mezzo attraverso cui l'Indiano può acquisire la condizione di persona pienamente realizzata, di essere umano completo, consolidando la propria identità quale membro della società. Inoltre, attraverso il rapporto con un particolare animale, egli si pone in relazione di armonia e di equilibrio con il mondo non-umano, che sovrasta e incombe sul dominio solidamente posseduto e controllato dalla cultura umana.

A volte, l'acquisizione di potere comporta lo scavalcamento, almeno temporaneo, dei confini che si frappongono tra una sfera di esistenza e l'altra, tra il mondo umano e il mondo animale. La ricerca della visione comporta per il giovane amerindiano il recarsi in luoghi remoti e selvaggi, all'interno della foresta o su una collina, o presso un lago o una sorgente, comunque lontano dagli insediamenti umani. Questo allontanamento corrisponde a un valicamento dei limiti del mondo umano per immergersi nel regno degli animali e degli spiriti della natura. Varie testimonianze, come quella del cheyenne Kum-mok-quiv-vi-ok-ta (Gambe di Legno), sottolineano vividamente il senso di solitudine provato durante questa esperienza dal giovane, che sta ansiosamente in ascolto di tutti i misteriosi rumori che provengono dalla foresta intorno a lui (Marquis 1931: 129). Ma in qualche caso, l'uscita dal mondo umano si risolveva in una vera e propria "metamorfosi" dell'iniziato in animale selvaggio. Tra gli Indiani della costa del Pacifico settentrionale, Kwakiutl e Nootka, l'accesso a una società cerimoniale comportava la scomparsa del candidato nella foresta, dove si pensava che avrebbe condotto una vita da essere selvaggio, "cannibale" o lupo, fino a che un apposito rituale non l'avesse riportato alla condizione umana ordinaria (Walens 1981; Comba 1992). In

questo caso il “potere” conferito dal mondo animale corrisponde ad un’“uscita” fuori di sé, a una metamorfosi dell’uomo in animale, che realizza così temporaneamente l’originaria ambivalenza del “popolo del mito”, in cui le qualità umane e animali si combinavano e coesistevano in modo indifferenziato. Nel mondo amerindiano il corretto rapporto con il mondo spirituale è realizzato dall’intervento dello sciamano, di un individuo che si distingue per la sua particolare capacità di entrare in comunicazione con le potenze soprannaturali. Lo sciamano svolge quindi una funzione di mediatore tra i diversi piani di esistenza e, grazie al suo potere, può spostarsi da un piano di realtà all’altro, visitare il mondo dei morti o delle divinità, riportare indietro l’anima di un malato o predire il futuro (Findeisen-Gehrts 1983; Grim 1983). Egli costituisce anche l’intermediario principale nel rapporto con il mondo animale, dal momento che le potenze soprannaturali si manifestano generalmente in forma animale. Tra i Lakota gli sciamani specializzati nella cura delle ferite appartengono alla società dell’Orso: durante la seduta terapeutica, lo sciamano inscena drammaticamente il comportamento dell’orso, ruggendo ferocemente e facendo a pezzi un cane, che egli divora crudo, come un animale feroce (Walker 1980: 158). Il particolare rapporto tra lo sciamano e l’orso ricorre in tutta la parte settentrionale del continente americano. La capacità dello sciamano di fare da tramite tra i diversi mondi si manifesta nella sua capacità di trasformarsi in animale selvaggio e feroce, dimostrando in tal modo il potere di cui è in possesso. Nell’America tropicale una relazione analoga unisce lo sciamano al giaguaro, l’animale feroce per eccellenza della foresta amazzonica e che, in un certo senso, costituisce la controparte meridionale dell’orso. Nell’Amazzonia colombiana uno sciamano può trasformarsi a suo piacimento in giaguaro e, in questa forma, può agire come aiutante, protettore o aggressore nei confronti di altri individui. Si crede che, alla sua morte, uno sciamano si possa trasformare in modo permanente in giaguaro (Reichel-Dolmatoff 1975: 43 segg.). Tale relazione mitica e simbolica si rivela di diffusione amplissima nei racconti mitici e nelle cerimonie iniziatiche delle culture amazzoniche e costituisce una premessa indispensa-

bile per comprendere il ruolo dello sciamano come interprete di quella “realtà separata” costituita dal mondo degli spiriti e degli esseri soprannaturali, alla quale è possibile accedere attraverso l’uso di sostanze allucinogene.

4. Dalla morte alla vita: il paradosso della caccia

Se il mondo animale risulta così intimamente legato alla vita umana, ne deriva necessariamente un problema esistenziale di grande rilievo che, infatti, potremmo considerare la questione cardinale intorno a cui ruota tutto il sistema simbolico e religioso degli Indiani d’America. Si tratta della constatazione che l’uomo deve ricavare la propria sussistenza da un’attività violenta sulla natura, in particolare il cacciatore si procura il cibo indispensabile alla propria sopravvivenza e a quella dei suoi familiari uccidendo gli animali e si nutre della loro carne.

I popoli cacciatori si sono così trovati di fronte a un problema piuttosto complesso, secondo cui “la vita dell’uomo è la morte dell’animale e viceversa” (Carvalho 1991). Ma come può dalla morte nascere la vita, dalla distruzione di altri esseri viventi sorgere la prosperità della specie umana?

Il pensiero amerindiano ha dovuto confrontarsi per numerosi secoli con questa contraddizione di fondo, ereditata dalla più antica cultura di cacciatori preistorici provenienti dal continente euroasiatico. I popoli indigeni d’America hanno compreso come l’uomo e l’ambiente che lo circonda costituiscano una sorta di sistema complessivo e interconnesso, in cui ogni essere vivente vive e si nutre di una parte dell’energia che viene sottratta ad altri esseri viventi. Questa consapevolezza che potremmo chiamare “ecologica” deriva senza dubbio in parte dall’esperienza che i popoli cacciatori e raccoglitori del Nuovo Mondo hanno accumulato in secoli di adattamento all’ambiente naturale e di sfruttamento equilibrato delle risorse che questo può offrire (Carvalho 1991). Ma la base economico-ambientale costituisce solo uno dei punti di partenza della riflessione e non può in alcun modo determinare gli esiti ulti-

mi di un sistema di pensiero che si è posto il compito di affrontare i problemi più ardui relativi al significato dell'esistenza umana. Tali problemi presuppongono la concezione di un universo distinto in sfere separate ma intercomunicanti, in cui mondo umano e mondo non-umano possono assumere connotazioni diverse e possono dare origine a una molteplicità di altre opposizioni.

L'universo amerindiano non è concepito come una sorta di meccanismo incontrollabile e rigido, né come il teatro di uno scontro continuo tra forze cieche e implacabili della natura, ma, in tutta l'estensione del continente, troviamo una costante affermazione dell'unità del cosmo intesa come *armonia* ed *equilibrio*. È questa concezione cosmologica che sta alla base della consapevolezza dei popoli amerindiani di una necessaria armonia nei rapporti con il mondo animale. Gli Hopi, ad esempio, concepiscono il cosmo come una struttura ordinata e retta da una logica interna, che determina l'interdipendenza di tutte le sue componenti: uomini, animali, piante, astri (Thompson 1945). Questa interdipendenza si realizza attraverso una continua serie di scambi e di prestazioni, in cui vige, come nel mondo umano, la regola della *reciprocità*: ciò che prendo lo dovrò restituire, ciò che ottengo da una parte lo devo trasmettere a un'altra. Le diverse componenti dell'universo sono così unite da un ciclo dinamico di energie e di forze vitali che circolano in vari sensi e collegano tra loro i vari esseri viventi, dando al complesso l'aspetto di un cosmo dominato da rapporti armonici e paritari.

L'uccisione operata dal cacciatore costituisce quindi una rottura temporanea dell'equilibrio tra le diverse forze operanti nel cosmo: questa rottura deve però essere compensata da una contro-prestazione, in modo che il ciclo degli scambi possa continuare ininterrotto: ecco uno dei motivi per cui la caccia agli animali selvatici è circondata, in tutto il mondo amerindiano, da particolari precauzioni rituali, regole e interdetti. La caccia e la ricerca della visione nella foresta costituiscono due modalità diverse del rapporto di scambio e di comunicazione tra uomo e animale: il giovane penetra nel mondo dominato dagli animali e viene "divorato" da un'esperienza fuori del comune, così come nella caccia, l'animale viene portato,

dopo l'uccisione, nel mondo di pertinenza degli uomini, il villaggio, e mangiato dai componenti del gruppo (Ridington 1990: 60). Gli Indiani Beaver dell'interno della British Columbia, come molti altri gruppi amerindiani, pensano che le "ombre" degli animali uccisi nella caccia tornino in cielo e qui si ritrasformino in animali (Ridington 1990: 61). In tal modo, la caccia non si risolve solo in un processo di distruzione, ma anche di creazione, contribuendo alla prosecuzione del ciclo di morte e rinascita. Analogamente, i Kwakiutl della costa concepivano la caccia come un momento di un complesso ciclo di scambi, in cui le pelli degli animali costituivano l'oggetto principale dei doni e delle prestazioni tra gruppi umani e il cui controllo era affidato ai capi dei gruppi di discendenza, i quali, a loro volta, non erano altro che i rappresentanti degli antenati mitici del gruppo, rappresentati in forma di animali (Goldman 1975: 182 segg.). Il ciclo che presiede alla distruzione e alla creazione della vita permette in tal modo di concettualizzare la solidarietà e la complementarità di principi opposti e apparentemente incompatibili: uccisione di animali e rappresentazione di essi come fonte di potere, separazione tra uomo e natura e appropriazione di quest'ultima da parte dell'uomo, ruolo del cacciatore che sopprime la vita e quello della donna che produce la vita. "Il cosmo è formulato come un complesso vivente in cui le relazioni minuziosamente equilibrate delle diverse parti l'una con l'altra e con la totalità pluridimensionale del cosmo sono simili a quelle che caratterizzano gli organismi viventi. Le parti e il tutto operano insieme per il bene complessivo, seguendo un'unica, armonica, immanente legge" (Thompson 1945: 552). Questa descrizione del pensiero cosmologico degli Hopi potrebbe a buon diritto essere estesa alla gran maggioranza delle tradizioni indigene amerindiane, ognuna delle quali ha poi sviluppato in modo autonomo e singolare alcuni aspetti del rapporto tra uomo e altri esseri viventi. Abbiamo scelto questa formulazione, tra molte altre che si possono reperire nella letteratura etnografica, perché probabilmente non mancherà di riportare alla mente del lettore concezioni e riferimenti tratti dalla storia del pensiero filosofico occidentale. Questo non allo scopo di porre in evidenza analogie o corrispondenze che sarebbero certamente fallaci, ma per sottoli-

CAP. 4: IL CERCHIO DEL MONDO

1. *Un sistema dell'universo*

Nel suo volume introduttivo alle culture indiane delle Pianure, Clark Wissler scriveva che questi popoli “sembrano aver formulato nozioni alquanto complesse e astratte di un potere o una serie di poteri che controllano e pervadono l'universo” (Wissler 1934: 110). I Lakota, secondo Wissler, erano i più sistematici, con la loro concezione di un cosmo dominato da poteri sovranaturali ordinati gerarchicamente in una struttura articolata: “nessun'altra tribù delle Pianure ha elaborato una concezione di tale complessità” (ibid.). Tuttavia, Wissler riteneva più facile raccogliere dati attendibili sulle attività religiose e sul funzionamento delle credenze nella vita quotidiana, piuttosto che sui sistemi cosmologici e simbolici, così egli proseguì occupandosi di rituali e cerimonie (ibid.: 111 sgg.).

Vent'anni dopo, anche Robert H. Lowie affrontò il problema della “visione del mondo” degli Indiani delle Pianure, ponendosi l'interrogativo se questi Indiani riconoscessero una divinità suprema. Solo tra i Pawnee, egli ritiene, è stato trovato un sistema coerente e articolato di poteri divini, connessi con vari fenomeni astronomici e subordinati a un essere supremo, *Tirawa*, che esiste dalle origini del mondo. La maggior parte delle altre tribù non possedevano un sistema di tale coerenza; piuttosto, essi vedevano il mondo come popolato da una pluralità di forze e potenze misteriose, alle quali l'uomo poteva rivolgersi in determinate circostanze (Lowie 1954: 165).

Come vedremo più avanti, sia le affermazioni di Wissler che quelle di Lowie si rivelano come alquanto superficiali e approssi-

mative, non appena ci si accosti con attenzione e scrupolo ai dati etnografici. Sfortunatamente, disponiamo solo di informazioni sparse e frammentarie sul modo in cui, in queste culture, l'universo era percepito e concettualizzato. È necessario, infatti, districare i pochi dati significativi sulle concezioni cosmologiche degli Indiani delle Pianure all'interno di una massa di documenti eterogenei, accumulati dai primi etnografi americani nel periodo che va approssimativamente dalla fine del diciannovesimo ai primi anni del ventesimo secolo. Tuttavia, dopo un paziente e accurato lavoro per riannodare i fili sparsi, le linee generali di un pensiero cosmologico cominciano a emergere: un pensiero molto più elaborato e ricco di quanto Wissler e Lowie avessero ritenuto.

2. *Il cerchio sacro*

Rivolgiamoci allora al sistema cosmologico dei Lakota. Questi sono conosciuti comunemente con il termine Sioux, una grande nazione di cui i Lakota costituivano la parte più occidentale, linguisticamente e politicamente distinta dai Sioux centrali (o Nakota) e dai Sioux orientali (o Dakota) (cfr. Hassrick 1964, Powers 1977, Grobsmith 1981). L'universo lakota può essere descritto in linee generali in base a un modello basato su tre piani o strati: nella parte superiore il cielo, la terra in mezzo e in basso il mondo sotterraneo (fig. 4.1).

Il Sole, *Wi*, percorre il suo corso attraverso la volta del cielo e al calar della notte si reca nel mondo sotterraneo, che costituisce il suo proprio dominio, che condivide con il suo compagno il Bisonte (Walker 1917: 81 e 84, Walker 1980: 67, Walker 1983: 299). *Wi* è uno dei numerosi personaggi divini che popolano la teologia lakota; il suo favore può essere ottenuto con offerte e cerimonie appropriate. La Luna, *Hanwi*, è la compagna del Sole e governa una delle principali suddivisioni del tempo, il mese lunare. Essa non svolge alcuna parte nelle cerimonie e nel culto, tuttavia è protagonista di un mito, "Quando la gente rise di Hanwi" (Walker 1917: 164 sgg.), in cui il suo compagno, il Sole, chiede a una donna, *Ite*, di prendere

il posto di *Hanwi* al suo fianco. In conseguenza di ciò, quest'ultima si coprì il volto per la vergogna: da quel momento i due astri furono separati, l'uno destinato a governare il giorno e l'altra la notte. Il

Fig. 4.1. Schema del cosmo secondo i Lakota.
I miti prevedono la possibilità di unioni matrimoniali (per lo più effimere) di esseri umani con un "marito-stella" o una "donna-bisonte".

Cielo è concepito come un essere soprannaturale, *Skan* o *Taku-skan-skan*, il quale è la fonte di ogni movimento e potere di muovere nel mondo. Da lui proviene lo spirito che penetra alla nascita in ogni bambino. Le Stelle sono il suo popolo; sono immaginate come entità soprannaturali, generalmente disinteressate degli affari umani. Tuttavia a volte le Stelle possono scendere sulla terra e

unirsi con gli uomini, e alcune di loro si sono perfino sposate con dei Lakota (ibid.: 91, Walker 1980: 114). Si tratta del noto motivo mitico del marito-stella, conosciuto in tutto il Nord America e studiato in prospettiva comparativa da Lévi-Strauss e da altri (cfr. Lévi-Strauss 1968: 166 sgg., Thompson 1929: 126 sgg.). Il punto che vogliamo sottolineare qui è come, attraverso questi matrimoni mitici, si realizzi l'unione fra due diversi livelli del cosmo: quello terrestre, su cui si svolgono le vicende e le attività umane, e quello celeste, dove soprattutto si manifestano i poteri soprannaturali. Un'altra storia, che potrebbe essere posta in parallela con la precedente, racconta del matrimonio di un uomo con una ragazza che si rivelerà essere una donna-bisonte. Infatti, anche i bisonti possono, all'occasione, prendere forma umana e mescolarsi con gli uomini, cercando un coniuge tra i Lakota (Walker 1917: 91, 183 sgg.). Dal momento che i bisonti sono connessi con il mondo sotterraneo, il matrimonio in questo caso unisce il livello terrestre con quello ctonio. Viene effettuata così una connessione corrispondente, ma opposta, a quella determinata dal matrimonio con la stella. Tutti questi racconti, presi insieme, aiutano a chiarire le relazioni di comunicabilità che esistono, nel pensiero lakota, tra i diversi piani dell'universo.

Questo fatto viene ulteriormente confermato da altre tradizioni, prima fra tutte quella dell'emersione dei Lakota dal mondo sotterraneo (ibid.: 181-82). Inoltre, lo spirito (*niya*), che viene assegnato da *Skan* a ciascun membro dell'umanità al momento della nascita, viene dalle stelle e ritorna alle stelle dopo la morte. Finger, un importante sciamano, afferma: "Skan prende uno spirito dalle stelle e lo dà a ciascun bambino al momento della nascita e quando il bambino muore lo spirito ritorna presso le stelle" (ibid.: 155). La via lungo la quale gli spiriti vanno in cielo è la Via Lattea (*Wanagi Tacanku* = "la strada degli spiriti") (Powers 1977: 53).

Maka, la Terra, veniva invocata come madre di tutte le cose e protettrice di ogni cosa che cresce dal suolo, del cibo e delle bevande, oltre che dell'abitazione (*tipi*) (Walker 1917: 81-82). Sulla superficie della terra i Lakota distinguevano quattro direzioni cardinali. Esse erano considerate sotto la tutela di un personaggio divi-

no, concepito al tempo stesso come una singola personalità, *Tatetob* (i Quattro Venti) e come i quattro diversi figli di *Tate*, il Vento. Essi risiedono nei loro *tipi* situati sul margine del mondo: *Eya*, il Vento dell'Ovest, sulla montagna che sorge presso la casa di *Wakinyan*, il dio dei tuoni e delle tempeste; *Yata*, il Vento del Nord, sotto le stelle che non scendono mai a toccare il margine del mondo (quelle intorno alla Stella Polare); *Yanpa*, il Vento dell'Est, dove il Sole inizia il suo viaggio giornaliero attraverso il mondo; *Okaga*, il Vento del Sud, sotto al punto in cui il Sole si ferma a mezzogiorno, quando metà del suo tragitto è stata effettuata (ibid.: 84-85). Questi figli di *Tate*, dopo una lunga serie di conflitti per la primogenitura e la precedenza e per la compagnia di *Wohpe*, la Divinità Femminile, stabilirono le quattro direzioni del mondo. Una volta realizzato ciò, per decreto del loro padre, essi viaggiano senza fine lungo un percorso che circonda il margine del mondo. Questo movimento ha in sé un profondo significato cosmologico, poiché introduce nell'universo l'elemento temporale: ogni volta che i quattro venti completano un cerchio intorno al mondo, dall'inizio alla fine, il periodo corrisponde allo scorrere di un anno (ibid.: 85, 171 sgg.; Walker 1980: 125; Walker 1983: 289 sgg.).

Da tutto ciò emerge chiaramente quello che è l'elemento fondamentale della cosmologia lakota: l'immagine del cerchio. Il mondo è concepito come un grande cerchio, intorno al cui margine viaggiano i quattro figli di *Tate*, producendo in tal modo il flusso del tempo. "Perciò, un cerchio è l'emblema di tutte e quattro le unità di tempo, ciascuna delle quali, giorno, notte, mese [letteralmente "luna"] e anno, procedono in cerchio" (Walker 1917: 85). In un testo scritto in lingua lakota e tradotto da J.R.Walker (ibid.: 160), Thomas Tyon espone il concetto del cerchio come immagine del mondo: i Lakota credono che il cerchio sia sacro poiché il Grande Spirito determinò che ogni cosa nella natura fosse rotonda, ad eccezione della pietra. La pietra, *Inyan*, è considerata la sostanza primordiale, che preesisteva a ogni altra forma di esistenza ed è l'antenata di tutte le cose (ibid.: 82). Essa rappresenta quindi il principio originario, caotico e indifferenziato, che precede l'ordina-

mento del cosmo. Ma ogni altra cosa, oltre alla pietra, ha una forma rotonda: il sole e la luna, la terra e il cielo. Anche l'uomo e ogni essere che respira e vive sulla terra e che cresce dal terreno è rotondo, come il tronco di un albero. Così, anche le opere degli uomini devono conformarsi a questo modello: ecco perché i Lakota costruiscono i loro *tipi* rotondi, come rotondi sono i loro accampamenti, e siedono in circolo in ogni cerimonia.

Spesso il cerchio compare nei motivi decorativi, nell'arte e negli ornamenti degli Indiani delle Pianure: è divenuto una sorta di "forma ideale", che permea la concezione amerindiana dell'universo:

l'universo era visto come una serie di orizzonti concentrici, che cominciano con la casa e si estendevano fino all'infinito. Questi cerchi corrispondevano alla crescente percezione dell'individuo, a mano a mano che si sviluppava dall'infanzia alla vecchiaia. La vita iniziava entro il cerchio della famiglia e si spostava al cerchio della tribù, che comprendeva l'individuo all'interno del più ampio cerchio del campo di tende simili alla sua. Il cerchio tribale era ed è ancora un'entità importante per gli Indiani delle Pianure. Le loro metafore del secolo scorso frequentemente paragonano il gruppo tribale con la nozione di circolarità: 'il sacro cerchio della tribù' o 'il cerchio dei fuochi del consiglio'. Commenti raccolti nel diciannovesimo secolo mettono in rilievo l'unità e la forza di questi cerchi e la necessità di mantenerli intatti (Conn 1982: 9).

Al centro di questa immagine circolare del mondo si trova il popolo dei Lakota. Nel corso di una visione il Lakota poteva essere trasportato su un'alta collina, al centro del mondo, dove egli poteva vedere il cerchio della terra tutto intorno a sé, come un grande circolo con due strade che si incrociano al centro (Neihardt 1951: 35). Rivolgendosi al Grande Spirito, il Lakota Black Elk invoca: "Tutte le cose ti appartengono – gli esseri con due gambe, quelli con quattro gambe, quelli con le ali nell'aria e tutte le cose verdi che vivono. Tu hai posto i poteri ai quattro quadranti in modo che si incrocino gli uni con gli altri. La strada buona e la strada delle difficoltà Tu le hai fatte in modo che si incrocino, e nel punto dove si incrociano, il

luogo è sacro. Ogni giorno, per sempre, Tu sei la vita di ogni cosa [...] Mi hai condotto al centro del mondo e mi hai mostrato la bontà e la bellezza e la stranezza della terra verdeggiante, l'unica madre [...] Al centro di questo sacro cerchio Tu hai detto che avrei dovuto far sbocciare l'albero" (Neihardt 1932: 272-73). Facendo riferimento a Harney Peak, Black Elk dice a J.G. Niehardt: "Là, quando ero giovane, gli spiriti mi portarono nella mia visione al centro della terra e mi mostrarono tutte le cose buone nel cerchio sacro del mondo" (ibid.: 271).

È evidente, da quanto precede, che le idee cosmologiche dei Lakota sono intimamente connesse con le credenze e le tradizioni religiose. L'universo è concepito come pervaso da esseri spirituali e forze soprannaturali che ne costituiscono parte integrante. La ben nota opposizione simbolica tra natura e cultura non risulta qui del tutto soddisfacente: seguendo Leach (1980: 757-91) potremmo aggiungervi per lo meno un terzo elemento: il soprannaturale. Ciascuno di questi tre domini è così inestricabilmente connesso agli altri che una distinzione precisa risulta praticamente inconcepibile. Non possiamo, quindi, considerare le idee concernenti la struttura e la composizione dell'universo in modo separato dalle credenze relative al mondo del "sacro", o, per usare più appropriatamente un termine indigeno, del *wakan*. Quest'ultimo è un concetto che si riferisce a tutto ciò che è "spirituale, sacro, consacrato; meraviglioso, incomprendibile" (Riggs 1890: 507; Buechel 1983: 525). *Wakan* era "tutto ciò che risultava difficile da comprendere", asserisce Good Seat, un anziano Lakota (Walker 1980: 70). Un'analisi recente del concetto giunge alla conclusione che "*wakan* è un'espressione di numinosità, di quel *mysterium tremendum* non razionale che ispira paura, timore e fascino, ma che non può essere concettualizzato, soltanto sentito. Essa è la vera e propria base della religione" (De Mallie-Lavenda 1977: 164).

Il termine *wakan* viene impiegato specialmente per indicare quelle entità spirituali che permeano il cosmo e che non possono essere comprese o controllate dall'uomo con le sue sole forze. Tra queste vi è un potere principale, un essere supremo che rappresenta il centro attorno a cui gravita tutto l'universo, *Wakan Tanka*

(il "grande *wakan*"). Secondo Walker (1917: 80-81; 1980: 73) *Wakan Tanka*, nel linguaggio esoterico degli sciamani (*wicasa wakan* = uomini sacri), è l'espressione della totalità delle manifestazioni soprannaturali e divine. Una delle testimonianze indigene più significative a questo proposito è quella di Finger: "Vi sono quattro, *Wi, Skan, Inyan* e *Maka*. Questi sono i *Wakan Tanka* [...] Il Sole e la Luna sono lo stesso, *Skan* e il Vento sono lo stesso, la Roccia e l'Essere Alato [*Wakinyan*] sono lo stesso, e la Terra e la Bellissima Donna sono lo stesso. Questi otto sono solo uno. Gli sciamani sanno che le cose stanno così, ma la gente non lo sa. È *wakan* (un mistero)" (Walker 1917: 154-55). Un gruppo di anziani disse a Walker: "*Wakan Tanka* è sopra ogni cosa e governa ogni cosa [...] *Wakan Tanka* è come sedici diverse persone. Ma ogni persona è *kan*. Perciò esse sono tutte le stesse, come una sola" (Walker 1980: 94-95; 1983: 207, 395 nota 11).

Nel racconto di Black Elk, *Wakan Tanka* diviene il vero e proprio centro intorno a cui ruota l'intero universo. Nel corso della cerimonia della Danza del Sole un altare di terra viene costruito all'interno della capanna sacra: è di forma circolare, con quattro linee che collegano le direzioni cardinali con il centro. "Questa terra rappresenta gli esseri a due gambe, quelli a quattro gambe, quelli alati e in effetti ogni cosa che si muove, tutto quello che esiste nell'universo [...] Costruendo l'altare in questo modo, vediamo che ogni cosa porta verso o ritorna al centro; e questo centro che è qui, ma che sappiamo in realtà essere ovunque, è *Wakan Tanka*" (Brown 1953: 89-90). I danzatori che partecipano alla Danza del Sole si dipingono il volto con un cerchio nero. Questo rappresenta il segno di *Wakan Tanka* "perché il cerchio ci aiuta a ricordare *Wakan Tanka*, il quale, come un cerchio, non ha fine" (ibid.: 92). Ma il cerchio è primariamente un simbolo del cosmo, in tal modo, attraverso il simbolismo del cerchio, *Wakan Tanka* e il cosmo tendono a identificarsi l'uno con l'altro.

Il concetto di *Wakan Tanka* è complesso e multiforme. Egli è al tempo stesso uno e molti, immateriale e materiale nelle sue varie manifestazioni. In ultima analisi, si tratta di un essere primordiale ed eterno, incomprensibile all'uomo e che può essere invocato e

propiziato attraverso l'esecuzione meticolosa di specifici rituali. Sebbene in forma singolare, il termine *Wakan Tanka* ha un significato collettivo, che ingloba tutte le diverse manifestazioni spirituali del cosmo: il sole, la luna, il tuono e il fulmine, ecc., sono tutte intese come aspetti diversi di una sola realtà sacra, il "Grande Mistero" (Powers 1977: 45; Hassrick 1964: 245 sgg.).

3. *Le forze del disordine*

Dobbiamo, tuttavia, evitare di dare un'eccessiva importanza all'aspetto sistematico e all'ordine gerarchico del mondo divino. Questo era certamente il patrimonio di un ristretto gruppo di specialisti delle cose sacre (i *wicasha wakan*), i quali hanno elaborato e sviluppato una "teologia" particolarmente complessa. La visione del mondo della maggioranza dei nativi doveva essere molto meno coerente e sistematica. Una concezione del mondo piuttosto rozza, per esempio, venne descritta sinteticamente da Red Bird: "Noi credevamo che vi fosse un potere misterioso, più grande di ogni altro, che è rappresentato dalla natura: una delle sue forme di rappresentazione è il sole" (Densmore 1918: 86).

Le concezioni religiose dei Lakota possono quindi essere poste lungo una sorta di *continuum*: a un capo troviamo il concetto unitario della divinità, all'altro l'idea di una pluralità di potenze spirituali. "Il materiale tradizionale a nostra disposizione mostra che il dio supremo viene invocato quando la forza unificatrice dell'universo è implicata, mentre gli spiriti individuali sono necessari quando sono coinvolte speciali attività soprannaturali. Unità e diversità nel teismo religioso sono così espresse in maniera semplice. La consapevolezza del carattere composito di *Wakan Tanka* rappresenta una conclusione epistemologica di questa visione del mondo" (Hultkrantz 1981: 26).

L'universo lakota non era soltanto costituito da ciò che è stabile e ordinato: esso conteneva un elemento caotico, indeterminato, che spiegava i fenomeni misteriosi e gli aspetti non sistematici del mondo. I *Wakan Tanka Sica*, "dèi malevoli", erano poteri che pre-

siedevano al disordine e all'aspetto minaccioso e terrificante dell'universo (Walker 1917: 79). Tra questi si distingue *Iya*, un gigante dotato di un appetito e di passioni immoderate, che vaga per il mondo cercando di divorare tutto ciò che capita sotto il suo potere; il suo respiro è disgustoso e può causare numerose malattie. Un altro nome con il quale è conosciuto è *Ibom*, il ciclone distruttivo (ibid.: 88; 1980: 94; 1983: 396 nota 16). Nelle acque vivono una quantità di spiriti, gli *Unktehi*, in forma di enormi rettili muniti di corna, che abitano le acque profonde e possono afferrare un essere umano che si è avventurato sulla sponda trasportandolo nel mondo delle acque, dove sarà trasformato in un animale acquatico. I *Mini Watu* sono spiritelli delle acque che determinano il marcire delle cose; i *Can Oti* sono una sorta di elfi che si aggirano in luoghi solitari e abitano le foreste e i boschi; gli *Ugla* e i *Gica* sono spiriti e folletti che di notte si nascondono presso le tende per spaventare le persone timide o i bambini e provocano sogni inquietanti. Infine, vi è la strana figura di *Gnaski*, che prende la forma di un bisonte ma che, contrariamente a *Tatanka*, il Dio del Bisonte, è crudele e feroce e induce gli uomini al crimine e alla follia (Walker 1917: 88; 1980: 94). Tuttavia, le stesse potenze malevole, sebbene opposte alle forze benefiche che proteggono i costumi e la moralità, erano concepite come parte di quel concetto complesso e onnicomprensivo del cosmo lakota espresso dal termine *Wakan Tanka*, la fonte di ogni forma di vita nell'universo.

Il quadro è poi ulteriormente complicato dalla figura di *Wakinyan*, il Dio Alato. Egli è rappresentato come un gigantesco uccello la cui voce è il rombo del tuono e il cui sguardo è il fulmine. Egli vive al margine del mondo, dove il Sole scende nelle regioni sotterranee. Presso la sua tenda sorge un grande albero di cedro in cui egli ha posto il suo nido, costruito con ossa secche, dove i suoi piccoli spuntano continuamente da un enorme uovo: *Wakinyan* li divora immediatamente. Se un uomo vede in sogno o in una visione questa divinità o uno dei suoi numerosi compagni dovrà divenire *heyoka*, una sorta di buffone sacro, che parla e agisce in modo buffonesco e anti-naturale, opposto ai modelli consueti e accettati di comportamento (Walker 1917: 83; 1980: 155-

57; Neihardt 1932: 188 sgg.). Tuttavia l'*heyoka* è considerato in possesso di un particolare potere soprannaturale.

D'altra parte, la funzione primaria di *Wakinyan* consiste nel combattere contro le forze malvage e caotiche che producono disordine nel cosmo, particolarmente gli *Unktehi*, mostri acquatici le cui ossa sono sparse nelle Bad Lands, come testimonianza visibile delle battaglie che essi hanno perso contro il Dio Alato (Walker 1917: 83,89; 1983: 243). Essendo molte personalità in una sola (Walker 1980: 118), *Wakinyan* incarna la fondamentale ambiguità di molte figure connesse con la sfera del sacro: pur essendo il sostenitore dell'ordine nel suo ruolo di nemico e distruttore dei mostri acquatici, egli si mostra al tempo stesso come colui che induce a un comportamento contrario e anti-naturale, gli atti clowneschi dell'*heyoka*. Coloro che vogliono rivolgersi a lui devono farlo in modo opposto rispetto all'intento reale dell'invocazione (Walker 1917: 83).

Un altro essere che non appartiene agli dèi benevoli è *Iktomi*, il *trickster*. Si tratta di un personaggio imprevedibile e asociale, che si diverte nel render gli altri oggetto di ridicolo. Egli mente sempre e cerca di ingannare o beffare chiunque, uomini ed esseri soprannaturali, ma spesso è lui stesso a finire vittima dei suoi propri trucchi. Nel culto viene concepito come un'influenza sgradita e nociva, in quanto egli opera per rendere la cerimonia ridicola e offensiva nei confronti delle potenze divine. È compito degli uomini sacri scoprire la sua presenza e scacciarlo con l'aiuto degli involti della medicina (ibid.: 90). Alcuni testi in lakota, raccolti da Walker novant'anni fa ma pubblicati solo recentemente, gettano un po' di luce sul complesso ruolo che questo essere svolge nella concezione della realtà propria degli Indiani Lakota.

Old Horse racconta come *Iktomi* cominciò le sue attività agli inizi del mondo, cercando di indurre i Lakota, che allora vivevano al centro del mondo, a sparpagliarsi ovunque in piccoli gruppi separati gli uni dagli altri. Essi rimasero in tal modo alla mercé dei propri nemici, mentre *Iktomi* li derideva (Walker 1980: 128). In questo caso, il ruolo del *trickster* come minaccia all'ordine sociale e all'esistenza del gruppo umano è particolarmente evidente. Egli

tende a distruggere quel senso di unità della comunità sociale, basata su una serie di nozioni simboliche e di premesse ideologiche e mitologiche, che costituiscono parte integrante della struttura sociale dei Lakota, in quanto rendono possibile l'organizzazione delle relazioni sociali su un campo più vasto rispetto a quello delle singole bande nomadi (Comba 1985). A questo punto del mito, tuttavia, interviene un antagonista: il Saggio. Egli racconta ai Lakota dei trucchi operati da *Iktomi* nei loro confronti e li persuade ad unirsi nuovamente in un solo grande villaggio, a forma di cerchio, come facevano quando vivevano nel centro del mondo. Questo racconto costituisce la vera e propria fondazione mitica della nazione sioux, così come veniva concepito dai nativi stessi. I Sioux, infatti, chiamavano se stessi *Oceti Shakowin* (i "sette fuochi del consiglio"), con riferimento ai sette gruppi che componevano l'unico grande villaggio nel passato mitico (Powers 1977: 15 sgg.; Walker 1980: 14 sgg.; Comba 1985). Il Saggio istruì i Lakota nelle regole essenziali che dovevano sorreggere l'organizzazione del campo: l'ordinamento circolare con l'apertura verso Est, l'erezione della capanna per il consiglio degli "uomini saggi", ossia gli anziani e gli uomini di prestigio nella comunità (Walker 1980: 128-29). Così *Iktomi* venne sconfitto e l'ordine sociale, riflesso speculare dell'ordine del cosmo, poté trionfare. Il cerchio dell'accampamento riproduceva quello primordiale costruito al centro del mondo e, in qualche misura, rappresentava la vera e propria struttura del cosmo. Il potere malevolo e incontrollabile di *Iktomi* era stato esorcizzato e così egli cominciò a viaggiare per il mondo giocando scherzi e ingannando ogni creatura gli capitasse di incontrare.

Ma chi è il Saggio che appare nel racconto di Old Horse e che aiuta i Lakota a sconfiggere gli effetti negativi delle opere che *Iktomi* aveva suggerito di compiere? Da una conferenza tenuta da Walker, in cui egli traccia un breve schema della mitologia degli Oglala Lakota (ibid.: 50-54), sappiamo che *Inyan*, la Roccia, l'elemento primitivo e originario dell'universo, ebbe due figli: uno era *Iya*, la personificazione delle forze del male, e l'altro era *Ksa*, il patrono della saggezza (ibid.: 50). Più tardi, tuttavia, *Ksa* divenne l'incarnazione della cattiveria e prese il nome di *Iktomi*. Nel suo

grandioso ciclo mitologico, Walker chiarisce ulteriormente queste relazioni: *Ksa* nacque dall'unione di *Inyan* e di *Wakinyan*; era un essere gradevole e di buon cuore, inventore del linguaggio e di ogni suono piacevole, dei passatempi e dei giochi (ibid.: 51; 1983: 215). Egli cooperò nella creazione e nell'ordinamento dell'universo. Eppure, egli sentiva di essere stato ingannato e raggirato da un essere malevolo, *Ksapela*, e di essere stato reso ridicolo sia dagli uomini che dagli dèi. Così cominciò a causare la follia in alcuni uomini, poi li curò, fingendo di estrarre un ragno dalle loro narici. In questo modo "*Ksa* è divenuto *Iktomi*, il ragno, e il suo nome non sarà più *Ksa*, perché adesso è *Iktomi*" (1983: 287). È un fatto che le figure di *Ksa* e *Ksapela* compaiono solamente nel materiale rielaborato da Walker e non trovano conferma in altre fonti. Che questo autore abbia effettuato alcune interpolazioni, cercando di sistematizzare alcuni aspetti del pensiero lakota non troppo coerenti, rimane una possibilità; d'altra parte, è altrettanto possibile che l'identificazione tra *Ksa* e *Iktomi* gli sia stata suggerita da qualche informatore lakota, probabilmente uno sciamano. In ogni caso, da quanto abbiamo appreso attraverso le parole di Old Horse, *Iktomi* assume l'aspetto di una controparte malevola e ingannatrice di un altro personaggio, il quale appare come il fondatore dell'organizzazione sociale e dell'ordine cosmico. Sebbene non siamo costretti ad accettare l'identificazione delle due figure suggerita da Walker, non possiamo trascurare la coesistenza e complementarità nella visione del mondo dei Lakota di due principi opposti: l'uno espressione dei concetti di ordine, armonia, stabilità nell'universo; l'altro esprime il disordine, il capovolgimento di valori e regole sociali, lo squilibrio del cosmo. Questa opposizione non si risolve, però, in un sistema di pensiero dualistico; piuttosto, ogni cosa viene ricondotta (almeno al livello di alcuni pensatori indigeni che hanno acquisito una conoscenza più profonda dei problemi cosmologici) al concetto unificatore e totalizzante di *Wakan Tanka*, a cui ogni cosa appartiene: gli spiriti malevoli e gli esseri soprannaturali, gli animali a due gambe e a quattro zampe, gli esseri alati dell'aria e tutte le cose verdeggianti dotate di vita (Neihardt 1932: 272).

Così, la visione del mondo degli Indiani Lakota era composta da una complessa serie di rappresentazioni, che trovavano la propria giustificazione nell'intero sistema di credenze e rappresentazioni religiose, attraverso le quali i Lakota concepivano i fenomeni naturali e sovrannaturali che li circondavano. In questa visione del mondo gli esseri viventi e le potenze invisibili, lo spazio concreto e le rappresentazioni mitiche, erano inestricabilmente intrecciati l'uno con l'altro in uno schema complesso e relativamente coerente. Le linee generali di questo schema del mondo possono essere afferrate in un'immagine sintetica, contenuta nel mito lakota della fondazione dei quattro punti cardinali da parte dei Quattro Venti (Walker 1983: 324). Qui la Divinità Femminile, *Wohpe*, era in apprensione per la lunga assenza dei quattro fratelli; allora, la Vecchia, *Wakanka*, le donò un disco di cuoio che rappresentava il mondo e mostrava magicamente la posizione dei Quattro Venti durante il loro cammino. Essa le spiega:

La piastra di cuoio, l'ho costruita come un disco. Dipingi su questa piastra, al centro, un cerchio giallo, perché il giallo è il simbolo del Dio *Inyan* e della perseveranza; il resto verde, perché il verde è il simbolo della Dea *Maka* e della sua abbondanza; attorno al margine dipingi una stretta striscia blu, perché il blu è il simbolo del Dio *Skan* e dei suoi poteri e saggezza; attraverso la piastra dipingi due strisce rosse, in modo da dividerla in quattro parti uguali, perché il rosso è il simbolo del capo degli dèi *Wi* e di tutto ciò che compete agli dèi [...] *Inyan* al centro con *Maka* attorno è un simbolo del mondo. *Skan* attorno al margine del mondo è un simbolo del percorso che vi è là. Il capo e tutto ciò che appartiene agli Dèi attraverso il mondo e ancora attraverso è un simbolo delle quattro direzioni e una promessa che quando queste saranno stabilite, il potere degli Dèi le conserverà. Il cerchio al centro è un simbolo della capanna di *Tate*, che, quando la lascia sarà sempre nascosto agli occhi di tutti, eccetto a quelli degli Dèi (ibid.: 402 nota 60).

Nelle diverse versioni di questo racconto si trovano diversi colori associati con gli elementi del disco, ma la struttura dell'universo è sempre la stessa. Questa struttura è strettamente connes-

sa con gli esseri soprannaturali che compongono il mondo religioso dei Lakota e che assicurano la continuità e la persistenza dell'ordine stabilito agli inizi del tempo, sebbene altri poteri soprannaturali lottino incessantemente per sovvertire e distruggere quegli stessi principi che governano il cosmo.

4. Un mondo popolato di spiriti

I Cheyenne appartengono a una famiglia linguistica completamente diversa, la Algonchina, di cui essi costituiscono con gli Arapaho il ramo sudoccidentale. Essi vivevano, a partire dalla fine del diciottesimo secolo, vicini ai Lakota e ne condividevano le principali caratteristiche culturali, nonostante le differenze linguistiche.

L'universo dei Cheyenne era composto da quattro livelli, invece dei tre che abbiamo riscontrato tra i Lakota (vedi fig. 4.2).



Fig. 4.2. Schema del cosmo secondo i Cheyenne. Il quarto livello (setovo) non è altro che un elemento intermedio fra la terra e il mondo celeste.

In realtà, i principali livelli erano tre: sopra la superficie della terra si trova il dominio di *Heammahestonev*, sotto terra il mondo ctonio, *Aktunov*, mentre la superficie della terra che sostiene la vita di tutti gli esseri è chiamata *Votoso*. La parte dell'universo che si trova sopra la terra è suddivisa in *Taxtavo*, un sottile strato di aria che copre la superficie della terra e che rende possibile la respirazione e la vita; *Setovo*, il cielo più vicino, dove si trovano le nubi, i venti, gli uccelli, e le sacre cime delle colline e delle montagne; sopra a tutto si stende *Aktovo*, il cielo azzurro, dove risiedono il Sole, la Luna, i pianeti e le stelle. Le regioni dell'universo cheyenne sono popolate da spiriti e poteri soprannaturali, di modo che di fatto le concezioni relative al mondo naturale e a quello spirituale sono strettamente interconnesse (cfr. Schlesier 1987: 4 sgg.).

“Dal punto di vista religioso, ciascun livello è soffuso di forze spirituali, o è l'abitazione di esseri spirituali che sono le controparti mistiche di vari fenomeni fisici che sono caratteristici del livello in questione” (Hoebel 1978: 88). Così, il Sole, *Esehe*, è la concreta manifestazione dello spirito del Sole, *Atovsz*, e unisce in sé le caratteristiche al tempo stesso di un visibile corpo celeste e quelle di un potere spirituale. La Via Lattea costituisce una sorta di ponte, che collega il cielo superiore con la terra; è chiamata “la Strada Appesa” (*Ekutsihimmiyo*) e seguendo questa via le anime dei morti si recano nel mondo dell'aldilà. La stessa credenza è stata raccolta tra i Lakota.

I poteri che risiedono nelle regioni superiori alla terra sono considerati manifestazioni di un singolo essere supremo, che i Cheyenne chiamano *Heammawihio* (“il Saggio in Alto” o “l'Uomo Bianco di Lassù”), una sorta di dio supremo che ha creato il mondo e ora governa l'ordine del cosmo (Grinnell 1923: II, 88

sgg.; Hoebel 1978: 88). Le regioni sotterranee sono dominate da una controparte femminile dell'essere celeste, chiamata *Aktunowihio*, la quale determina la crescita delle piante, degli animali e degli esseri umani sulla terra, la loro alimentazione e riproduzione. Abbiamo qui un'apparente dicotomia tra un potere celeste maschile e un potere terrestre femminile, secondo lo schema:

HEAMMAWIHIO	CIELO	MASCHILE
	=	=
AKTUNOWIHIO	TERRA	FEMMINILE

Un altro termine per l'Essere Supremo, impiegato soprattutto nelle fonti più recenti (Powell 1979; Sclesier 1987), è *Maheo*. Secondo Powell esso costituisce il nome più antico, mentre *Heammawihio* sarebbe stato adottato dopo il contatto con i missionari europei (Powell 1979: II, 863). D'altra parte, la personificazione della Terra, o Nonna Terra, sebbene presente in gran parte delle attività cerimoniali, è una figura molto meno rilevante e attiva, rispetto all'Essere Supremo, e assume più frequentemente l'aspetto di una delle potenze spirituali a lui subordinate.

I Cheyenne dispongono inoltre di un concetto unitario che designa tutte le varie manifestazioni spirituali dell'universo, intese come una singola entità: *Maiyun*. Grinnell (1923: I, 80 sgg.) impiega il termine in forma plurale, come una categoria collettiva in cui egli pone tutti gli esseri soprannaturali che costituiscono il fulcro della esperienza religiosa dei Cheyenne. "I *Ma i yûn*, quelle potenze misteriose che controllano gli affari degli uomini e portano buona o cattiva fortuna, secondo se siano stati riveriti o trascurati". Invece, Hoebel afferma: "Tutti gli spiriti presi assieme vengono chiamati comunemente come se costituissero una sola entità soprannaturale, *Maiyun*, sebbene essi esistano anche e possano operare separatamente" (Hoebel 1978: 89). In questo senso, la nozione di *Maiyun* diviene qualcosa di complesso e multiforme, al tempo stesso unica e molteplice, essa indica tutti i poteri spirituali che animano l'universo.

Analogamente a quella di altri popoli delle Pianure, la visione del mondo dei Cheyenne è dominata dalla concezione di un

cosmo pervaso da forze spirituali, che dovevano essere, almeno parzialmente, comprese e rese propizie e ben disposte nei confronti dell'umanità. "La mitologia dei Cheyenne offre scarsa attenzione alla questione di come il mondo fu creato. Esso è. I maggiori attributi degli spiriti risiedono, piuttosto, nella loro *conoscenza*. Essi conoscono come far sì che l'universo proceda in modo appropriato e come ottenere il meglio da esso" (ibid.: 89, corsivi dell'autore). Il compito dell'uomo consiste nell'ottenere dalle potenze che lo circondano una parte di questa conoscenza, in modo da essere inserito nel miglior modo possibile nel delicato meccanismo che presiede al corso delle cose nel mondo. Questo atteggiamento ha indotto Hoebel a pensare che la visione del mondo dei Cheyenne fosse di tipo "meccanicistico":

I movimenti e gli atti simbolici prescritti dalle numerose cerimonie devono essere effettuati nel modo stabilito dalla tradizione, se devono produrre i risultati desiderati nella rigenerazione della terra, nella buona salute, buona caccia e vittoria [...] Le aspirazioni umane sono realizzabili non tanto attraverso l'acquietamento di esseri spirituali e dèi capricciosi, quanto attraverso un'azione che si adatti alle condizioni dell'organizzazione e del funzionamento dell'ambiente (ibid.: 90-91).

Ma il pensiero cheyenne non si fonda sulla nozione di forze impersonali che operano l'una sull'altra, come sarebbe il caso in un'interpretazione propriamente meccanicistica dell'universo; piuttosto, si basa sull'armonia e l'equilibrio stabilito tra una pluralità di potenze soprannaturali e di esseri concepiti come personali, con i quali l'uomo può instaurare relazioni di devozione, richieste di aiuto e di protezione.

L'universo è inoltre abitato da creature malevole: i *Minio*, serpenti acquatici cornuti che vivono nei laghi e nei fiumi e combattono contro l'Uccello del Tuono (Grinnell 1923: II, 96 sgg.); i boschi sono la sede di spiriti, *Mistai*, che si rivelano in luoghi oscuri e con rumori notturni intorno alle tende o all'accampamento (Hoebel 1978: 92).

Sul piano orizzontale i Cheyenne concepiscono lo spazio come

suddiviso secondo le direzioni cardinali: sud, ovest, nord ed est (Grinnell 1923: II, 94; Hoebel 1978: 88). Non viene affermato esplicitamente che la superficie del mondo sia rappresentata in forma circolare, ma questa conclusione è altamente probabile, dal momento che il simbolo delle quattro direzioni era frequentemente dipinto su oggetti circolari, come gli scudi da guerra (Grinnell 1923: I, 198 sgg.). Inoltre, il simbolismo che rivela la costruzione della capanna per la Danza del Sole rende esplicito il significato dell'edificio circolare come modello del cosmo (Dorsey 1905: 111 e *passim*). È poi interessante notare come il simbolismo cosmico era impiegato come schema su cui si modellava l'organizzazione politica dei Cheyenne. Il capo del consiglio tribale prendeva il nome di Capo Dolce Medicina, dal nome dell'eroe di una serie di miti, in cui egli agisce in qualità di fondatore di alcune delle caratteristiche salienti dell'organizzazione sociale e di iniziatore delle principali cerimonie religiose (Grinnell 1923: II, 34 sgg.). Questo importante dignitario siede sul lato occidentale della Capanna del Consiglio, su un luogo denominato *heum*, "il centro dell'universo" (lo zenith). Di fronte, sul terreno, vi è un cerchio ottenuto spianando la terra, che rappresenta il mondo, intorno al quale cinque bastoncini eretti rappresentano il capo e i suoi quattro colleghi. Questi altri funzionari rappresentano anch'essi le forze cosmiche spirituali delle diverse direzioni. "Il simbolismo mistico della dipendenza dei Cheyenne dal mondo soprannaturale è così intrecciata con il vero e proprio nucleo della loro struttura di governo. Nel suo intimo, nelle loro credenze, il consiglio non è soltanto un corpo degli uomini più saggi, ma un consiglio di uomini in empatia con le forze spirituali che governano tutte le forme di vita" (Hoebel 1978: 49-50).

5. La capanna cosmica e l'asse dell'universo

Tra gli Arapaho, una tribù strettamente imparentata parlante una lingua del gruppo algonchino, un oggetto sacro era conservato con reverenza. Esso aveva una parte importante da svolgere in

numerosi riti religiosi, particolarmente nella Danza del Sole. Era chiamato la Sacra Ruota: un cerchio fatto con una stecca di legno incurvata e congiunta alle estremità, decorato con perline e penne d'aquila (Dorsey 1903: 12 sgg.). Il simbolismo connesso con questo oggetto rivela un'immagine del mondo molto simile a quella dei Cheyenne. Il cerchio è già stato descritto come una diffusa rappresentazione del mondo tra gli Indiani delle Pianure. Gli Arapaho asserivano che il disco rappresentava il sole (ibid.: 13). La stecca che forma il cerchio è rozzamente lavorata in modo da rappresentare un serpente, un serpente d'acqua; in senso più astratto, essa rappresenta le acque che circondano la terra, quindi simbolizza il margine esterno del mondo. Il mito delle origini degli Arapaho racconta di come un serpente, *Henegei*, venne allontanato fino al margine del mondo, per formare la circonferenza della terra (ibid.: 202). I quattro segni sul cerchio rappresentano i Quattro Vecchi, che sono gli dèi dei quattro quadranti. Sono chiamati anche Uccelli del Tuono, che sorvegliano gli abitanti della terra e mantengono la direzione dei venti. Secondo un altro informatore, i Quattro Vecchi simbolizzano le quattro stagioni che si susseguono l'una dopo l'altra lungo il corso dell'anno. Ogni stagione è associata con una direzione cardinale; ancora una volta troviamo il concetto dello scorrere del tempo prodotto dal movimento dei punti cardinali intorno al margine del mondo. I quattro ciuffi di penne d'aquila attaccati al disco rappresentano gli Uccelli del Tuono, che donano la pioggia e sono associati sia con il cielo sia con la terra e la crescita delle piante. La Sacra Ruota è perciò un simbolo cosmologico composito, un'immagine della creazione dell'universo, come disse lo stesso Dorsey: "La Ruota, nel suo complesso, quindi, si può dire costituisca un simbolo della Creazione del Mondo, in quanto rappresenta il sole, la terra, il cielo, l'acqua e il vento" (ibid.: 14).

Il tema centrale di molte tradizioni mitiche tra Cheyenne e Arapaho è costituito dal collegamento tra i livelli cosmici. Nel caso degli Arapaho, Dorsey riporta il racconto di come la terra venne estratta da sott'acqua ad opera di un animale tuffatore, il quale, dopo numerosi tentativi infruttuosi, riesce a prendere un piccolo

pezzo di terra con cui creare la superficie del mondo (Dundes 1962). Per gli Arapaho, gli animali che hanno successo nell'impresa sono la tartaruga e l'anatra dalla testa rossa (Dorsey 1903: 198; Dorsey-Kroeber 1903: 3 sgg.). La tartaruga è considerata un simbolo della terra stessa, come è reso evidente dalle parole del mito: "il suo intero corpo rappresenterà la creazione della terra con tutte le cose; ossia, i segni sul dorso della tartaruga rappresenteranno un sentiero, le sue quattro zampe staranno a indicare i quattro Vecchi o i Guardiani; le sue zampe o piedi saranno quasi rosse; sul suo guscio sono rappresentati i rilievi delle montagne e i fiumi" (Dorsey 1903: 200).

I Cheyenne avevano forse una minore propensione per i racconti cosmologici, tuttavia essi narrano la storia dell'origine del loro popolo nel mondo sotterraneo. Solo dopo la loro emersione sulla superficie della terra vennero loro insegnati i fondamenti della cultura: le tecniche di caccia, la costruzione di abitazioni e vestiti, l'uso dell'arco e delle frecce e la produzione di utensili (Grinnell 1923: I, 4 sgg.). Anche i bisonti ebbero origini dal mondo sotterraneo: vennero donati ai Cheyenne da una vecchia che viveva in una caverna e che fece sì che i bisonti scaturissero da una sorgente e si disperdessero nelle pianure (Dorsey 1905: 39-40). Il mito d'origine dei Cheyenne, quindi, stabilisce un legame tra il livello della terra e quello del sottosuolo.

Altri miti raccontano della connessione tra il mondo degli uomini sulla terra e quello delle potenze celesti che abitano i cieli. Si tratta del tema classico del "marito-stella" (Thompson 1929: 126 sgg.). Nelle versioni cheyenne e arapaho si narra di una fanciulla che si arrampica su un albero molto alto, inseguendo un animale, e si trova nel mondo celeste, dove incontra un essere, che in realtà è un astro, e lo sposa (Grinnell 1926: 182 sgg.; Dorsey 1903: 212 sgg.; Dorsey-Kroeber 1903: 332-41). La variante arapaho chiarisce l'importante connessione che esiste tra la continuità della vita sulla terra e i poteri del cielo. Dopo il matrimonio della Luna (maschile) con una donna, il periodo del ciclo mestruale viene stabilito per la prima volta e con esso il concepimento e il parto, che, nella concezione degli Arapaho, sono strettamente col-

legati con le fasi della luna (Dorsey 1903: 177-78). L'ordine umano, il corretto corso dei cicli vitali, dipende quindi dall'ordine e dall'armonia dell'intero universo. Secondo il pensiero nativo, il comportamento degli uomini deve sempre seguire scrupolosamente le regole stabilite dalla tradizione, garantendo in tal modo il mantenimento di un equilibrio con le potenze del cosmo. In particolare, essi devono eseguire con attenzione e meticolosità ogni minimo dettaglio delle attività cerimoniali: l'omissione di tali precauzioni può causare la rottura nell'equilibrio con le potenze soprannaturali e la rovina di colui che abbia agito in modo così improvvido e irresponsabile. "È giusto compiere le cose nel modo corretto", dice G.A.Dorsey (ibid.: 118), "questa è la ragione per cui gli anziani sono molto attenti riguardo al modo di parlare e di agire nelle cerimonie, essi dicono che ogni cosa nella natura li sta guardando, controllandoli durante il giorno come pure durante la notte".

La concezione del mondo come costituito dalla continua e complessa interrelazione di tutti gli esseri: animali, piante, terra e cielo, fenomeni naturali e soprannaturali, si trova frequentemente tra gli Indiani delle Pianure. Come spiegò un anziano Omaha: "L'uomo vive dei frutti della terra; i nostri corpi sono rafforzati dal cibo animale e i nostri poteri possono acquisire più forza se gli animali ci offrono i loro doni particolari, perché ogni animale ha ricevuto da Wakonda un dono speciale. Se l'uomo chiede aiuto a Wakonda, Wakonda invierà al richiedente l'animale che possiede il dono che potrà soccorrere l'uomo in difficoltà" (Fletcher-La Flesche 1911: 600). *Wakonda* è "il potere vitale misterioso che permea tutte le forme e le forze della natura e tutte le fasi della vita consapevole dell'uomo. L'idea di Wakonda è perciò fondamentale per gli Omaha nelle loro relazioni con la natura, compreso l'uomo e tutte le altre forme di vita" (ibid.: 597; Fletcher 1910). In altre parole, *Wakonda*, come *Wakan Tanka* tra i Lakota e *Maiyun* tra i Cheyenne, è una sorta di potere soprannaturale supremo che pervade il cosmo e ne governa ogni aspetto, determinando l'intrinseca, fondamentale unità dell'universo.

Lo schema cosmologico svolge un ruolo significativo nelle rap-

presentazioni simboliche che compaiono durante le principali cerimonie religiose in tutta la regione delle Pianure. Simboli cosmologici ricorrono costantemente nei grandi rituali, i quali spesso assumono la struttura di vere e proprie ripetizioni della creazione del cosmo, in un modo che corrisponde alle formulazioni teoriche elaborate da Mircea Eliade (1948: cap.XI; 1954; 1965: 31 sgg.). Il rito, la cerimonia di consacrazione, la costruzione di un edificio sacro, prendono la forma di ripetizione della cosmogonia, con la delimitazione di uno spazio sacro identificato con il “centro del mondo”.

Nella Danza del Sole degli Arapaho, per fare un esempio, la costruzione della capanna per la danza e dell’altare al suo interno assume la caratteristica di un atto cosmologico. Il palo centrale rappresenta l’albero di pioppo lungo il quale si arrampicò la fanciulla per raggiungere il cielo, secondo il mito del marito-stella. Si tratta, perciò, di una sorta di *axis mundi* che collega la terra con il cielo e conduce le preghiere alle regioni superiori del mondo (Dorsey 1903: 112). Quattro pali dipinti rappresentano i quattro Vecchi che stanno ai quattro quadranti del mondo. Sul palo centrale è collocato il nido dell’Uccello del Tuono: il bastone da scavo che viene posto all’interno ricorda nuovamente il mito della fanciulla in cielo, la quale scavò una zolla con questo strumento e ottenne così di gettare uno sguardo al mondo terreno che aveva lasciato (ibid.: 113-14). L’altare è fatto da due zolle circolari di terra, che rappresentano l’unione della terra e del cielo. Un involto sacro, dedicato alla Donna-Tasso, è un simbolo del mondo sotterraneo. “La Capanna delle Offerte perciò raggiunge il fondo della terra e la parte più alta del cielo” (ibid.: 122). Un simbolismo molto simile, a cui molti dettagli potrebbero aggiungersi, è rivelato nella Danza del Sole di altri gruppi, in particolare tra i Lakota (Walker 1917: 103 sgg.; 1980: 173 sgg.; Brown 1953: 67 sgg.; Powers 1977: 95 sgg.; Hultkrantz 1978).

6. *Lo specchio del cielo stellato*

Spostiamoci ora verso i gruppi più meridionali: gli Omaha e gli Osage, parlanti lingue del gruppo sioux, e i Pawnee, di lingua caddo. Queste popolazioni si distinguono per cultura e struttura economica e sociale dai popoli cacciatori nomadi delle Pianure settentrionali, quali i Lakota. Esse vivevano in villaggi stabili, composti da grandi capanne di tronchi ricoperte di terra e zolle, da cui si allontanavano generalmente due volte l'anno per la caccia al bisonte. Il resto del tempo era dedicato alla coltivazione del mais, di fagioli, meloni e altre piante. Secondo lo storico delle religioni Å.Hultrantz (1973: 18-19), anche le cosmologie di questi popoli cacciatori-orticoltori si distinguevano da quelle dei gruppi nomadi. Mentre questi ultimi tendevano soprattutto a sottolineare il concetto di unità ultima di tutto il cosmo, attraverso l'immagine di un "divino" onnicomprensivo che finisce con il confondersi con il cosmo stesso, i popoli meridionali sarebbero caratterizzati soprattutto da una cosmologia dualistica, in cui domina la contrapposizione tra due concetti fondamentali: Cielo/Terra, Guerra/Pace, e così via. Questa particolarità è ovviamente correlata con la struttura sociale di questi gruppi. Gran parte delle tribù meridionali, infatti, presenta una divisione di due "metà" (*moieties*). Gli Omaha erano divisi in *Inshtaçunda*, "Gente del Cielo", e *Hongashenu*, "Gente della Terra" (Fletcher-La Flesche 1911: 135); analogamente, i Ponka avevano due metà: *Wajaje*, gruppo della Terra, e *Tcinju*, gruppo del Tuono o del Fuoco, evidentemente associato al cielo; i Kansa erano anch'essi divisi in *Yata* e *Ictuñga* (Dorsey 1897: 228-30).

Tale struttura sociale dualistica era concepita, dai nativi stessi, come il riflesso di un modello cosmologico che dominava tutto l'universo. L'organizzazione tribale era basata su alcune idee religiose fondamentali, che facevano riferimento al modo in cui l'universo visibile venne costituito nei tempi primordiali e l'ordine del cosmo conservato (Fletcher-La Flesche 1911: 134). Tra gli Omaha, la divisione in due metà, una del cielo e una della terra, era connessa con un fondamentale dualismo sessuale che pervadeva l'intero universo. Il mondo superiore era concepito come maschile, quello inferiore come femminile: il cielo era visto come padre, la terra come madre. Anche gli astri erano divisi in base al sesso: il sole

era maschile e la luna femminile, il giorno maschile e la notte femminile. L'unione di queste forze opposte e complementari era considerata condizione necessaria per la continuità della vita in tutte le sue forme, esattamente come tra gli esseri viventi l'unione di maschio e femmina è condizione necessaria per la propagazione della vita (ibid.: 134).

Questo dualismo, quindi, non sembra configurarsi tanto come un'opposizione rigorosa, quanto piuttosto come principio indispensabile per l'instaurazione dell'armonia e dell'ordine nell'universo, ordine e armonia che, secondo gli Omaha, sono stati posti dalla volontà superiore di *Wakonda*, una figura che possiamo avvicinare a quella dell'essere supremo dei Lakota, *Wakan Tanka*. *Wakonda* esprime la misteriosa potenza vitale che permea tutte le forze e le forme della natura e si manifesta come fonte ultima di tutto ciò che esiste (ibid.: 597). Ci avviciniamo in tal modo al concetto pan-cosmico di una potenza soprannaturale superiore, che domina e pervade ogni aspetto dell'universo e che ne costituisce l'intrinseco fondamentale ordinamento. In tal modo la divisione sessuale dell'universo viene ricondotta all'unità, attraverso l'instaurazione dell'ordine e del corretto funzionamento del mondo, voluto da *Wakonda*. Parallelamente, la divisione tribale in due metà ritrova la sua unità nelle interrelazione e complementarità delle due divisioni non solo nello scambio esogamico e nelle alleanze matrimoniali, ma soprattutto nella necessaria collaborazione dei due gruppi per il corretto svolgimento di ogni attività sociale e religiosa della comunità. Mentre il mito ricordava come gli esseri umani e ogni altra forma di vita fossero stati creati grazie all'unione del popolo del Cielo con il popolo della Terra, tale concezione veniva resa evidente a chiunque durante le cerimonie, nelle quali si esprimeva nel modo più chiaro l'opposizione e la complementarità delle due divisioni (ibid.: 197). Uno di questi riti era costituito dal gioco della palla, che opponeva cerimonialmente i giovani delle due metà. Il gioco era concepito come una rappresentazione cosmogonica: i movimenti iniziali comportavano il movimento della palla a partire dal centro verso ciascuno dei quattro punti cardinali, partendo dal Nord e proseguendo in senso orario, ogni volta riportan-

do la palla al centro. Inoltre, le due squadre contendenti rappresentavano le potenze del cielo e quelle della terra (ibid.: 197-98).

Ritroviamo così il simbolismo essenziale del cerchio come immagine del mondo, suddiviso dalle quattro direzioni cardinali. Questa struttura era messa in evidenza anche nella forma dell'accampamento cerimoniale, in cui le tende erano disposte in circolo con l'apertura verso Est. Gli Omaha chiamavano il cerchio dell'accampamento *huthuga* (ibid.: 138), termine che designava la forma e l'ordinamento in cui si esprimevano visivamente l'organizzazione della tribù. Si tratta di un termine antico, che reca in sé il concetto di "abitazione", e comporta l'idea dell'unità delle forze rappresentate dalle due suddivisioni della tribù (ibid.: 138). I Lakota avevano un termine simile, *hocoka*, formato dal radicale *ho*, che in questo caso si riferisce al campo, e *coka*, che significa "centro", "mezzo" (Powers 1977: 41).

Il simbolismo del cerchio rappresenta quindi anche l'unità del cosmo, al di là delle distinzioni e delle opposizioni tra le sue diverse componenti, così come la tribù, o il villaggio, sono concepiti come unità, al di là delle loro suddivisioni interne. Il concetto di *huthuga* comporta inoltre l'idea di sicurezza, di aiuto reciproco e di solidarietà del gruppo, in contrapposizione ai nemici esterni, una concezione che è diffusa anche tra i popoli nomadi delle Pianure (Comba 1985). Come viene rilevato da Fletcher e La Flesche (1911: 138), tale senso di sicurezza, suggerito dall'immagine del cerchio dell'accampamento, non è tanto il prodotto di un'efficace disposizione delle tende, che garantirebbe un certo grado di protezione agli occupanti da eventuali attacchi improvvisi, quanto piuttosto dell'importanza attribuita al cerchio in quanto simbolo cosmico. Il senso di armonia e di sicurezza rispetto al mondo circostante era prodotto dal riconoscimento delle forze e delle potenze che reggono l'universo e dall'adeguamento dell'ordine sociale all'ordine cosmico.

Le idee relative alla struttura dell'universo erano intessute anche nell'organizzazione politica di queste società. Ad esempio, gli Omaha avevano un consiglio di sette capi, che rappresentava l'organismo di governo a livello tribale e aveva lo scopo di costituir-

re un centro di autorità cui tutte le varie fazioni e interessi settoriali dovevano considerarsi subordinati. La scelta del numero sette non era tuttavia casuale, essa era determinata dal significato cosmico che tale numero occupava nel pensiero omaha, come in quello di gran parte delle popolazioni di lingua sioux (Powers 1977: 47 sgg.; Comba 1985).

Tra i Pawnee il consiglio dei capi era rappresentato nel cielo dalla costellazione della Corona Borealis, mentre la Stella Polare aveva una particolare relazione con la carica di capo e con la cerimonia di assunzione del potere da parte dei nuovi funzionari (Welfish 1965: 19). I Pawnee vedevano infatti una stretta correlazione fra il ritmo degli avvenimenti cosmici e il ritmo sociale, così che le fasi dell'universo erano concepite come corrispondenti all'alternanza degli organismi politici e sociali, nell'ottica della "logica dell'universo" propria di questo popolo (ibid.: 255). Il ritmo cosmico determina il succedersi regolare del giorno e della notte, delle stagioni e, contemporaneamente, le potenze di una determinata direzione dell'universo cedono il posto alle altre, secondo una successione regolare. Nella società umana, i gruppi che possiedono gli involti sacri, i quali rappresentano le potenze delle quattro direzioni cosmiche (che per i Pawnee erano Nord-ovest, Sud-ovest, Nord-est e Sud-est), si alternavano a loro volta nella funzione di protettori dell'intera collettività, seguendo il corso delle stagioni e dei cicli degli astri. In questo modo la struttura politica e sociale era pensata come solidale con il regolare andamento dell'universo; la rotazione del potere e delle responsabilità tra i vari gruppi che costituivano l'unità tribale era garantita e sanzionata dal ritmo alternato e ordinato della vita cosmica.

Il villaggio degli Skidi Pawnee assumeva, nella sua disposizione spaziale sul terreno, una configurazione che seguiva un modello cosmologico, modello che era osservato anche negli accampamenti nomadi, durante la caccia estiva al bisonte. Il campo non ripeteva però lo schema circolare che abbiamo riscontrato presso la maggioranza degli altri gruppi delle Pianure. Seguendo il particolare "spirito astrologico" (Alexander 1916: 116) che li contraddistingue, i Pawnee avevano concepito la conformazione del villag-

gio come immagine del cielo stellato: diviso in due parti, il cielo orientale e quello occidentale, in mezzo ai quali si distende la Via Lattea (Weltfish 1965: 166). Ritroviamo però il simbolismo cosmico “classico” nello schema costruttivo della capanna di terra pawnee, che costituisce la loro abitazione permanente. La pianta era circolare e l’apertura posta verso Est. La casa era l’immagine un’immagine del cosmo: il tetto a cupola rappresentava il cielo; l’orizzonte era costituito dalla parete perimetrale. Attraverso l’apertura al centro del tetto le stelle potevano affacciarsi, distribuendo il loro benefico potere, a seconda dei tempi e delle stagioni. La capanna era infatti costruita con una particolare attenzione agli eventi astronomici e alla posizione degli astri, tanto che poteva essere utilizzata come vero e proprio osservatorio stellare (Weltfish 1965: 57-58, 64; Chamberlain 1982a; 1982b). Nella parte a Ovest dell’abitazione erano conservati un teschio di bisonte e un involto contenente una pannocchia di mais, che simbolizzavano il potere della Stella della Sera; la parte a Est, su cui si apriva l’ingresso, attraverso il quale ogni mattina penetrava la luce della Stella del Mattino, era dedicata a quest’ultima. Nell’epoca mitica, queste due figure astrali si accoppiavano, dopo un lungo conflitto, dando vita a una ragazza, il primo essere umano comparso sulla terra (Weltfish 1965: 64). Ritroviamo così anche tra i Pawnee lo schema dualistico che abbiamo riscontrato presso gli Omaha, la divisione fra due potenze opposte ma complementari, dalla cui unione nasce la vita, l’ordine, l’armonia del cosmo (ibid.: 64).

Il simbolismo dell’abitazione pawnee però non si esaurisce qui. Essa era infatti concepita anche come l’immagine del grembo di una donna. Inoltre, i giacigli delle donne che abitavano la casa erano disposti lungo le pareti in modo tale da rappresentare gli stadi successivi nella vita di una donna: le ragazze più giovani presso il lato occidentale, le donne mature alla metà di ogni lato e le donne anziane vicino all’ingresso, a Est, in quanto per la loro età avanzata erano considerate “sulla via di andarsene” (ibid.: 64). Il simbolismo femminile della capanna è certamente correlato con l’idea di “ventre”, che contiene e protegge i suoi abitanti, di spazio chiuso, che raccoglie gli occupanti *all’interno*, lasciando *fuori* tutti

coloro che non appartengono al gruppo parentale. Si stabilisce così simbolicamente una netta distinzione interno/esterno, distinzione che viene espressa anche in forma linguistica. *Ti-ka*, "essere a casa", significa letteralmente "essere *dentro*"; la casa, *a-ka-ru*, significa "il luogo *interno*"; l'universo *ka-huraru*, era la "terra *interna*" (ibid.: 64). Tale opposizione interno/esterno, connessa con il simbolismo cosmico del cerchio, ricorre regolarmente, dall'ambito domestico della capanna fino al margine più ampio del mondo. Infine, l'immagine della capanna come corpo femminile, quindi come potenza generativa, ripropone il significato di ciclo, di ritmo, di scorrere del tempo, rappresentato concretamente dalla distribuzione spaziale delle donne all'interno, che ripercorre le fasi della vita umana femminile.

Nel pensiero nativo l'uomo occupa realmente un posto centrale nell'universo, ma questa centralità ha senso ed è feconda soltanto se l'uomo sa rendersi partecipe dell'universo che lo circonda, se sa adeguarsi ai suoi ritmi, se è in grado di inserirsi nell'ordine preciso ma delicato che vi domina. Secondo gli Omaha, la continuità della vita accomuna tutti gli esseri della terra in un flusso incessante, attraverso il quale si stabilisce un legame tra i vivi e i morti, tra gli uomini e gli animali e le altre componenti della natura. Da qui nasce la credenza secondo cui l'uomo può ottenere un aiuto soprannaturale dalle forze vitali che lo circondano: l'aquila, il lupo, la roccia, l'acqua, il fulmine, il tuono (Fletcher-La Flesche 1911: 588-89). La natura è vista come un'interrelazione continua e complessa fra tutti gli esseri: animali, piante, la terra, il cielo. I fenomeni naturali sono concepiti non solo come animati, ma come parti di una totalità di cui anche l'uomo è elemento integrante. Così disse-rono alcuni anziani omaha agli etnologi che li interrogavano:

"L'uomo vive dei frutti della Terra; questo è vero dal momento che egli si ciba degli animali, i quali tutti ricavano il proprio nutrimento dalla Madre Terra; i nostri corpi ricevono forza dal cibo animale e i nostri poteri possono ricevere forza dagli animali, grazie ai loro doni particolari, perché ogni animale ha ricevuto da Wakonda qualche dono speciale. Se un uomo chiede aiuto a Wakonda, Wakonda manderà al

richiedente l'animale che possiede il dono che potrà aiutare l'uomo nel suo bisogno" (Fletcher-La Flesche 1911: 600).

La comunità di essenza vitale chiarisce e giustifica la possibilità di un aiuto soprannaturale, ottenuto da altre forme di vita; inoltre questa continuità negli esseri viventi trova la sua unità e la sua fonte ultima nella figura dell'essere supremo, *Wakonda*, origine della vita e dell'ordine regolare dell'universo (ibid.: 598).

Tra i Pawnee il principio supremo, concepito come causa prima di tutto ciò che esiste, è *Tirawa* o *Tirawahat* (l'"estensione dei cieli"). Tutte le forze del cosmo erano pensate soggette al suo controllo e la via per avvicinarsi al suo potere era rappresentata dalle quattro strade che si svolgevano verso le direzioni cardinali (Weltfish 1965: 64). Come nel caso di *Wakonda*, le caratteristiche di *Tirawahat* ne suggeriscono l'identificazione con il cosmo stesso, inteso nella sua totalità di poteri sovrumani. Esso è concepito come l'intera volta del cielo, con tutto ciò che vi è compreso. Secondo gli insegnamenti di Tahirussawichi, uno specialista del sacro pawnee che fece da informatore ad Alice Fletcher (Fletcher 1904: 29), *Tirawahat* è la potenza suprema, che domina tutte le forze spirituali inferiori, alle quali l'uomo può appellarsi direttamente. È "il grande cerchio del cielo", dove risiedono tutti gli altri poteri. *Tirawahat* è all'origine della potenza spirituale degli astri, i quali hanno il compito di sorvegliare il comportamento degli uomini; egli però non compie alcuna azione in un senso o nell'altro. Come il cosmo, è immobile e immutabile (Chamberlain 1982a: 26). Secondo varie fonti, *Tirawahat*, l'universo e il cielo erano sinonimi. *Tirawahat* comportava sicuramente il riferimento all'azzurra volta del cielo. Era considerato come *Ati'as tirakitaku* ("Padre seduto lassù") e si pensava che abitasse allo zenith, mentre la sua potenza si spandeva da questo punto in ogni direzione (ibid.: 47-48).

Gli Omaha rappresentavano cerimonialmente questa integrazione dell'uomo nel cosmo con un rituale, che veniva celebrato per ogni nuovo nato, e che era inteso a introdurre il bambino nell'universo circostante, in modo da assicurargli una posizione precisa nell'ambito delle forme di vita esistenti (Fletcher-La Flesche

1911: 115-16). Il rituale pertanto rivela le concezioni indigene relative alla relazione dell'uomo con le potenze che popolano il mondo esterno e all'interdipendenza di tutte le forme viventi. Si trova inoltre il concetto di ciclo vitale, costituito da quattro stadi, così come il mondo è suddiviso in quattro direzioni. Nel corso del rito vengono rivolte suppliche al cielo, all'aria, e alla terra per la salvezza del bambino durante il suo viaggio attraverso le quattro età: infanzia, giovinezza, età adulta e vecchiaia (ibid.: 116). Cerimonie del tutto simili si ritrovano tra gli Osage e tra i Pawnee (Weltfish 1965: 19; Chamberlain 1982a: 130). Dopo un certo numero di anni, gli Omaha celebravano un'altra cerimonia, che sanciva l'introduzione effettiva del ragazzo o della ragazza nella tribù, entro la quale da quel momento in poi avrebbe occupato un posto ben preciso e socialmente riconosciuto. Nel corso del rito il candidato veniva posto in piedi su una pietra e successivamente rivolto verso ciascuno dei punti cardinali (Fletcher-La Flesche 1911: 117 sgg.). Per comprendere meglio il significato di queste azioni rituali è necessario ricordare il valore cosmologico della pietra. Nel mito d'origine omaha, raccontato dall'anziano capo della Società del Ciottolo (*Pebble Society*), Wakidezginga, agli inizi dell'universo la terra era completamente ricoperta dalle acque. Improvvisamente, da queste acque primordiali sorse una grande roccia, che esplose, producendo fiamme e vapore. Da questa conflagrazione ebbe origine la terra asciutta, sulla quale cominciarono a crescere le piante e le erbe (ibid.: 570-71).

La sequenza progressiva dei riti, che nella società omaha segnano le varie tappe nella vita di un individuo, culmina nella ricerca della visione, il contatto diretto con il soprannaturale, il raggiungimento di una precisa collocazione dell'individuo entro il cosmo, attraverso la relazione instaurata con una particolare potenza, tra le innumerevoli che popolano il mondo degli Indiani delle Pianure (Benedict 1922).

In conclusione, dobbiamo ammettere che l'opposizione tra due tipi di cosmologie nell'area delle Pianure – una visione del mondo caratterizzata dalla tendenza all'unificazione del cosmo e del divino tipica dei cacciatori nomadi e una cosmologia dualistica propria

dei cacciatori-coltivatori – non risulta molto pertinente. In base al materiale esposto e discusso in questo paragrafo, sembra invece giustificato ritenere che le concezioni cosmologiche presentassero una considerevole omogeneità in tutta la regione. Certo, nei gruppi di cacciatori-coltivatori possiamo riconoscere una maggiore insistenza sull'opposizione-complementarità di due principî contrapposti, per esempio Cielo e Terra. Tuttavia, questa opposizione non si risolve in una concezione dualistica dell'universo; piuttosto essa appare come lo strumento attraverso il quale si giunge alla rappresentazione di quella superiore unità di tutti gli esseri e di tutte le cose che costituiscono il mondo, ben difficilmente distinguibile dall'analogo concetto proprio delle culture nomadi. Attraverso l'integrazione e la ricomprensione delle distinzioni si manifesta l'intima unità del cosmo. In un certo senso, la formula dicotomica adottata dai gruppi coltivatori potrebbe essere paragonata alla fondamentale ambiguità che il pensiero lakota riconosce nell'ambito stesso del divino, dove le potenze malevole, la conturbante presenza di *Wakinyan*, lo Spirito del Tuono, e la beffarda figura del *trickster*, producono uno strano contrasto con l'immagine di un mondo ordinato e dominato da cicli e ritmi regolari (Walker 1917: 88 sgg.; 1980: 118, 128; Bianchi 1983). Ma l'unità del cosmo è data soltanto dal superamento di queste distinzioni e opposizioni, esattamente come l'unità dell'universo omaha viene raggiunta solo grazie all'unione dei principî cosmologici primordiali, il Cielo e la Terra.

Molto più significative delle differenze tra le diverse cosmologie delle culture delle Pianure appaiono, quindi, le somiglianze riscontrabili in questa regione. Tutte le costruzioni cosmologiche si basano su un modello fondamentale: il cosmo è concepito come cerchio, con un centro, generalmente identificato con il gruppo sociale di cui si è parte, e quattro direzioni che si collegano con l'orizzonte. A questa dimensione orizzontale si aggiunge di consueto un "alto" e un "basso", rappresentati dal mondo celeste e da quello sotterraneo, collegati fra loro da un elemento di congiunzione. In molti casi, tale elemento è costituito dalla Via Lattea (Fletcher-La Flesche 1911: 588; Chamberlain 1982a: 21), che unendo la terra al cielo sabulisce anche un legame tra mondo dei vivi e mondo dei

morti. Il movimento circolare del cerchio del mondo intorno al suo centro produce lo scorrere del tempo e i relativi cicli cosmici. Nei gruppi coltivatori, sembra che l'elemento sotterraneo sia molto meno evidenziato rispetto ai racconti mitologici dei popoli nomadi, dove l'origine degli uomini e degli animali, in particolare di quello più importante per l'economia indigena, il bisonte, è concepita come un'emersione dal sottosuolo. Per i Pawnee l'elemento centrale della cosmologia è invece il cielo, verso il quale essi guardavano con grande attenzione e capacità di osservazione e nel quale vedevano un modello in base al quale venivano elaborate le costruzioni e le istituzioni umane. I Pawnee ponevano un costante rapporto tra la loro mitologia, i rituali e l'osservazione dei fenomeni celesti (Chamberlain 1982a: *passim*); tuttavia, la tradizione relativa all'origine dei bisonti racconta di una caverna nelle montagne, da cui gli animali ebbero origine, riproponendo in tal modo la presenza di una dimensione sotterranea del mondo (Dorsey 1906: 62 sgg.).

7. Il palo sacro e il fumo della pipa

I Pawnee eseguivano una cerimonia primaverile che celebrava il risveglio della natura, in cui i detentori delle tradizioni tribali narravano ritualmente gli eventi mitici della creazione dell'universo, della terra e di tutte le forme di vita che la popolano (Weltfish 1965: 80 sgg.). Tale rito di primavera poneva l'accento sulla creazione del mondo e, insieme con essa, sull'unità dell'intera tribù e sulla solidarietà del gruppo sociale. In autunno, quando il raccolto era terminato, una cerimonia parallela celebrava nuovamente i valori fondamentali dell'unità e della collaborazione reciproca all'interno della comunità, attraverso l'impiego di un evidente simbolismo cosmico.

Gli aspetti principali di tale simbolismo sono quelli che abbiamo già posto in evidenza: la struttura circolare che rappresenta il cerchio del mondo, l'apertura verso Est, i quattro pali che indicano le direzioni cardinali. I Pawnee mettevano in evidenza le direzioni

semi-cardinali: Nord-est, Sud-est, Sud-ovest, Nord- ovest, una caratteristica peculiare nel contesto delle culture delle Pianure (Eddy 1982). Nella parte finale della cerimonia dei Pawnee un capo recitava alcuni avvenimenti del ciclo della creazione compiuti da *Tirawahat*, l'Essere Supremo, che veniva identificato inoltre con il cielo ed era concepito come il centro del cosmo. Numerosi danzatori mascherati rappresentavano gli animali primordiali che vennero sconfitti dalla Stella del Mattino durante la sua spedizione per la conquista della Stella della Sera. Essi correvano attraverso il campo, fingendo di assalire la gente, simbolizzando in tal modo le forze della guerra e della conquista, i pericoli del mondo esterno, i nemici che minacciano la vita e la continuità del gruppo sociale (Weltfish 1965: 261-62). È interessante notare, in questo rituale, il parallelo che viene tracciato fra cosmo e società, fra ordine, fertilità e crescita nel mondo e continuità e sicurezza della comunità umana; fra gli animali mitici che minacciano il cosmo e i nemici, gli stranieri, i popoli che sono fuori dai confini della tribù. Così l'*interno* (società, cosmo) si oppone all'*esterno* (nemici, mostri) in una serie di cerchi concentrici successivi, che formano la struttura di base dell'universo.

In estate gli Omaha celebravano il rito *He'dewachi*, nel momento di massimo rigoglio della natura. Questo rito, dicevano gli Omaha, "cresceva con il granoturco" (Fletcher-La Flesche 1911: 251 sgg.). Il simbolismo della cerimonia mostra che esso era correlato con la coltivazione del mais e con la cura dei campi e, attraverso queste cose, al concetto di cooperazione e unità di tutte le sezioni della tribù. Un palo, che si pensava fosse stato scelto dal Tuono a questo scopo, era eretto al centro del campo circolare, con l'implicazione che esso costituisse un "centro del mondo", un *axis mundi*. Era dipinto con strisce rosse e nere, che rappresentavano l'alternanza del giorno e della notte, ma, al tempo stesso, anche le forze elementari della cosmologia omaha: la terra e il cielo, dalla cui unione derivò il completamento e l'ordinamento dell'universo. Il palo stesso costituiva la congiunzione di questi due livelli cosmici (ibid.: 254; vedi ora Ridington-Hastings 1997).

Inoltre, il palo centrale era lavorato in modo tale da dargli una

forma rozzamente umana, in quanto si pensava che rappresentasse il gruppo tribale e, implicitamente, la sua unità e solidarietà. Questo aspetto era posto in evidenza nella parte finale del rituale, quando i rami portati da ciascun partecipante alle danze e ai canti venivano legati al palo, lasciando che, una volta terminato il rito, gli agenti atmosferici li distruggessero (ibid.: 260). La cerimonia era, in ultima analisi, “un insegnamento drammatico dell’unione della forza vitale non solo per difesa ma per il mantenimento dell’ordine e della pace all’interno. L’He’dewachi era una festa di gioia in armonia con le parole del canto di apertura: ‘Venite e rallegratevi’. L’intera scena vibrava di colore e buon umore intorno all’albero scelto dal Tuono come simbolo della vita e dell’unità della tribù” (ibid.: 260).

Il semplice atto di fumare la pipa era pregno di un profondo simbolismo cosmologico tra tutte le culture delle Pianure. Nel mito che racconta di come la Sacra Pipa venne portata ai Lakota dalla Donna-Bisonte-Bianco, il significato cosmico di ciascuna parte della pipa viene spiegato in dettaglio (Brown 1953: 6 sgg.). Il fornello della pipa, di pietra rossa (“catlinite”, dal nome del pittore George Catlin, uno dei primi a visitarne il luogo di estrazione), è un simbolo della terra; l’immagine di un bisonte scolpita sul fornello rappresenta tutti gli animali a quattro zampe che vivono sulla terra. Il cannello della pipa è simbolo di tutte le cose che crescono dalla terra, le penne d’aquila attaccate ad esso rappresentano gli esseri alati dell’aria. La pipa è così un “condensato” dell’intero universo. “Tutti questi popoli, e tutte le cose dell’universo, si uniscono con colui che fuma la pipa -mandano le loro voci a *Wakan Tanka*, il Grande Spirito. Quando si prega con questa pipa, si prega con e per tutte le cose” (ibid.: 6-7). Con l’offerta della pipa verso le dire-

¹ “In tal senso, questo mondo è più complesso del nostro universo. D’altra parte, è finito e chiuso. Nelle raappresentazioni della maggior parte dei primitivi, la volta celeste poggia come una campana sulla superficie piatta della terra o dell’Oceano. Il mondo termina così al cerchio dell’orizzonte. [...] In questo mondo chiuso, che ha così il suo spazio, la sua causalità, il suo tempo, in parte diversi dai nostri, le società si sentono solidali con gli altri esseri o insieme di esseri, visibili e invisibili, che l’abitano con loro. Ogni gruppo sociale, a seconda che sia errante o sedentario, occupa un territorio più o

zioni del mondo, l'intero spazio, l'universo, era assimilato alla pipa stessa. Essa contiene, perciò, o meglio effettivamente è, l'universo. Colui che riempie la pipa si deve identificare con il centro dell'universo (ibid.: 21 nota 9). Tra gli Omaha, il passaggio della pipa durante una fumata cerimoniale seguiva un modello cosmologico. "I vari e complicati movimenti connessi con il passaggio della pipa e la sua collocazione a riposo avevano riferimento, viene detto, con i movimenti dei corpi celesti" (Fletcher-La Flesche 1911: 499).

La funzione cosmologica della Sacra Pipa è raffigurata in modo straordinariamente efficace su una pelle di bisonte dipinta, datata intorno agli anni 1820-30, probabilmente Sioux, che è conservata attualmente al Museum für Völkerkunde di Berlino ed è stata pubblicata da P.T. Furst (1982: tav. 4) (fig. 4.3).

Al centro è rappresentata una grande pipa con il cannello verticale, dal quale spuntano steli e foglie. Probabilmente è l'illustrazione del concetto secondo cui il cannello rappresenta tutto ciò che cresce sulla terra, come riportato da Black Elk. Al tempo stesso, la pipa assume il carattere di un collegamento tra i livelli cosmici, di un *albero cosmico*. Sopra la pipa è dipinto il sole, mentre sotto il fornello è rappresentato un bisonte, a immagine degli esseri che vivono sulla superficie della terra. Ma il bisonte è connesso anche con il mondo sotterraneo, in cui lo stesso sole discende ogni sera, quando ha completato il suo percorso attraverso il cielo. A ogni lato della pipa sono dipinti due serpenti cornuti, gli *Unktehi*, malevole potenze acquatiche, mostri che minacciano l'ordine del cosmo. I due dischi radiati sui lati vengono interpretati da Furst come simboli solari, tuttavia essi potrebbero essere visti con altrettanta plausibilità come rappresentazioni del cosmo: i raggi piegati nella stessa direzione o nell'altra sembrano suggerire l'idea del movimento circolare, della rotazione, implicando la nozione di ciclo cosmico, dello scorrere del tempo. Tutto intorno sono sparse varie

meno esteso, i cui limiti sono, in genere, nettamente fissati per esso e per i suoi vicini. Non è soltanto il padrone, con il diritto esclusivo, per esempio, di cacciarvi o di raccogliervi i frutti. Il suolo gli «appartiene», nel senso mistico della parola: una relazione mistica collega i suoi vivi ed i suoi morti alle potenze occulte di ogni sorta che popolano questa terra, che gli permettono di viverci, e che non tollererebbero probabilmente la

immagini di animali, specialmente uccelli nella parte superiore e animali terrestri in quella inferiore. Sfortunatamente non disponiamo di alcuna descrizione dettagliata da parte del proprietario di questa splendida coperta, che doveva presumibilmente far parte di un involto sacro nel quale era conservata una sacra pipa. Questo ci avrebbe certamente permesso di svelare molti importanti dettagli che ci sfuggono e rimangono celati nel complesso simbolismo iconografico di questa straordinaria opera d'arte.

Nelle cerimonie degli Indiani delle Pianure che effettuano una rappresentazione rituale del cosmo, possiamo individuare alcuni elementi che ricorrono con particolare frequenza in gran parte delle culture dell'area. Abbiamo quindi potuto isolare un quadro relativamente semplice dell'universo, diffusosi in tutta l'area delle Pianure, che ha mantenuto alcune caratteristiche immutate, mentre altre sono state sviluppate ed elaborate in base alla capacità creativa di ciascuna singola tribù. Alcune scarse indicazioni suggeriscono che questa struttura possa risalire a un passato molto lontano.

Non vi sono testimonianze storiche sicure che confortino questa supposizione, ad eccezione di un certo numero di figure circolari, tracciate sulla superficie del terreno con pietre e ciottoli, nella parte nord-occidentale delle Pianure, conosciute come "ruote della medicina" (*medicine-wheels*). Tali strutture di pietra furono costruite dai primi abitanti delle Pianure e hanno rivelato un orientamento di una sconcertante precisione rispetto a determinati fenomeni astronomici, come il sorgere del sole al solstizio, e così via (Kehoe-Kehoe 1977; Eddy 1977; 1984; Hultkrantz 1980). Esse mostrano un modello circolare del cosmo connesso con l'idea di

presenza di nessun altro" (tr.it. 1966: 439-440).

² "gli uomini hanno classificato le cose perché essi erano suddivisi in clan" (tr.it. 1972: 73).

³ "Il nucleo dei primi sistemi della natura non è l'individuo, è la società" (tr.it. 1972: 77, modificata dall'A.).

⁴ "costringono, in certo qual modo, il mondo intero entro i limiti dello spazio tribale: e abbiamo visto come anche lo spazio universale altro non sia se non il luogo occupato dalla tribù, però infinitamente esteso al di là dei suoi limiti reali" (tr.it. 1972: 77).

⁵ "Le cose sono innanzi tutto sacre o profane, pure o impure, amiche o nemiche,

una solidarietà tra mondo umano e cicli cosmici, che sembra essere di considerevole antichità. Alcuni studiosi hanno attribuito a una di queste ruote della medicina un'età che va dai 1800 ai 1500 anni (Eddy 1977: 168), sebbene altre possano essere più recenti.

Tutto ciò potrebbe corroborare l'idea dell'esistenza di un modello cosmologico di origine molto antica, che si sarebbe sviluppato in seguito nel complesso simbolismo di vari rituali e cerimonie, tra cui la Danza del Sole (Hultkrantz 1980: 240). Ma una soluzione definitiva a questo complesso problema storico non può essere stabilita in base alle conoscenze attuali.

8. Struttura del cosmo e forme di pensiero

La concettualizzazione dello spazio e la struttura dell'universo che caratterizzano la visione del mondo degli Indiani delle Pianure ne fanno qualcosa di sensibilmente distinto dalla visione che si autodefinisce "scientifica" o "razionale", di cui la nostra cultura si mostra così orgogliosa. L'Indiano sembra mescolare, in un modo inammissibile per il modo di pensare scientifico, aspetti e fenomeni del mondo naturale con l'attività di forze spirituali o soprannaturali, di modo che risulta impossibile distinguere con precisione la percezione e la valutazione della struttura dell'universo dal riconoscimento dell'esistenza di poteri spirituali che possono operare a favore o contro la volontà e le esigenze degli uomini.

Nel 1922, L. Lévy-Bruhl osservava come le rappresentazioni spaziali di molti popoli (che egli qualificava come "primitivi") non si accordavano con la nozione di uno spazio omogeneo, sul quale i diversi oggetti, fonti delle nostre percezioni, si stagliano in modo

favorevoli o sfavorevoli; e cioè i loro caratteri fondamentali esprimono la maniera con cui esse incidono sulla sensibilità sociale" (tr.it. 1972: 76).

⁶ "In Australia e nell'America settentrionale esistono società in cui lo spazio è concepito sotto forma di un cerchio immenso, perché l'accampamento ha anch'esso una forma circolare, e il cerchio spaziale è esattamente diviso come il cerchio della tribù e

evidente. Piuttosto i popoli primitivi, secondo questo autore, concepiscono lo spazio come costituito da differenti porzioni, ciascuna delle quali è dotata di specifiche proprietà e qualità, la maggior parte delle quali sono connesse con le potenze mitiche che vi si rivelano (Lévy-Bruhl 1922: 82). Il modo in cui la “mentalità primitiva”, come la chiama Lévy-Bruhl, procede coincide solo parzialmente con il nostro modo di pensare; essa è dominata da poteri occulti, connessioni magiche e simboliche che uniscono tra loro esseri e cose, e che sono commiste in maniera sconcertante con i dati della percezione, costituendo un sistema di pensiero in cui la realtà e il mondo invisibile sono continuamente confusi.

En ce sens, ce monde est plus complexe que notre univers. D'autre part, il est fini et fermé. Dans les représentations de la plupart des primitifs, la voûte céleste repose comme une cloche sur la surface plate de la terre ou de l'Océan. Le monde se termine ainsi au cercle de l'horizon [...] Dans ce monde clos, qui a ainsi son espace, sa causalité, son temps, quelque peu différents des nôtres, les sociétés se sentent solidaires des autres êtres ou ensemble d'êtres, visible et invisible, qui l'habitent avec elles. Chaque group social, selon qu'il est errant ou sédentaire, occupe un territoire plus ou moins étendu, dont les limites sont, en général, nettement fixées pour lui et pour ses voisins. Il n'est pas seulement le maître, avec le droit exclusif, par exemple, d'y chasser ou d'y cueillir les fruits. Le sol lui “appartient”, au sens mystique du mot: une relation mystique relie ses vivants et ses morts aux puissances occultes de toutes sortes qui peuplent cette terre, qui lui permettent d'y vivre, et qui ne toléreraient sans doute la présence d'aucun autre (Lévy-Bruhl 1922: 423-24) ¹.

Molto è già stato scritto contro la teoria della “mentalità primitiva” di Lévy-Bruhl, dominata secondo la sua interpretazione, dalle “partecipazioni mistiche” di ogni cosa con tutte le altre (cfr. Evans-Pritchard 1965: cap. 4; 1981: cap. 12; Thomas 1976). Ci occupa-

ad immagine di questo”. “Così l'organizzazione sociale è stata il modello dell'organizzazione spaziale, che ne costituisce quasi la copia” (tr.it. 1963: 13-14).

⁷ “Limitandomi qui all'America, ricorderò che la forma degli accampamenti degli

remo qui soltanto di alcuni specifici punti di interesse per quanto riguarda la sua trattazione dell'argomento che ci riguarda in questo lavoro. Notiamo, innanzitutto, l'osservazione di Lévy-Bruhl secondo cui le concezioni cosmologiche "primitive" possono essere risolte in un insieme di elementi "semplici", che si compongono in modelli chiari e definiti, di un genere piuttosto ingenuo: un cerchio per la terra, una cupola per il cielo. In secondo luogo, il significato specifico del territorio, di una porzione di spazio, è determinato dalle relazioni che esso rivela con la nozione di poteri che dispongono di un carattere sacro. Uno spazio riceve il suo significato dal fatto di essere espressione di una connessione religiosa. Infine, attraverso le relazioni sacrali e religiose con la terra, l'uomo costruisce la propria conoscenza e l'appropriazione sociale del territorio. Lo spazio, quindi, è fornito di valore sociale con riferimento ai gruppi sociali che possiedono un certo numero di diritti relativi alla sua occupazione e sfruttamento. Tali diritti prendono la forma di relazioni simboliche del gruppo con il territorio che esso occupa.

Il legame fra struttura sociale di un gruppo e rappresentazioni cosmologiche è stato oggetto di indagine da parte della scuola sociologica francese. In particolare, Durkheim e Mauss (1903), in un saggio famoso, posero l'accento sul problema delle origini della tendenza umana a classificare e raggruppare gli oggetti del mondo esterno in gruppi e generi. Secondo l'interpretazione di questi autori, la capacità classificatoria non deriva da una sorta di esigenza innata dell'intelletto umano, bensì è il risultato di uno sviluppo in cui sono compresi elementi diversi che hanno origine differente. Traendo numerosi esempi dalle culture dell'Australia e del Nord America, Durkheim e Mauss sottolineano come, in genere, animali, piante, astri e l'universo intero vengano considerati come appartenenti a qualcuna delle divisioni sociali che costituiscono la tribù. In questo modo, "les hommes", scrivono i nostri autori, "ont classé les choses parce qu'ils étaient partagés en clans" (Durkheim-Mauss 1903, in Durkheim 1969: 456) ². Le prime categorie logiche sono costituite quindi dai gruppi sociali: lo spazio sociale e le distinzioni sociali sono il modello sul quale è stato pla-

smato il sistema dell'universo naturale. "Le centre des premières systèmes de la nature, ce n'est pas l'individu; c'est la société" (ibid.: 459) ³. Un caso tra quelli esaminati come semplari è quello degli Indiani Sioux, i quali, secondo questi autori,

font tenir en quelque sorte le monde tout entier dans les limites de l'espace tribal; et nous avons vu comment l'espace universel lui-même n'est autre chose que l'emplacement occupé par la tribu, mais indéfiniment étendu au-delà de ses limites réelles (ibid.: 459) ⁴.

Allo stesso modo molti popoli hanno concepito le proprie capitali o sedi del potere come centri del mondo, "ombelico della terra", e così via. Gli stessi sentimenti che governano l'organizzazione domestica e quella sociale più ampia presiedono anche alla ripartizione logica delle cose della natura. Nella classificazione interviene infatti un elemento affettivo, espresso dall'opposizione tra il sacro e il profano:

Les choses sont avant tout sacrées ou profanes, pures ou impures, amies ou ennemies, favorables ou défavorables; c'est dire que leurs caractères les plus fondamentaux ne font qu'exprimer la manière dont elles affectent la sensibilité sociale (ibid.: 459) ⁵.

Queste conclusioni vengono riprese da Durkheim nella sua opera principale, *Le forme elementari della vita religiosa*. Egli ritiene che la concezione dello spazio, del mondo, abbia un'origine sociale:

Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier (Durkheim 1912: 16).

Ainsi, l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale

Indiani delle Pianure varia con l'organizzazione sociale di ogni tribù. Lo stesso può dirsi della distribuzione circolare delle capanne, nei villaggi Gé del Brasile centrale e orientale" (tr.it. 1966: 325).

⁸ "questo simbolismo cosmico, esteso all'ordinamento stesso delle città e dei villaggi, costituisce un carattere fondamentale di numerose società americane, sia altamente civilizzate sia molto primitive, tanto a Nord quanto a Sud dell'emisfero occidentale" (tr.

qui est comme une décalque de la première (ibid.: 17) ⁶.

Come venne detto appropriatamente da J.M.A.Darlu, in un commento al lavoro di Durkheim, "M. Durkheim absorbe l'univers dans la société" (Durkheim 1975: 45-46).

Purtroppo, uno sguardo più attento al materiale etnografico relativo alle culture delle Pianure non conferma questa visione semplicistica. Certamente, riscontriamo una stretta analogia tra la concezione dell'universo dei Sioux e l'immagine della loro struttura sociale, tuttavia il rapporto di dipendenza va esattamente in senso contrario: è l'ordinamento della società che, almeno idealmente, dovrebbe conformarsi al modello cosmologico. Tale conformità è spesso puramente "ideologica", ossia la struttura sociale è soltanto *pensata* corrispondente al modello del cosmo, sebbene in realtà si discosti considerevolmente da tale ideale, a causa di una serie di meccanismi sociali contingenti, difficilmente controllabili (Comba 1985). Si rivela quindi necessario adottare un diverso modo di interpretare le relazioni fra struttura sociale e sistema cosmologico, che sembrano essere non tanto improntate alla dipendenza dell'una dall'altra, quanto piuttosto da una interconnessione in cui l'una e l'altra sono viste come il prodotto di uno stesso sistema di pensiero, in cui la realtà, i simboli e le ideologie sono inestricabilmente intrecciati. In tal modo, le forme di auto-rappresentazione della struttura sociale non possono essere analizzate, in un particolare gruppo sociale, senza prendere in considerazione le idee dominanti in quel gruppo, relative alle relazioni con la natura e con il soprannaturale.

Secondo C. Lévi-Strauss, i pochi documenti disponibili attestano l'importanza della correlazione tra configurazione spaziale dei gruppi e le proprietà formali espresse in altri aspetti della vita sociale.

Ne limitant ici à l'Amérique, je rappellerai que la forme des campements des Indiens des Plaines varie avec l'organisation sociale de chaque tribu. Il en est de même de la distribution circulaire des huttes dans les villages Gé du Brésil central et oriental (Lévi-Strauss 1958:

CAP. 5: GUERRIERI-LUPI E FESTE DEI CANI

1. *Le società guerriere*

Il presente saggio intende mostrare come l'analisi comparativa del simbolismo e delle cerimonie connesse con le società guerriere delle Pianure possa contribuire a illuminare sui modelli ideologici comuni che sottostanno alla diversificazione di dettagli peculiari o alla diversa natura dei differenti contesti culturali. La base comune di fenomeni superficiali variabili ed eterogenei permette di spiegare la continuità di alcuni principi fondamentali riconoscibili nei sistemi indigeni di pensiero.

I nomi con cui le società guerriere erano conosciute differiscono da una tribù all'altra; tuttavia, popoli appartenenti a famiglie linguistiche diverse impiegavano spesso designazioni sostanzialmente analoghe, mostrando in questo modo la derivazione da contatti storici e imprestiti culturali. Alcuni di questi nomi si riferiscono semplicemente a dettagli nell'apparato cerimoniale o a qualche oggetto considerato emblematico di quella società: come nel caso delle Teste Mezze-Rasate o dei Possessori di Martello tra i Crow, o della società dello Scudo Rosso tra i Cheyenne. In altri casi le denominazioni erano termini generali implicanti soltanto le qualità guerriere dei propri membri: i *Cante Tinza* (Coraggiosi) degli Oglala, o gli *Egahre* (Che-non-temono-di-morire) dei Ponca. Tra le designazioni più diffuse vi erano quello che prendevano il nome dal lupo o dal cane, di fatto presenti in tutti i gruppi dell'area delle Pianure.

Vi era una società del Cane (o del Lupo) tra gli Oglala (Wissler 1912: 52), una società di Guerrieri Uomini-Cani e di Guerrieri Lupi

tra i Cheyenne (G.A.Dorsey 1905: 20 sgg.); una società di Uomini Cani tra gli Arapaho (Mails 1973: 200); i Mangiatori di Fegato di Cane tra i Dakota orientali (Lowie 1913a: 124); i Grossi Cani, i Cani Pazzi, i Cani-Pazzi-che-desiderano-morire e i Piccoli Cani tra i Crow (Lowie 1913b: 175, 191 sgg., 199); i Cani, Piccoli Cani e Cani Pazzi tra gli Hidatsa e i Mandan (Lowie 1913b: 267, 280, 284, 302, 306, 317 sgg.); i Cani, Cani Coraggiosi e Cani Assolutamente Coraggiosi tra i Blackfeet (Wissler 1913: 382, 395 sgg.); i Cani tra i Sarsi (Goddard 1914: 467); la società della Lancia del Lupo tra i Pawnee, dove troviamo anche una società dei Giovani Cani (Murie 1914: 577, 582 sgg.); altri Giovani Cani tra gli Arikara (Lowie 1915a: 657); mentre gli Ute (Lowie 1915b: 823) e i Kiowa (Lowie 1916a: 847) avevano società che prendevano il nome dal cane. Tra gli Oglala vi era una società che prendeva il nome dalla volpe (*kit-fox*) (Wissler 1912: 14), che compare anche tra i Dakota orientali (Lowie 1913a: 105), i Crow, Hidatsa e Mandan (Lowie 1913b: 155, 253, 296), i Blackfeet (Wissler 1913: 399), gli Arikara (Lowie 1915a: 666) e i Ponca (Skinner 1915: 787), mentre i Cheyenne avevano una società del Coyote (G.A.Dorsey 1905: 19).

Certamente, una tale uniformità era dovuta in parte al lungo processo di diffusione e di prestito che ebbe luogo in tutta l'area delle Pianure durante il periodo che va dal XVII agli inizi del XIX secolo. Tuttavia, la persistenza con la quale diverse specie di canidi erano connesse con le società guerriere può rivelare un significato più profondo. A questo proposito è necessario osservare in modo più ravvicinato il ricco simbolismo cerimoniale dei popoli delle Pianure e i loro costumi connessi con la guerra, per vedere se e in che modo il cane, la volpe, il lupo e il coyote erano legati fra loro e se vi era uno specifico collegamento simbolico tra questi animali e le attività belliche.

Prima di tutto dobbiamo sottolineare un aspetto linguistico. Come è stato posto in evidenza da Lowie (1916b: 897) a proposito di società i cui nomi si riferiscono ad animali strettamente imparentati fra loro, come il lupo e la volpe o il coyote, il preciso significato dei termini indigeni spesso non era chiarito dagli informatori o

dagli interpreti, così che molte traduzioni difettano di precisione. Gli Omaha avevano una danza di guerra riportata da J.O. Dorsey (1884: 323) come “Danza del Coyote” (*mikasi watci*), che Fletcher e La Flesche (1911: 416) descrivono come “Danza del Lupo”. Analogamente, la società del Coyote tra i Cheyenne assomiglia in molti particolari alla società della Volpe degli Arikara (Lowie 1916b: 897). Il problema, però, non è semplicemente quello di trovare la giusta traduzione dei termini, quanto piuttosto di indagare sulla complessa questione della classificazione culturale, quale viene riflessa nel particolare sistema terminologico di specifici linguaggi. Per esempio, tra le parole che in Lakota possono essere rese con “coyote” troviamo *shunkmanitu*, mentre uno dei termini per “lupo” è *shunkmanitu tanka*, letteralmente “grosso coyote” (Buechel 1970: 469).

I popoli indigeni certamente conoscevano minuziosamente gli animali che vivevano nel loro territorio ed erano perfettamente in grado di distinguerne con accuratezza le specie e le varietà. Tuttavia, questa stessa conoscenza del mondo animale portava il nativo a osservare le somiglianze nelle caratteristiche e nel comportamento dei canidi selvatici, e a impiegare queste cognizioni nell’organizzazione del proprio universo simbolico. D’altra parte, i naturalisti hanno osservato la formazione di varietà ibride risultanti dall’incrocio tra lupi e coyote e hanno riconosciuto una sconcertante molteplicità di sottospecie di lupo, il cui numero è stato calcolato da un tassonomista in ventitre per il solo Nord America (Lopez 1978: 13-15). Questo ci permette di supporre che anche altre culture possano essere giunte, di fronte a una realtà naturale così complessa e diversificata, a forme di classificazione che differiscono da quelle della scienza naturale occidentale. Le tassonomie native dei canidi selvatici probabilmente non erano mosse dall’esigenza di stabilire le distinzioni zoologiche più accurate possibili, quanto da considerazioni basate su connessioni analogiche e simboliche.

2. Lupi e guerrieri

Clark Wissler ha posto l'accento sulla relazione tra l'immagine del lupo e i costumi guerrieri e la sua generale diffusione nelle Pianure. Egli indicava i Pawnee come il probabile centro di sviluppo di questo complesso simbolico, dove si ritrovano i fondamenti mitologici dell'associazione tra lupo e guerra (Wissler 1916: 873-74). Secondo il mito dell'origine tribale degli Skidi Pawnee, infatti, il cui nome tribale significa "popolo del lupo" (Dorsey 1904: xiii; Murie 1981: I,4), il lupo venne inviato sulla terra da un essere soprannaturale, la Stella- che-inganna-i-lupi (identificata con Sirio da Chamberlain 1982: 127 sgg.), e venne infine ucciso dagli uomini; questa uccisione, la prima accaduta al mondo, dette origine alla morte e alla guerra, che a quel tempo erano ancora sconosciute (Murie 1981: 561-63). In questa occasione i portatori di lancia, una delle principali cariche delle società guerriere, furono istituiti. Secondo questo precedente mitico, i Pawnee organizzarono una spedizione di guerra condotta come una sorta di "società di lupi": *araris taka* ("società del lupo bianco"). Il dio della guerra venne identificato con il lupo del mito, così che per divenire un vero guerriero, il Pawnee doveva seguire la via del lupo (Murie 1914: 595; Lindig 1970: 62). Il sacro involto che assicurava ai Pawnee l'aiuto soprannaturale in guerra conteneva, tra altri ingredienti, una pelle di lupo, e i membri di una spedizione di guerra si dipingevano il volto e gli abiti con argilla bianca, che per i Pawnee era un simbolo del lupo (Murie 1914: 596).

Per i popoli delle Pianure, la pittura corporale era qualcosa di più che un semplice mezzo per comunicare un messaggio visivo agli altri: essa costituiva il nucleo di un processo attraverso il quale un guerriero "iniziava a concentrare il proprio essere sui suoi 'poteri' e su quello che stava per divenire in modo sempre più intenso" (Mails 1973: 70). In questo modo, imitando il comportamento del lupo o indossando la pelle, il guerriero delle Pianure si identificava con le qualità e i poteri dell'animale, che erano intesi come fonte di forza e di successo in guerra. Gli esploratori dei Pawnee indossavano due penne d'aquila bianche nei capelli, in modo da imitare le orecchie del lupo e spesso portavano copricapi

di pelle di lupo, rendendo il proprio aspetto simile a quello del lupo. Al ritorno da una razzia i guerrieri effettuavano la danza del lupo, alla quale tutti i giovani potevano partecipare (Murie 1914: 596-97). Certamente, i Pawnee mostrano in maniera particolarmente esplicita e coerente le relazioni simboliche e rituali tra lupo e guerriero; tuttavia, costumi del tutto analoghi possono essere osservati anche tra gli altri gruppi delle Pianure.

Un mito degli Oglala connesso con l'origine della società dei Capi (*Han Skaska*) racconta di come una spedizione di guerrieri incontrò casualmente un lupo grigio, il quale predisse loro la vittoria sui nemici. Gli esploratori oglala indossavano pelli di lupo e ululavano come lupi quando avevano localizzato il nemico (Wissler 1912: 38-39, 91; Walker 1982: 95). Catlin osservò tra gli Iowas il costume dei canti di guerra, "che essi hanno ingegnosamente preso dall'ululato di una banda di lupi" (citato in Skinner 1915: 687). Questo ricorda i canti del lupo praticati dai guerrieri pawnee in preparazione per una spedizione di guerra, in cui imitavano i lupi nella danza e ululavano come lupi alla fine di ciascun canto (Murie 1981: I,139). Anche tra i Ponca gli esploratori "si comportavano come lupi, accuattandosi e trotterellando e lanciando segnali con ululati" (Skinner 1915: 797). Lo stesso costume si trova tra i Cree delle Pianure (Skinner 1914: 521) e altri gruppi.

La pelle del lupo costituiva un elemento importante nell'abbigliamento cerimoniale di numerose società guerriere delle Pianure. Il coyote e la volpe sembrano avere avuto una correlazione dello stesso genere con le attività guerriere, dal momento che in numerose occasioni le pelli del coyote, della volpe e del lupo sembrano essere impiegate scambievolmente negli ornamenti delle società guerriere (Lowie 1916b: 897). Tra gli Oglala, durante la preparazione per una spedizione di guerra, una pipa veniva consacrata e poi avvolta in una pelle di lupo; le lance portate dai funzionari della società *Blotaunka* erano avvolte in pelle di lupo o di coyote, idealmente confezionate da un uomo che avesse sognato il lupo (Wissler 1912: 55,57), ossia un uomo a cui il lupo avesse conferito uno speciale potere, aparendogli in visione o in sogno. Similmente, tra i Crow una pelle di lupo o di coyote era

l'emblema della funzione di esploratore durante una spedizione bellica: secondo Lowie (1912: 233), la pelle di lupo era in realtà parte dell'involto di medicina di colui che la dirigeva; egli aggiunge anche che, se qualcuno degli esploratori aveva visto il lupo nelle sue visioni, allora poteva preparare le pelli di lupo per i suoi compagni. La società del Coyote dei Cheyenne prende il nome dal fatto che i suoi membri cercavano di imitare la resistenza del coyote, la sua astuzia e energia (Dorsey 1905: 19). Anche gli Omaha possedevano un involto sacro connesso con la guerra, tra le cui componenti figurava una pelle di lupo. Prima della partenza, i partecipanti a una spedizione guerriera celebravano una festa ed effettuavano la danza del lupo (*mikaci*), perché il lupo era considerato connesso con la guerra. La danza comportava un'imitazione dei movimenti del lupo e veniva intesa come "un'invocazione al lupo affinché gli uomini potessero partecipare del suo carattere predatorio, della sua abilità di spostarsi a lungo senza sentire la nostalgia di casa" (Fletcher-La Flesche 1911: 416). Secondo i Pawnee un guerriero di successo deve mostrare la ferocia dell'orso, la potenza trascinate del leone di montagna, l'astuzia del gatto selvatico e il carattere astuto e ladronesco del lupo (Murie 1981: I,45). Gli Ojibwa delle Pianure avevano un oggetto magico personale, generalmente fatto con pelle di una volpe, di un lupo o di un coyote (Skinner 1914: 493). Queste pelli erano indossate con la testa dell'animale che cadeva sul petto del proprietario e con la coda che penzolava all'indietro. Un modo simile di indossare le pelli di lupo o di coyote era ampiamente diffuso fra tutte le popolazioni delle Pianure (Mails 1973: 105, 108, 228, e *passim*).

L'ampia distribuzione della metafora del lupo per rappresentare le qualità guerriere deriva evidentemente dalle caratteristiche dell'animale e dal suo particolare comportamento, che i popoli nativi conoscevano perfettamente grazie a una scrupolosa osservazione del mondo naturale. In particolare, essi apprezzavano del lupo il coraggio, la forza, l'instancabilità come predatore che si sposta su distanze molto ampie (Fletcher-La Flesche 1911: 512). Numerosi aspetti del simbolismo e delle cerimonie degli Indiani delle Pianure rivelano la particolare relazione che esiste tra il modo di vita del

lupo e quello dell'uomo. Il lupo era un competitore dell'uomo nella caccia agli erbivori e ai piccoli animali, dai quali entrambi traevano il proprio sostentamento. In tal modo il lupo diviene una sorta di modello per le attività umane: se l'uomo vuole avere successo nelle sue imprese deve conformarsi al modo di agire del lupo.

Il lupo, come l'uomo, non è semplicemente un cacciatore individuale, bensì spesso numerosi animali cooperano nell'attività sociale di abbattimento della preda; nel suo ruolo di predatore, il lupo fornisce cibo non solo per sé ma anche per la sua famiglia e difende la tana come un bravo guerriero dovrebbe difendere il suo villaggio (Lopez 1978: 104). I Cree delle Pianure, per esempio, sostenevano che essi avevano appreso dai lupi il metodo di spingere i bisonti sul ghiaccio, dove, scivolando e cadendo, potevano essere facilmente abbattuti. Questa pratica era chiamata "stagno del lupo", perché essi la appresero osservando i lupi che riuscivano facilmente ad aver la meglio sui bisonti quando li sorprendeivano sul ghiaccio (Skinner 1914: 527).

Il ruolo del lupo in quanto protettore di tutti gli animali e come principale interlocutore con l'umanità nelle attività di caccia risulta particolarmente chiaro nella cerimonia Massaum dei Cheyenne. In questo rituale compaiono due personaggi: *Maheone Honehe*, il Lupo Rosso, e *Evevsev Honehe*, il Lupo Bianco, i quali rappresentano i custodi degli animali da preda e coloro che controllano l'attività dei predatori, compreso l'uomo (Schlesier 1987: 98). Secondo le tradizioni cheyenne, dopo che essi avevano adottato la cerimonia Massaum, che venne rivelata all'eroe mitico *Motseyoef* ("Dolce Medicina"), i due sacri lupi vennero inviati dagli esseri soprannaturali (*maiyun*) per insegnare ai Cheyenne il modo di cacciare nelle praterie. In questo modo i lupi divennero i benefattori dei Cheyenne e i protettori degli animali, cacciatori animali imitati da cacciatori umani. Conseguentemente, durante le cerimonie di chiamata della selvaggina gli sciamani cheyenne si rivolgevano agli spiriti dei lupi con canti del lupo, in quanto costoro erano considerati i messaggeri del mondo degli animali selvatici (Schlesier 1987: 82-83). Questi costumi rivelano come il lupo venisse considerato una sorta di modello paradigmatico per le attività di caccia e di razzia. L'usanza

di avvicinarsi a una mandria di bisonti da parte di cacciatori che indossano pelli di lupo e imitano i movimenti del lupo era probabilmente connessa a questo complesso simbolico. Questa tecnica, osservata e descritta per la prima volta tra i Sioux orientali da G.C. Beltrami nel 1823 (Beltrami 1824: 148; Comba 1992) e, successivamente, da George Catlin intorno al 1830 (Catlin 1841 [1973]: I,254, tav.110), era probabilmente qualcosa di più di un semplice mezzo che permetteva ai cacciatori di avvicinarsi nascostamente alla preda.

Il suo carattere di predatore, di cacciatore silenzioso, instancabile e determinato, faceva del lupo un'immagine emblematica delle qualità del guerriero, di modo che questa figura venne facilmente trasferita dal campo della caccia a quello del complesso guerriero delle tribù delle Pianure. Le potenzialità distruttive e devastanti dell'uomo venivano in tal modo rappresentate attraverso la metafora del lupo (Fletcher-La Flesche 1911: 171). Le lance portate dai funzionari della società della Volpe (*Kit-fox*) degli Hidatsa erano avvolte in pelli di lupo, che rappresentavano, secondo gli informatori indigeni, la forza del lupo in quanto nemico, ed erano dipinte di rosso nella parte alta dell'asta, a rappresentare il sangue della preda del lupo (Lowie 1913b: 255). Le attività del guerriero erano strettamente connesse con le abilità di caccia del lupo. La rappresentazione visiva di questa correlazione non aveva tanto lo scopo di trasmettere un'idea per mezzo del simbolismo degli ornamenti, quanto piuttosto quello di far convergere a beneficio del guerriero la misteriosa energia posseduta da alcuni animali, come il lupo, considerati particolarmente "potenti".

Fig. 5.1. Cacciatori di bisonti mascherati da lupi che si avvicinano alla preda.
Da un disegno di George Catlin (1841).

Le pratiche cerimoniali e rituali nonché le relazioni tra uomo e animali che si verificavano durante la ricerca delle visioni rivelano come la distinzione tra uomo e animali non era concepita come una separazione assoluta. I popoli delle Pianure utilizzavano spesso “estensioni metaforiche” dall’uomo agli animali, interpretando le specie non-umane in termini propri del mondo umano. L’uso metaforico degli animali per riferirsi al comportamento dell’uomo, e viceversa, era basato su una concezione cosmologica in cui l’interdipendenza di tutte le forme di vita, uomo compreso, svolgeva un ruolo centrale (Powers 1986: 151-52; Comba 1987).

Il confine tra la sfera umana e quella animale poteva divenire sempre più indistinta, fino a consentire, in determinate circostanze, un’identificazione con il potere dell’animale (Schlesier 1987: 12). Il successo del guerriero in battaglia dipendeva dalla sua abilità nell’acquisire potere da quegli esseri che possedevano le qualità desiderate: forza, coraggio, astuzia, resistenza e indifferenza al pericolo. Tali qualità venivano particolarmente manifestate da quegli animali che dipendono dalla caccia per la propria sussistenza: volpi, coyote e lupi. I membri della società *Tokala* (Volpi) tra gli Oglala, che prendevano il nome da una varietà di volpe grigia molto piccola e veloce (*kit-fox*) (Buechel 1970: 495), pensavano di

poter essere attivi e scaltri sul sentiero di guerra quanto questo piccolo animale e segnalavano questa relazione metaforica indossando pelli di volpe (Wissler 1912: 14, 16). Le Volpi dei Blackfeet danzavano imitando il comportamento di caccia della volpe (Mails 1973: 116).

Numerosi miti attribuiscono la fondazione di una certa società all'intervento di un animale, che compare spesso in forma umana e istruisce il destinatario sulle regole, le danze e gli ornamenti caratteristici della nuova società. In molti casi gli animali fondatori sono lupi, come tra gli Iowa (Skinner 1915: 701), gli Hidatsa (Lowie 1913b: 285) e i Pawnee (Murie 1914: 610), o volpi, come tra gli Oglala (Wissler 1912: 23). La relazione metaforica tra lupo e guerra spiega inoltre perché le pelli di lupo e oggetti fatti con pelli di lupo, di coyote o di volpe erano elementi così diffusi nell'abbigliamento cerimoniale delle società guerriere, anche quando queste non prendevano il proprio nome da questi animali, come nel caso dei Portatori di Corvo o dei Soldati Neri dei Blackfeet (Wissler 1913: 392, 409; Mails 1973: 109), i *Blotaunka* degli Oglala (Wissler 1912: 57), le Teste-Mezze-Rasate degli Hidatsa (Lowie 1913b: 273), e così via.

Dal racconto di una spedizione di guerra narrato da Ghost Head, un Lakota, e trascritto da Hassrick (1964:92), apprendiamo che questo guerriero, avendo sognato il lupo, portava sempre con sé una pelle di lupo durante le spedizioni guerresche. Dopo aver viaggiato per tre o quattro giorni, i partecipanti alla spedizione si fermarono all'alba presso un ruscello per offrire alcuni pezzi di tabacco ai lupi. "Portai la mia pelle di lupo su una collina vicina", dice Ghost Head, "e guardando verso i Quattro Venti, invocai e supplicai i lupi, chiedendo loro dove si trovassero i nemici" (Hassrick 1964: 92-93). Possiamo supporre che il ricco simbolismo e cerimonialismo connesso con il lupo, così diffuso tra le società guerriere delle Pianure, abbia avuto origine da un tipo di relazione metaforica e visionaria di questo genere. La volpe e il coyote erano, sotto questo aspetto, connessi con il lupo per le loro qualità di caccia e di astuzia. Qui, come in altre circostanze, i popoli nativi ponevano "notevolmente maggiore importanza sul

modo in cui le creature viventi si comportavano, notando occasionalmente correlazioni tra

il comportamento umano e quello animale”, piuttosto che su criteri semplicemente morfologici (Powers 1986: 149).

3. *Lupi e cani*

Mentre possiamo facilmente comprendere le ragioni della relazione rivelata dal simbolismo rituale tra animali che presentano caratteristiche comportamentali nettamente simili, quali il lupo, la volpe e il coyote, più problematico è il problema della relazione che osserviamo tra lupo e cane. Nonostante una certa rassomiglianza nell’aspetto esteriore dei due animali, la loro specifica connessione con l’uomo sembra collocarli in due categorie diametralmente opposte. Eppure, l’ampia distribuzione di società che prendono il nome dal cane ci invita a indagare più a fondo sulle correlazioni simboliche esistenti tra questi due animali. Ciò potrebbe consentirci di mettere in luce alcuni aspetti del significato di numerose celebrazioni praticate da diversi gruppi in connessione con le feste delle società guerriere.

Secondo l’unico studio completo sulla funzione del cane in una cultura tradizionale delle Pianure (Wilson 1924), gli Hidatsa distinguevano due varietà di cani: una di media grandezza, conosciuta come “cane indiano delle Pianure” e una più grande, chiamata “cane sioux”. La prima era generalmente paragonabile a un coyote, mentre il cane sioux, dal pelo grigio, assomigliava maggiormente al lupo delle Pianure. Il Principe Massimiliano osservò come i cani indiani differissero ben poco dai lupi e affermò che essi dovessero provenire in parte da discendenza selvatica, dal momento che i lupi spesso si avvicinavano alle abitazioni dei nativi e si mescolavano con i loro cani. Nella voce del cane egli non riconosceva un vero e proprio abbaiare, quanto piuttosto un ululato simile a quello del lupo. Osservazioni dello stesso genere vennero riportate da H.M. Brackenridge, che risiedette tra gli Arikara nel 1811. Egli aggiunge che il cane indiano “non è altro che un lupo

addomesticato” e afferma di aver spesso scambiato dei lupi per cani indiani nelle sue peregrinazioni attraverso le praterie (Wilson 1924: 196-97). Secondo George Bent, che visse molti anni con i Cheyenne, i loro cani erano “proprio come lupi, non abbiavano mai come fanno i lupi ed erano animali semi-selvatici” (Hyde 1968: 9; Schlesier 1987: 147-48).

Le tradizioni native narrano che il cane discende dal lupo. Tra gli Hidatsa, per esempio, l’origine dei cani era dovuta a un eroe mitico chiamato Cane Giallo, i cui poteri soprannaturali erano rappresentati da un cane. Suo padre non era un uomo bensì un lupo dal petto rosso, che “era evidentemente un lupo soprannaturale, perché non vi sono lupi che abbiano il petto rosso in natura”. Cane Giallo introdusse i cani tra gli Hidatsa e insegnò al suo popolo come impiegarli. In particolare istruì la gente a uccidere i cani quando questi risultino di cattivo carattere e aggressivi, quando mostrino un carattere sconveniente e selvaggio, rubando la carne o scavando ai piedi dei pali all’esterno delle tende. Ma i cani che si comportano in modo gentile e amichevole, agendo quindi secondo le norme di condotta degli esseri umani, dovevano essere trattati bene, perché considerati possessori di un misterioso potere, un potere che poteva essere impiegato a beneficio dei loro padroni umani (Wilson 1924: 198-99).

Così, secondo il sistema di pensiero amerindiano, lupo e cane erano concepiti come strettamente imparentati, non solo per la rassomiglianza fisica ma anche per alcune peculiarità nel comportamento. Eppure essi si collocano in opposte connessioni rispetto all’uomo. Il lupo, in quanto cacciatore, è un competitore nei confronti dell’uomo, vive lontano dagli insediamenti umani e appartiene al mondo della natura selvaggia che circonda i villaggi indiani. Il cane, al contrario, è un cooperatore dell’uomo, vive all’interno del villaggio degli uomini e contribuisce al benessere e alle attività della comunità. Prima dell’introduzione del cavallo, il cane costituiva un aiuto indispensabile nella caccia e l’unico mezzo di trasporto disponibile per i popoli delle Pianure; esso era associato così strettamente alla sfera umana da essere quasi identificato con gli esseri umani. D’altra parte, il cane conserva numerose caratteristiche che

lo assimilano al lupo: la ferocia, l'avidità, le qualità selvagge e distruttive sono soltanto potenzialità latenti nel cane, ma non sono scomparse del tutto e possono ritornare in superficie in ogni momento, trasformando l'animale domestico per eccellenza nel più spietato e temibile predatore conosciuto dall'uomo.

Fig. 5.2. Emblemi di società guerriere dei Blackfeet. Da sinistra: asta cerimoniale dei Portatori di Corvo, dei membri della società del Cane e di quella della Volpe (*Kit-fox*).
(Da Wissler 1913).

Secondo il sistema metaforico indigeno, quindi, il lupo e il cane erano concepiti come opposti e tuttavia visti come uniti da una stessa sostanziale affinità. L'associazione del lupo e del cane con la guerra e la funzione guerriera deve dunque essere indagata

sulla base di un tale sistema di connessioni simboliche e cerimoniali.

4. *Cani e guerrieri*

Tra gli Hidatsa si può trovare un insieme di tradizioni di particolare interesse, attraverso il quale è possibile gettare un po' di luce sulle correlazioni cerimoniali condivise da altri gruppi, sebbene forse meno chiaramente evidenziate.

Cane Giallo, il mitico eroe degli Hidatsa, era responsabile non solo dell'introduzione dei cani tra il suo popolo, e del loro corretto trattamento, ma anche della creazione della società guerriera dei Cani. Gli Hidatsa avevano un termine, *macuka'ike*, che può essere tradotto come "imitatori dei cani", ossia coloro che si comportano come cani. Durante le danze, i membri di questa società potevano indulgere liberamente alle passioni nell'oscurità, senza preoccuparsi dei legami di parentela e delle regole sociali, comportandosi in tal modo come cani, che si accoppiano indiscriminatamente (Lowie 1913b: 284-85). Una tale condotta corrisponde alle qualità animalesche, istintive che erano attribuite al guerriero. In battaglia i guerrieri dovevano infatti mostrare ferocia e abilità di natura più che umana, un potere simile a quello del lupo, ma, al tempo stesso, dovevano adomesticare tali qualità, come un cane domestico, e rivolgerle soltanto contro i nemici esterni. Mentre il guerriero doveva acquisire le qualità di un animale predatore per essere efficace nelle sue azioni contro i nemici, doveva però anche essere in grado di controllare i propri impulsi aggressivi e distruttivi a beneficio del gruppo sociale cui apparteneva. La forza e il potere del predatore dovevano essere tenuti sotto controllo e adeguati alle esigenze della società, il cui benessere e continuità dovevano esser posti al di sopra delle pulsioni e passioni individuali. In questo senso, un guerriero doveva essere come un "cane" domestico, pronto ad assalire e combattere i nemici ad esclusivo beneficio del gruppo sociale di cui era membro.

La condizione del guerriero, a metà tra l'animalità e l'umanità, era rappresentata dal costume dei Cani hidatsa di comportarsi in modo "contrario", ossia in maniera opposta a quanto veniva loro

richiesto: se si diceva loro di fuggire essi andavano avanti contro il nemico, e vice versa (Lowie 1913b: 285; Mails 1973: 167; Ray 1945: 91 sgg.). Alcuni membri della società dei Cani erano chiamati “veri cani” (*macukakati*), indossavano pelli di volpe e si comportavano in modo contrario: andavano in giro nudi in inverno e prendevano il cibo da una pentola di acqua bollente con le mani nude (Lowie 1913b: 288).

Tutte le particolarità di questo società militare erano quindi intimamente connesse con l'immagine metaforica del guerriero come cane: l'indifferenza per le regole sociali e sessuali, il comportamento “contrario”, l'insensibilità rispetto alla sofferenza del caldo e del freddo. Il comportamento contrario era evidentemente connesso con lo sprezzo del pericolo e la noncuranza della sofferenza e della morte, qualità peculiari del guerriero. Tra numerose società delle Pianure alcuni guerrieri venivano designati come “folli” o “pazzi” per il modo in cui affrontavano il pericolo durante un combattimento. D'altra parte, la capacità del guerriero di controllare la sua “pazzia”, di dominare il potere animale che sprigionava, era espresso nei fatti dalla manifestazione pubblica di controllo sul proprio corpo e sulle sensazioni esterne, in modo tale che il guerriero era in grado di immergere le mani nell'acqua bollente senza riceverne alcun danno.

Fig. 5.3. Danza del Cane tra i Dakota, disegno di Seth Eastman, tratto da H.R. Schoolcraft, *Historical and Statistical Information* [etc.] (Philadelphia, 1851-57, vol. 2).

Questi stessi elementi si ritrovano nella danza degli Uomini Pazzi tra gli Arapaho. I partecipanti indossavano varie pelli animali, tra cui quelle di lupi, volpi e due “lupi sacri” o “lupi di medicina”, ossia poteri soprannaturali impersonati dai lupi. La danza consisteva nell’esibizione di un comportamento paradossale e privo di senso, in particolare facendo l’opposto di tutto ciò che veniva richiesto. Inoltre, gli Uomini Pazzi danzavano avanti e indietro attraverso il fuoco finché non l’avevano spento del tutto calpestandolo. I due capi della società erano conosciuti come “Folli Bianchi” e veniva loro concessa ogni licenza perché erano “temuti” dagli altri membri della comunità (Mooney 1896: 1033; Mails 1973: 199-200). È probabile che questo timore fosse ispirato dalla loro condizione di possessori di un potere soprannaturale, che poteva mutare il loro comportamento in quello di un animale selvatico. Tra le diverse imprese compiute dai danzatori “folli” vi era quella di correre fuori del villaggio e di raggiungere il campo di una tribù alleata, per esempio i Cheyenne, dove avrebbero ucciso alcuni cani (Kroeber 1904: 192). Questo era una probabile imitazione di una scorreria di guerra, in cui i cani svolgevano il ruolo di sostituti dei nemici uccisi in battaglia. La danza dei Pazzi dei Gros Ventres rivela essenzialmente le stesse caratteristiche (Mails 1973: 218).

L’appartenenza a una società che prendeva il nome dal cane era perciò spesso connessa con un comportamento particolarmente rilassato e irrispettoso delle norme sociali e morali, almeno in contesti cerimoniali. Tra i Blackfeet, i Cani andavano per il campo imitando il comportamento dell’animale domestico e prendendo il cibo ovunque lo trovassero o qualunque altra cosa desiderassero (Wissler 1913: 395). Un’altra società guerriera, i Cani Coraggiosi (o Cani Pazzi), eseguiva una danza in cui i membri avevano il corpo dipinto di argilla bianca per rappresentare i lupi grigi e danzavano in

cerchio intorno agli altri danzatori a imitazione dei lupi che circondano i bisonti e e li stringono dappresso (Mails 1973: 104). Una volta ancora troviamo l'accento posto sulla relazione tra lupo e cane, in connessione con il simbolismo e il comportamento cerimoniale dei guerrieri.

Gli Oglala avevano una società guerriera che prendeva il nome dal cane o dal lupo (Wissler 1912: 52); J.O. Dorsey (1894: 478) attribuiva il nome di questa società al lupo, affermando che tutte le storie di lupi appartenevano ad essa. Il personaggio mitico che vi aveva dato origine era il lupo e, secondo un informatore, i membri erano originariamente conosciuti come lupi o coyote, poi il termine venne cambiato in quello di cani. I membri si dipingevano sulla bocca con una striscia rossa orizzontale che rappresentava la bocca sanguinolenta di un coyote durante il pasto. Essi avevano il privilegio di entrare in qualsiasi tenda, ringhiando e agendo come cani, e di portare via qualsiasi cibo potessero desiderare (Wissler 1912: 52 sgg.). Un tabù rigorosamente rispettato proibiva ai membri della società di mangiare carne di cane. Questa regola era molto probabilmente connessa con la relazione metaforica che univa i guerrieri ai cani: gli appartenenti alla società del Cane percepivano quindi se stessi come simili ai cani e, di conseguenza, si astenevano dal mangiare quello che era altrimenti un cibo consentito per gli altri esseri umani (Powers-Powers 1984: 51). Analogamente, i membri della società delle Bocche Nere o dei Soldati, tra i Mandan, potevano punire e maltrattare chiunque avesse colpito un lupo (Lowie 1913b: 313), mentre i membri della società della Volpe dei Blackfeet insegnavano ai propri figli a non far del male alle volpi (Mails 1973: 113). Tuttavia, se qualcuno delle Bocche Nere che aveva colpito un nemico in battaglia vedeva un cane che si avvicinava alla sfilata della società, gli era permesso riferirsi simbolicamente all'impresa uccidendo l'animale (Lowie 1913b: 315). La proibizione di mangiare il cane e la licenza nell'ucciderlo in una situazione cerimoniale costituiscono entrambi mezzi equivalenti e appropriati per sottolineare le relazioni metaforiche che esistono tra i guerrieri e i cani.

5. *Feste dei Cani e Danze Calde*

Dal momento che il cane è l'animale più vicino all'uomo e alle attività umane, la sua uccisione costituisce sempre un avvenimento di significato sacrale e di grande importanza culturale (Powers-Powers 1984: 48-57). Nel racconto delle origini della società dei Giovani Cani tra i Pawnee, l'eroe ottiene un "potere" soprannaturale dai cani, che aveva sempre trattato con scrupolo e affetto, e gli viene predetto che sarebbe diventato un grande guerriero tra la sua gente. Dopo avergli fornito le istruzioni concernenti le danze e gli ornamenti della nuova società, i cani stabilirono il costume di uccidere un cane e di consumarne la carne durante una festa solenne (Murie 1914: 584-85), ponendo così le basi per il proprio sacrificio. Tra gli Oglala, l'importanza cerimoniale del cane è basata sulla funzione che esso svolge nel mito dell'emersione, come aspetto dell'eroe culturale; in tal modo, il consumo rituale della carne del cane diviene parte di una riattualizzazione cerimoniale dell'ordine cosmologico (Powers-Powers 1984: 52).

L'importanza del mangiare carne di cane per il guerriero è illustrata dalla società Omaha degli Oglala. I suoi membri celebravano una festa in cui l'uomo che doveva uccidere il cane raccontava ad alta voce dei nemici che aveva ucciso e, infine, colpiva l'animale. Le parti scelte, cioè la testa, i piedi, il cuore, il fegato e la parte frontale del petto, erano offerte a quattro uomini noti per aver ucciso un nemico in combattimento (Wissler 1912: 50-51). Inoltre, il sacrificio e la festa del cane erano generalmente associati con un complesso di danze sociali largamente diffuso tra le popolazioni delle Pianure, e chiamato con vari nomi: Danza Calda (Hot Dance), Danza dell'Erba (Grass Dance) o Danza Omaha, la cui forma originaria deriva probabilmente da una cerimonia a carattere guerriero. Elementi particolari di questo complesso di danze sono: camminare con i piedi nudi sulle braci del focolare, comportamento "contrario" o scherzi di una società di "folli" e l'uccisione rituale di un cane di cui poi si mangiano le carni. Con il passare del tempo e la diffusione da una tribù all'altra, la danza sembra

aver perso gran parte dei suoi caratteri cerimoniali, sviluppandosi alla fine da una cerimonia di società guerriera in danza sociale (Howard 1951: 83). Per gli intenti del presente lavoro si prenderanno in considerazione soltanto le relazioni simboliche di alcune fra le componenti della Danza dell'Erba, tra di loro e con il simbolismo guerriero che abbiamo più sopra messo in luce.

Tra i Crow la Hot Dance consisteva essenzialmente nel sacrificio di alcuni cani, i quali erano poi cucinati e distribuiti ai partecipanti, con particolare riguardo per coloro che si erano distinti in battaglia (Lowie 1913a: 202 sgg.). Ma i danzatori di altre tribù mostravano anch'essi il proprio controllo sul fuoco e una considerevole insensibilità al dolore. Tale caratteristica collega la Hot Dance con le varie società di "contrari", i cui membri immergevano le mani nude in recipienti di acqua bollente per estrarne pezzi di carne, un atto che era anche eseguito dai danzatori della Hot Dance tra gli Hidatsa (Lowie 1913b: 252-53). Il controllo sul fuoco e l'indifferenza al dolore erano elementi che denotavano il "potere" acquisito dalla persona che compiva queste imprese e mostrava così pubblicamente la condizione peculiare che aveva raggiunto.

Fig. 5.4. Copricapo cerimoniale della Società del Cane, tra i Blackfeet (da Wissler 1913).

Il controllo sul fuoco era una rappresentazione drammatica di una qualità particolare, umana e culturale, e si configurava come una vera e propria controparte del comportamento “selvaggio” del guerriero ispirato dal potere del mondo animalesco. Qui il fuoco sembra fare da elemento mediatore tra gli atti “pazzi” dei guerrieri e le imprese altamente culturali di padroneggiare il fuoco per impiegarlo nel contesto del mondo umano. Questo ci riconduce alla nozione di Lévi-Strauss, secondo cui il fuoco, nelle mitologie amerindiane, fa da mediatore tra il crudo e il cotto (Lévi-Strauss 1964). Dimostrando il proprio potere sul fuoco, il danzatore della Hot Dance esprime la propria affinità con la sfera culturale e illustra come la sua ferocia e aggressività sia stata “addomesticata” e posta sotto il controllo delle regole comunitarie.

Fig. 5.5. Disegno di un Piegan in cui si illustra la disposizione dei membri della società dei Cani Tutti Coraggiosi, tra i Blackfeet, di fronte al tipi di uno dei capi (da Wissler 1913).

Tra i mandan, la Hot Dance era eseguita dalla società dei Cani Pazzi; comprendeva la danza a piedi nudi sulle braci ardenti e il mettere le mani nell'acqua bollente (Lowie 1913b: 308). Secondo uno degli informatori di Wissler, gli Oglala avevano un tempo un'organizzazione che prendeva il nome dal cane, i cui membri costituivano una sorta di folli che eseguivano atti che facevano ridere la gente, si vestivano con costumi assurdi e si dipingevano in modo grottesco (Wissler 1912: 54). Tra i Crow, i guerrieri Cani Pazzi parlavano "all'incontrario", esprimendo l'opposto delle loro reali intenzioni e deliberatamente si gettavano nel pericolo in battaglia cercando la morte (Lowie 1913a: 194). Il Cane Pazzo era dunque un guerriero dominato dalla furia e dall'entusiasmo della guerra, era il guerriero posseduto dalla forza e ferocia del predatore selvaggio, ma privo del controllo delle regole sociali. I Sioux orientali (Dakota) "credevano che il 'coraggio' potesse essere esasperato al punto da divenire 'pazzia', quando un uomo, per vanità,

trascurava i più seri pericoli per amore degli onori guerreschi” (Landes 1959: 52). Il guerriero “pazzo” era considerato come un animale divenuto selvaggio. I Cheyenne riconoscevano un legame diretto tra le società del Lupo e del Cane Pazzo, dal momento che essi affermavano che le due società avevano origine dalla suddivisione di una più antica società del Lupo (Llewellyn-Hoebel 1941: 100; Mails 1973: 320). Quando i guerrieri lakota che avevano sognato un lupo o un coyote davano una festa, essi richiedevano la presenza di un buffone cerimoniale, l'*heyoka* (Wissler 1912: 90; Blish 1967: 277). Un'associazione simbolica analoga è rivelata dalla cerimonia Okipa dei Mandan, dove il Folle (*oxinh ede*) arrivava dalla prateria portando un'asta con attaccata una simbolica testa umana (Bowers 1950: 145; Schlesier 1987: 184); egli doveva esserescacciato dal villaggio, in quanto era considerato l'incarnazione di uno spirito malevolo ed era connesso con l'idea della morte e dei nemici della tribù.

In un altro lavoro (Comba 1987: 14 sgg.), abbiamo posto l'accento su come i sistemi cosmologici dei popoli delle Pianure non fossero soltanto composti da una struttura stabile e ordinata, ma includessero anche esseri e potenze che rappresentavano il disordine e gli aspetti spaventosi e minacciosi dell'universo. La guerra e le attività del guerriero erano potenzialmente azioni pericolose, che potevano provocare il disordine e la dissoluzione della vita sociale. In quanto dedito a un comportamento dominato da pazzia e furia distruttiva e ispirato dal potere dei predatori selvaggi, il guerriero era posto al di fuori della condotta ordinaria. I “buffoni” cerimoniali, come l'*heyoka* dei Lakota, erano la controparte rituale dei guerrieri “pazzi”, e al tempo stesso costituivano uno strumento rituale attraverso il quale era possibile acquietare la condotta aggressiva e incontrollata e ridondurla entro le norme socialmente accettate.

L'immagine metaforica animale del guerriero posseduto dalla furia selvaggia era essenzialmente quella del mangiatore di carne cruda. La pittura di guerra dei guerrieri della società dei Cani Coraggiosi tra i Blackfeet era interamente rossa nella parte inferiore del volto e veniva a volte denominata come “mangiare carne

cruda”, perché quando un coyote stava mangiando, la sua bocca e il naso erano generalmente rossi dal sangue (Wissler 1913: 398). Una simile pittura facciale era impiegata dagli Oglala della società del Cane, mentre i guerrieri della Compagnia del Cane tra gli Ute imitavano l'animale da cui derivavano il nome al punto da mangiare comunemente carne cruda (Lowie 1915: 823).

Fig. 5.6. Copricapo di uno dei membri della società dei Cani Tutti Coraggiosi, chiamato Orso e, sotto, un disegno che illustra i costumi dei guerrieri di questa società. All'estrema destra, il funzionario principale, che indossa una pelle di coyote (da Wissler 1913).

Così, mangiare carne cruda e comportarsi in maniera “pazza” erano due modalità della condizione selvaggia del guerriero, ed entrambe erano collegate con un potere non-umano che veniva raffigurato tramite il lupo o il cane. L'uccidere e il mangiare un cane erano momenti cerimoniali in cui i due aspetti dell'immagine metaforica del guerriero venivano in contatto l'uno con l'altro. Il guerriero “pazzo”, il mangiatore di carne cruda, il distruttore spieta-

to, gradualmente si trasformavano nella figura del guerriero che è in grado di maneggiare il fuoco e che può tenere sotto controllo i suoi impulsi, volgendoli a beneficio del gruppo sociale. Dal momento che il cane era considerato l'animale domestico per eccellenza, la carne di cane assumeva un significato particolare ed era concepita come "opposta" alla carne degli altri animali (Schlesier 1987: 99). La carne di cane era considerata come una sorta di cibo "non-naturale", una sostanza sacra che era impiegata solo in occasione solenni e cerimoniali, essendo un cibo ottenuto da un animale strettamente connesso con l'umanità e quasi identificato con l'uomo (Powers- Powers 1984: 52). Le caratteristiche "contrarie" del cane come cibo erano collegate con i "contrari" umani o i "folli", come l'*hohnunka* dei Cheyenne (Schlesier 1987: 99) o l'*heyoka* dei Lakota (Wissler 1912: 84-85; Walker 1980: 155 sgg.). L'uccidere e il mangiare i cani era quindi un altro strumento di mediazione rituale tra la "pazzia" dei guerrieri e la normale condotta sociale. Come un animale selvaggio che superi la sua paura del fuoco ottiene il potere su di esso, così il feroce guerriero che riesce a controllare i propri poteri distruttivi può giungere a conformarsi al modello ideale di comportamento sanzionato dall'etica sociale della sua comunità.

6. Considerazioni conclusive

Alcuni informatori nativi riconoscevano l'importanza della funzione sociale delle società guerriere nel promuovere le relazioni fraterne tra i propri membri, nel contribuire alla risoluzione di conflitti, nel mostrare esempi di coraggio, generosità e amicizia verso i propri compagni (Wissler 1912: 20, 64-65; Provinse 1955; Bailey 1980). Un anziano membro della società dei Giovani Cani tra gli Arikara rivolgeva queste parole ai giovani neofiti: "Adesso non dovete divenire rabbiosi e dovete andare contro i nemici" (Lowie 1915: 658). Lowie, rimanendo incerto sul significato di questa frase sibillina, aggiunge un punto interrogativo al termine "rabbiosi" (*angry*). Sulla base dei risultati di questa ricerca, possiamo

interpretare questa affermazione come esprimente un'opposizione tra il comportamento aggressivo diretto contro il nemico e il comportamento pericoloso diretto contro i membri del proprio gruppo; un buon guerriero non dovrebbe essere "rabbioso" o feroce ma pacifico e amichevole con i propri compagni.

Il guerriero delle Pianure cercava di acquisire i poteri del lupo; sebbene non si trasformasse direttamente in un animale selvaggio, egli agiva *come se* fosse un predatore selvaggio e potente. Tale complesso di idee corrisponde al simbolismo del lupo che abbiamo illustrato ampiamente. Tuttavia, gli uomini devono evitare di divenire *troppo* selvaggi, a rischio di perdere la propria umanità e mettere a repentaglio la continuità della vita sociale ordinaria. Questo pericolo era illustrato dal personaggio mitologico dell'uomo scalpato, frequente nel folklore degli Arikara e dei Pawnee. Costui era considerato non più un essere umano, viveva un'esistenza solitaria e lontana dalla società umana ed era connesso con il lupo, la cui pelle ricopriva la sua testa sfigurata (Parks 1982). Per questa ragione, la ferocia del guerriero doveva essere "addomesticata" e posta sotto controllo attraverso una serie di atti rituali e simbolici. A questo complesso di idee corrisponde il simbolismo del sacrificio del cane e la cerimonia del camminare sul fuoco. Il lupo e il cane sono così le immagini metaforiche centrali grazie alle quali si esprimeva l'ideologia del guerriero.

Un altro elemento deve ancora essere aggiunto a questo complesso: il simbolismo del corvo. Società che prendevano il nome da corvo esistevano tra i Blackfeet, Arikara, Hidatsa, Mandan, Oglala, Crow e altri gruppi. Vi sono molte ragioni per sospettare che l'associazione del corvo con le società guerriere non fosse più casuale di quella del lupo. Il corvo occupa tra gli uccelli una posizione paragonabile a quella del lupo tra gli animali terrestri; come i lupi e i coyote, i corvi sono attratti dalle carogne, e sono pertanto costantemente presenti sulla scena quando vi siano animali abbattuti dai cacciatori o uomini uccisi in battaglia. Gli Oglala scorgevano una relazione che univa il corvo al lupo e al gufo: "Il lupo conosce ogni cosa, il corvo può trovare le cose morte, per quanto siano nascoste, e il gufo conosce ogni cosa anche quando è notte"

CAP. 6: A CACCIA DI SPIRITI: VISIONI DELL'ANIMALE TRA GLI INDIANI DELLE PIANURE

"[...] 'uomo' viene predicato di un determinato uomo, e d'altro canto la nozione di animale è predicata della nozione di uomo: di conseguenza, la nozione di animale sarà predicata altresì di un determinato uomo. In effetti, un determinato uomo è tanto uomo quanto animale" (Aristotele, *Categorie*, 3, 1b, 11-16; trad. di Giorgio Colli).

1. *L'uomo e gli animali*

Gli atteggiamenti mentali e i comportamenti sociali relativi al mondo animale hanno subito significativi mutamenti nel corso dei secoli nel mondo occidentale (cfr. Thomas 1984). La nostra concezione della natura e dei suoi abitanti si è modificata sensibilmente, insieme con la riflessione sul ruolo che l'uomo ha, o che dovrebbe avere, nella cura, nella protezione e nella conservazione delle altre specie animali. In realtà, se escludiamo coloro che si dedicano a indagini scientifiche rivolte all'ampliamento delle conoscenze sul mondo animale, in genere l'attenzione o la preoccupazione per la natura e per gli animali rivelano soprattutto una particolare presa di posizione concernente quello che gli uomini fanno, quello che dovrebbero o non dovrebbero fare. È, in fin dei conti, sempre l'uomo (la società o la cultura umana) il punto centrale intorno al quale si articolano i diversi punti di vista riguardanti la natura e gli animali. Non è difficile rilevare come nelle più diverse società umane gli animali siano stati impiegati come immagini, simboli, forme allusive, attraverso le quali traspaiono evidenti riferimenti agli uomini, a diverse categorie e a diversi comportamenti umani (Delort 1984: 65; Willis 1990). Questo risulta particolarmente evi-

dente quando ci si allontana dalla cultura cristiano-occidentale, dominata dalla concezione teologica secondo cui il mondo naturale sarebbe stato creato in funzione dell'uomo e quindi subordinato ai desideri e alle necessità umane (Delort 1984: 142; Thomas 1984: 17 sgg.). Nelle società antiche, come in quelle dei continenti extra-europei, gli animali assumono spesso caratteristiche fantastiche e misteriose, sono oggetto di ammirazione o di adorazione, hanno lo scopo di esprimere valori sociali o di rappresentare forme di devozione religiosa, compaiono in racconti mitici e in attività rituali, trasmettono riferimenti simbolici concernenti gli uomini, le loro istituzioni e le loro credenze, a seconda dello specifico contesto culturale e storico in cui compaiono.

Attraverso queste espressioni simboliche e allusive, l'animale assume un carattere di duplicità: è al contempo se stesso e altro da sé. L'animale si mostra come elemento fisico, materiale, parte della natura che circonda, spesso in modo minaccioso, il mondo umano; ma esso rappresenta anche qualcosa di diverso, di indicibile e incontrollabile, come messaggero di forze invisibili e misteriose (Schnapp-Gourbeillon 1981: 10). È grazie a una complessa rete di riferimenti simbolici di questo genere che gli antichi Greci ponevano il problema della identificazione dell'essere umano, il quale si colloca in un difficile equilibrio tra il mondo degli animali selvaggi e della natura incontrollata e quello, ancora più misterioso e insondabile, delle potenze divine: «tra bestie e dèi», l'uomo greco tentava di costruire la propria identità e la propria visione dell'esistenza umana (Vernant 1974: 141 sgg.).

Ma in quali termini si pone la questione nel caso di una società di cacciatori, in cui l'animale non costituisce solo un oggetto di riflessione e di proiezione simbolica, ma rappresenta la fonte materiale principale di sussistenza? Il presente intervento si propone di esplorare alcuni aspetti del rapporto uomo-animale nelle società amerindiane delle Grandi Pianure, durante la fase storica che vide il brillante sviluppo e, successivamente, il rapido declino della loro cultura tradizionale, tra la metà del XVIII e la fine del XIX secolo. Questi popoli vivevano in un ambiente naturale e faunistico straordinariamente ricco: enormi mandrie di bisonti popolavano

le Pianure, oltre a numerose altre specie animali. Il bisonte costituiva la voce principale nell'alimentazione indigena, ma, oltre a ciò, forniva le pelli per gli indumenti e per le abitazioni, l'osso e il cuoio per la produzione di numerosi utensili domestici, lo sterco secco, che era utilizzato come combustibile, e molte altre cose ancora. Ma questo animale, oltre ad essere indispensabile per la vita materiale, era anche un elemento essenziale per la produzione simbolica e intellettuale degli abitanti delle Grandi Pianure.

2. Il cacciatore e la sua preda

Nelle opere etnografiche sui popoli cacciatori del Nord America si trovano frequenti descrizioni del modo in cui gli animali vengono concepiti dal pensiero indigeno. È comune riscontrare in questi lavori l'idea secondo cui gli amerindiani immaginano il mondo animale sulla base delle categorie sociali e culturali che definiscono gli esseri umani: vivono in villaggi, costituiti da capanne proprio come quelle in cui vivono gli uomini, dispongono di norme sociali, di regole di parentela, di sistemi di discendenza e di distinzioni di rango esattamente parallele a quelle vigenti nella società umana (Martin 1978: 34). Ad esempio, gli Oglala, una delle tribù costituenti la nazione Lakota (=“gli alleati”), impiegano per definire il proprio gruppo il termine *oyate*, che significa “popolo”: tale termine, tuttavia, viene utilizzato anche per descrivere le specie animali. Essi denominano così il “popolo dell’Orso” (*Mato oyate*) o il “popolo dell’Aquila” (*Wambli oyate*) (Powers 1977: 34). Questa concezione è confermata da numerosi racconti mitici, in cui si racconta di personaggi che si recano presso una certa specie animale, dove questi vivono in villaggi, con costumi e istituzioni simili a quelle umane.

Tuttavia, queste analogie non devono condurre a conclusioni affrettate circa il modo in cui culture diverse dalla nostra proietterebbero sul mondo animale nozioni e categorie derivanti dalla vita sociale umana. È fin troppo ovvio constatare che i popoli cacciatori devono possedere una perfetta conoscenza delle abitudini, dei

comportamenti e delle caratteristiche proprie di ciascuna specie animale, e in particolare di quelle specie che costituiscono l'obiettivo principale delle spedizioni di caccia. Non è allora assolutamente evidente che essi devono essere affatto consapevoli che gli animali non vivono in tende, non hanno villaggi e non celebrano danze e banchetti? È stato notato infatti che per i popoli cacciatori le differenze tra uomini e animali sono altrettanto importanti delle somiglianze (Brightman 1993: 159): come risolvere allora questa apparente contraddizione? Come conciliare la concezione di animali simili agli esseri umani, che ne restituiscono un'immagine riflessa, come una sorta di specchio, e quella di una differenza essenziale tra mondo umano e mondo animale, differenza sulla quale si definisce l'attività stessa del cacciatore?

La difficoltà può essere superata se si presta al pensiero amerindiano una complessità, un'articolazione e una ricchezza espressiva maggiore di quanta molti studiosi del passato siano stati disposti a concedere. È necessario distinguere aspetti e momenti diversi del discorso amerindiano sul mondo animale: una cosa è quando si riferiscono vicende inerenti l'attività quotidiana di caccia, una cosa diversa sono le esperienze visionarie che possono avere riferimento con animali, una cosa ancora diversa sono i racconti mitici, che riferiscono le vicende primordiali di quando il mondo non aveva ancora assunto la forma e le caratteristiche attuali. Per esempio, tra i Cree, è soprattutto in riferimento al tempo primordiale delle origini che le differenze tra uomini e animali si attenuano: gli animali dei racconti mitici parlano, vivono in villaggi, usano il fuoco, si sposano, a volte con esseri umani (Brightman 1993: 159 sgg.). Inoltre, l'uso del termine lakota *oyate* per indicare gli animali è limitato, secondo la precisa testimonianza di Powers (1977: 34), alle occasioni rituali, situazioni, cioè, in cui la presenza degli animali è caricata di un complesso intrico di riferimenti simbolici. Anche tra gli Cheyenne, le tradizioni tribali ricordano come in diverse occasioni gli animali possano presentarsi agli uomini in forma di soccorritori, oppure in forma di pericolosi antagonisti. Essi possono comunicare con gli esseri umani, proteggerli e trasmettere loro preziosi insegnamenti spirituali, possono inoltre trasformati

si, prendere forma umana ed entrare così in contatto diretto con l'umanità (Schlesier 1987: 12). I racconti mitici dell'America indiana ci raccontano anche di come questi esseri originari, questo "popolo del mito" in cui si fondono aspetti e caratteristiche antropomorfi e zoomorfi, acquisì infine le specifiche qualità animali, perdendo le forme originarie e stabilendo una differenziazione definitiva tra l'uomo e le diverse specie della natura. "La prospettiva generale dei Cree circa le relazioni tra uomo e animali oppone una primordiale somiglianza tra i proto-animali e gli umani (che allora non esistevano ancora) all'attuale differenziazione tra gli umani emergenti e gli animali ormai trasformati" (Brightman 1993: 160).

L'immagine dell'animale che emerge da queste tradizioni è una costruzione piuttosto complessa, in cui si trovano numerose analogie ed aspetti che accomunano l'essere umano agli animali e, contemporaneamente, altre caratteristiche che contribuiscono a stabilire distinzioni e differenze. Si tratta, probabilmente, di processi diversi e complementari attraverso i quali l'animale viene impiegato come strumento simbolico per esprimere una serie di concezioni e di riflessioni sui rapporti tra l'uomo e l'ambiente che lo circonda, sulle diverse forme di esistenza e ciò che le unisce, sulle funzioni sociali e sulle responsabilità che si connettono alla condizione umana.

3. La donna, il bisonte e il mondo sotterraneo

La posizione centrale che il bisonte assume nell'universo simbolico e rituale degli Indiani delle Pianure è sufficientemente giustificata dal ruolo che l'animale aveva nell'economia e nella cultura materiale di questi popoli. Non è certo sorprendente rilevare come esso sia connesso con nozioni quali l'abbondanza, la fertilità, il nutrimento. Un sintetico, ma lucidissimo, documento raccolto da J.R. Walker nei primi anni del secolo definisce in modo eccellente, con le parole del Lakota Short Bull, il ruolo del bisonte nell'universo tradizionale: i bisonti furono donati agli Indiani dallo Spirito della Terra, un Indiano si recò presso un buco nel terreno e trovò i

bisonti. Essi gli vennero donati come cibo, egli li trasse fuori dal terreno e da questi animali discesero i bisonti che popolarono la terra (Walker 1980: 144). Si tratta di una versione molto condensata di un racconto diffuso pressoché ovunque tra i popoli delle Pianure: i bisonti abitano nel mondo sotterraneo, vengono donati agli uomini, in genere grazie all'intervento di un essere soprannaturale che li fa scaturire da un'apertura nel terreno o da una grotta (cfr. Dorsey 1905: 39 sgg.; Dorsey-Kroeber 1903: 275 sgg.; Lowie 1918: 18-19).

Questa relazione degli animali con la terra, con il mondo sotterraneo, è più inaspettata. Un vecchio Lakota, Bad Wound, riferì a Walker che i bisonti vengono dalla terra, dove essi vivono in *tipi* (la classica tenda di pelle dei popoli nomadi). I bisonti celebrano cerimonie, come gli Indiani, e le depressioni circolari che a volte si osservano nella prateria sono i luoghi in cui i bisonti hanno tenuto le loro danze (Walker 1980: 124). Egli aggiunge inoltre che giovani vacche di bisonte possono trasformarsi in donne dall'aspetto umano, i cui piccoli assomigliano a bambini. Lo Spirito del Bisonte (*Tatanka*) aiuta gli uomini nella caccia e, inoltre, si compiace nel vedere una donna con bambino [incinta?] (ibid.). Lo Spirito del Bisonte protegge le ragazze e le donne durante il periodo mestruale e durante la gravidanza (Walker 1980: 121). Il mondo dei bisonti assume quindi una chiara configurazione femminile. Innanzitutto il bisonte si connette chiaramente alla terra: Short Bull afferma in modo perentorio che lo Spirito della Terra e lo Spirito del Bisonte sono la stessa cosa (Walker 1980: 144). Secondo la cosmologia degli Cheyenne, nel mondo sotterraneo, la terra profonda (*Nsthoaman*), sorgono le caverne degli animali (*Heszevox*) dove si riuniscono gli spiriti di tutte le specie viventi. Da qui gli spiriti-animali ritornano nel mondo terrestre determinando la riproduzione delle mandrie (Schlesier 1987: 4). Ecco che cominciamo a scorgere qualche via per dipanare il complesso intrico di riferimenti simbolici. Quando gli Indiani affermano che i bisonti vivono sottoterra, che abitano in tende e celebrano cerimonie, non intendono riferirsi agli animali concreti, che costituiscono l'oggetto delle loro battute venatorie, quanto piuttosto alla loro

controparte spirituale, gli spiriti-animali dai quali dipende il benessere e la riproduzione della specie. Oppure gli animali originari del mito, quando la distinzione tra uomo e animali non era ancora compiuta.

Da questa connessione degli spiriti-animali con la terra e con la riproduzione, la fertilità, la prosperità delle specie animali, discende una particolare relazione dell'animale cacciato con la donna, alla quale spetta il compito di assicurare, attraverso la propria capacità generativa, la continuità del gruppo umano. Tale connessione è resa esplicita dalla figura della Donna Vitello di Bisonte Bianco che, secondo la mitologia lakota, portò in dono agli uomini la Sacra Pipa e, con essa, gli insegnamenti essenziali per la conduzione dei riti religiosi principali (Brown 1953: 3 sgg.; Powers 1977: 81-83; Walker 1980: 109 sgg.). Ma una relazione ancora più precisa ci viene offerta da uno dei racconti più diffusi nell'area delle Pianure, in cui si narra del matrimonio di un giovane eroe con una donna-bisonte (Thompson 1929: 339, n.222). Le connessioni tra caccia, matrimonio, donna e bisonte ci risulteranno forse più chiare se analizziamo con attenzione un racconto mitico proveniente dalla tradizione degli Cheyenne.

Fig. 6.1. Scudo dei Blackfeet, con l'immagine di un bisonte (da Lowie 1954).

Il mito racconta di un'epoca remota, quando gli Cheyenne non conoscevano ancora la caccia al bisonte e agli altri grandi erbivori. Due giovani cacciatori sono inviati in esplorazione per cercare di trovare qualche rimedio al villaggio stremato dalla fame. Giunti presso un monte incontrano un vecchio uomo-coyote, che vive con la moglie e la figlia in una cavità della montagna. Questo personaggio offre la figlia in sposa a uno dei giovani e, al ritorno dei tre nel villaggio, ecco che compaiono tutt'intorno distese sterminate di bisonti. Erano così vicini che potevano essere uccisi stando sull'uscio delle tende. Ma un giorno, vedendo due ragazzini che stavano infierendo su un giovane vitello di bisonte, la donna si lascia scappare l'esclamazione: «Povero animale!», disobbedendo a una precisa ingiunzione di suo padre, che aveva ordinato: «Non devi mostrare pietà per alcun animale sofferente!». E così i bisonti scompaiono nuovamente e, a causa dell'infrazione commessa, la donna, insieme con il marito e il suo compagno, se ne vanno per sempre. Solo molto tempo dopo gli Cheyenne potranno nuovamente disporre dei bisonti per la caccia, quando essi verranno riportati sulla terra dal mondo sotterraneo ad opera di una coppia di eroi culturali, i quali dovranno recarsi a visitare una vecchia che abita in una grotta, nelle profondità della terra (Grinnell 1926: 244 sgg.).

La singolarità di questo racconto sta nel fatto che la conquista dei bisonti avviene in due fasi, in due tappe, le quali per molti aspetti si ripetono con una certa regolarità: due giovani eroi si allontanano dal villaggio affamato, si recano in un luogo sotterraneo, incontrano un anziano personaggio, da cui ottengono i bisonti. Ma nel primo episodio, il dono degli animali è rappresentato dal

matrimonio con una donna, *E-hyoph'sta* (la “Donna dai Capelli Gialli”). Il colore dei capelli indica probabilmente che la donna è in realtà una femmina di bisonte, è una donna-bisonte. Il racconto si avvicina quindi al tema, molto diffuso, della sposa-bisonte, cui abbiamo già accennato: il matrimonio di un uomo con una donna-bisonte si risolve con la scomparsa della moglie, che ritorna con il proprio piccolo dal popolo dei bisonti. Il marito si mette alla ricerca e per ritrovarla deve affrontare numerose prove.

Questi miti sembrano voler indicare come il matrimonio tra un essere umano e una donna-animale sia destinato a sciogliersi, non possa considerarsi un'unione durevole. E il racconto di *E-hyoph'sta* rivela che questo matrimonio comporta alcune conseguenze paradossali: i bisonti vengono offerti all'umanità, certo, ma sono troppo vicini, troppo “facili” da ottenere, tanto che possono essere uccisi perfino dalla porta di casa. Analogamente, l'uccisione degli animali deve comportare una completa indifferenza per quanti abusi e sofferenze vengano loro inflitti. Queste condizioni sono troppo estreme, troppo squilibrate, per esser mantenute, così come il matrimonio con una donna-bisonte è un'unione eccessivamente eterogenea. È necessario che il legame si interrompa, affinché possa instaurarsi un nuovo equilibrio, una nuova relazione tra uomo e animali.

Gli Cheyenne raccontano ancora un'altra vicenda che contribuì a stabilire la corretta relazione tra uomo e bisonti. La versione più completa è stata tramandata da John Stands in Timber (1967: 19 sgg.). Ancora una volta troviamo la figura di una donna-bisonte, che si manifesta come tale a un cacciatore, con la propria tenda e un figlioletto, ma allo spuntar del giorno i personaggi misteriosi spariscono, con l'intera abitazione, e il cacciatore si ritrova da solo nella prateria. Egli tuttavia non si arrende nella ricerca, raggiunge il popolo dei bisonti e qui deve affrontare una serie di prove, tra cui

la più importante è una gara di corsa. A quel tempo il mondo non era stato ancora ordinato in modo definitivo, per cui le relazioni tra uomini e animali erano ancora indeterminate. Gli animali, compresi i bisonti, si cibavano allora di carne umana. La gara di corsa avrebbe stabilito il ruolo specifico di ciascuno dei contendenti: l'uomo vince, grazie all'aiuto della gazza e del corvo. Da allora sono i vincitori della gara che si cibano della carne degli altri animali. Il rapporto tra cacciatore e selvaggina, tra colui che uccide e colui che è ucciso, colui che divora e colui che è divorato, è stato definito una volta per sempre (cfr. Ridington 1990: 56).

Tuttavia, se questa relazione fondamentale tra uomo e animali è stata un tempo capovolta a favore degli uomini, se l'unione matrimoniale tra i due gruppi è destinata a non potersi realizzare compiutamente, questo significa che la distanza tra il mondo umano e quello animale rimane incolmabile e che il corretto rapporto tra i due ambiti si basa su un delicato equilibrio. Secondo i Beaver (o Dunne-za), un gruppo di cacciatori di lingua Athapaska stanziato in British Columbia, gli animali giganteschi e cannibali che popolavano un tempo la terra, e che furono dispersi e scacciati dall'eroe culturale Usakindji, a volte possono essere ancora scorti da qualche solitario cacciatore nel profondo della foresta (Ridington 1990: 56). Per comprendere meglio il precario equilibrio tra uomo e animale, divoratore e divorato, dobbiamo cercare di penetrare più a fondo nell'universo mentale dei popoli cacciatori.

Fig. 6.2. Invocazione allo spirito del bisonte. Disegno di Th.E. Mails (1972).

4. *La caccia, tra vita e morte*

La condizione del cacciatore può assumere alcuni aspetti singolarmente paradossali: vivere di caccia significa uccidere altri esseri viventi per nutrirsi, distruggere altre vite per garantire la sopravvivenza e la continuità della vita umana, dare la morte per promuovere la vita. Ma questo comporta la risoluzione di un problema fondamentale: come può la vita procedere dalla morte? Come può la morte produrre la vita?

La contraddizione è resa esplicita dal mito cheyenne di *E-*

hyoph' sta: la caccia "troppo facile" comporta l'indifferenza nei confronti della morte e della sofferenza degli animali; la donna-bisonte non può trattenersi dal manifestare la propria compassione nei confronti dell'animale oggetto di violenza gratuita. Il legame troppo tenue, come troppo tenue è la relazione matrimoniale tra uomo e donna-animale, si scioglie. Per ristabilire una condizione di equilibrio è necessario un nuovo episodio, che capovolga la situazione primordiale e che garantisca agli uomini il ruolo di cacciatori e di uccisori della selvaggina animale. Da allora, gli animali si offrono di buon grado alle armi dei cacciatori e trasmettono loro gli insegnamenti per la celebrazione del rito della Danza del Sole (Stands in Timber 1967: 23). Ma questo significa anche che gli uomini non devono abusare della propria attività di caccia, che devono osservare quelle regole che garantiscono la possibilità di riproduzione delle specie animali.

Dopo l'uccisione di un animale, il Cheyenne deve compiere determinati atti cerimoniali che consentano allo spirito dell'animale (*hematasooma*) di ritornare al mondo degli spiriti, di rientrare nelle caverne degli animali, nel mondo sotterraneo governato dallo Spirito della Terra (*Esceheman*) (Schlesier 1987: 9). La relazione che unisce l'uomo all'animale cacciato si configura come una sorta di rapporto di scambio. Secondo il pensiero dei Cree, la relazione tra cacciatore e preda comporta un ciclo indefinito di scambi tra uomini e animali. L'uccisione di un animale si configura come un atto deliberato di volontà da parte dell'animale, che si concede (o concede un membro della sua specie) al cacciatore (Brightman 1993: 187). L'uccisione della preda assume così un significato molto diverso, non è un atto di distruzione nei confronti di un'altra specie vivente, quanto piuttosto un episodio inscritto in un ciclo di relazioni basate sul dare e il ricevere (cfr. Campbell 1983: 93). Solo in questo modo la morte e la vita possono essere legate insieme in un unico sistema ciclico. I ruoli rispettivi dell'uomo e dell'animale sono strettamente complementari: l'animale offre all'uomo il proprio corpo, la propria carne, mentre l'uomo contraccambia con offerte agli spiriti degli animali e, soprattutto, con una serie di atti rituali che hanno lo scopo di promuovere il rinnova-

mento della vita animale.

L'esistenza di un tale rapporto di scambio contribuisce a chiarire a sufficienza non solo gli aspetti più insoliti e apparentemente incongruenti della tradizione mitica cheyenne esposti più sopra, ma anche il ruolo parzialmente ambiguo del bisonte stesso nel pensiero indigeno. Associato con la caccia, attività essenzialmente maschile, esso si presenta con attributi e qualità tipicamente femminili e appare legato al concetto di fertilità e di procreazione. I Lakota hanno forse espresso in modo più esplicito la duplicità di caratteristiche del bisonte, sdoppiandolo in due diverse figure. Da una parte troviamo il bisonte-femmina, connesso con la mitica figura che donò la Sacra Pipa al popolo lakota e con la cerimonia *Ishnati awicalowan* ("cantano sulle sue prime mestruazioni"), celebrata per una fanciulla al raggiungimento della pubertà (Powers 1977: 101-102; Powers 1986: 66 sgg.). Dall'altra parte, i Lakota hanno identificato la figura di uno Spirito cattivo del Bisonte (*Gnaskinyan* = "Bisonte pazzo"), simile di aspetto al bisonte ma pronto a indurre gli uomini a comportarsi in modo crudele, insensato e contrario alle norme (Walker 1917: 88-89; Walker 1980: 67,94). Troviamo qui una relazione parallela a quella che in altri gruppi delle Pianure (tra cui gli Cheyenne) si configura a livello mitico, tra i racconti della sposa-bisonte e quelli in cui il bisonte è un feroce maschio che rapisce una ragazza umana, la quale deve essere liberata dai fratelli di lei a fronte di gravi pericoli (Grinnell 1926: 220 sgg.; Campbell 1983: 234).

Il bisonte maschio aggressivo di questi racconti ricorda i bisonticannibali dei miti già ricordati poco sopra, il cui rapporto con gli esseri umani sarà capovolto grazie all'esito favorevole, per l'eroe, della gara di corsa. Che il bisonte possa apparire come entità protettiva e benevola e, contemporaneamente, come avversario pericoloso, rivela il precario equilibrio che esiste tra il cacciatore e la sua preda. Se qualcosa non è stato compiuto nel modo corretto, se qualche precauzione o regola rituale è stata trascurata, il rapporto di scambio e di reciprocità viene infranto e la caccia può avere tragiche conseguenze: la selvaggina può scomparire e lasciare l'uomo nell'indigenza, oppure, l'animale può prendere il sopravvento sull'uomo, diventare egli stesso cacciatore e mettere

in pericolo la vita umana.

Dietro la precarietà dei rapporti che l'uomo stabilisce con il bisonte e che sono rivelati dall'analisi dei miti emerge la problematica della vicenda esistenziale del cacciatore e del suo rapporto di delicato equilibrio con gli animali di cui egli si nutre. Una conferma indiretta di questa lettura ci viene offerta da un'altra versione del mito della sposa-bisonte, l'unica che si risolve con una riuscita alleanza matrimoniale. Il Bisonte giunge presso il villaggio umano portando con sé una ragazza-bisonte e se ne va lasciando la ragazza-bisonte e prendendo in cambio una giovane donna in moglie: il mito conclude precisando che "con la completa soddisfazione della gente, lo scambio fu perfettamente corretto" (Parsons 1923: 26). Questa soluzione completamente bilanciata, in cui non vi sono né tentativi di rapimento, né matrimoni che si dissolvono, appartiene però agli Hopi, un popolo di agricoltori sedentari, per i quali la caccia al bisonte era scarsamente praticata, se mai lo fu, e certamente non svolgeva un ruolo significativo nelle attività economiche della comunità.

5. *Astri, animali e visioni di potere*

Insistiamo ulteriormente sulla figura del bisonte, perché questo animale riserva ancora numerose sorprese: abbiamo visto le connessioni che esso ha con la caccia, con la donna, con il mondo sotterraneo e con la fertilità. Oltre a ciò scopriamo, attraverso la testimonianza di Little Wound, un anziano sciamano lakota, che il bisonte è il compagno (*kola*) del Sole. Di notte essi si riuniscono a consiglio e discutono di ogni cosa (Walker 1980: 67). La connessione è basata sulla caratteristica sotterranea del bisonte: dovremmo precisare che si tratta in questo caso dello Spirito del Bisonte, che costituisce come la fonte vitale da cui hanno origine tutti gli animali viventi. Il Sole, da parte sua, dopo essere tramontato a occidente, penetra di notte nel mondo sotterraneo (Walker 1917: 81; Comba 1987), nel dominio dello Spirito del Bisonte.

Ma, se il bisonte è associato al sole notturno, sotterraneo, ne

consegue che esso dovrebbe avere una controparte celeste, così come il Sole si presenta di giorno splendente in cielo e di notte come ospite del mondo sotterraneo. D'altra parte, essendo il bisonte un essere legato al mondo sotterraneo e notturno, il suo omologo celeste dovrebbe essere ricercato nel cielo stellato. Non è allora troppo sorprendente scoprire che, in effetti, una parte dei racconti mitici cheyenne (con varianti in diversi altri gruppi) aventi come protagonista il bisonte sono connessi con l'origine di determinate costellazioni. Si tratta del ciclo della ragazza rapita dal bisonte, al cui soccorso si precipita un gruppo di fratelli (in genere in numero di sette). La storia si conclude con il gruppo di fratelli e sorella che si rifugia sulla cima di un albero, mentre il toro di bisonte inferocito tenta di abbatterlo. Per salvarsi, i fratelli e la sorella salgono in cielo trasformandosi in un gruppo di stelle (le "sette stelle" = le Pleiadi) (Dorsey-Kroeber 1903: 153 sgg.; Stands in Timber 1967: 16 sgg.).

Il contenuto di questi racconti mitici può facilmente essere ordinato in una sequenza di coppie di opposti, come ha mostrato Lévi-Strauss (1964; 1968). Così, il bisonte femmina, soccorrevole e benevolo, si oppone al bisonte maschio, aggressivo e minaccioso; il primo si connette con la capacità generativa della donna e con la fertilità, il secondo si presenta come avversario e si connette con la caccia e con la guerra (per i Lakota l'opposizione si configura tra *Tatanka*, che impersona lo Spirito del Bisonte, e *Gnaskinyan*, il "Bisonte Pazzo"); il bisonte benefico è legato al Sole, che nella teologia lakota assume una funzione centrale e positiva, mentre il bisonte negativo è legato al mondo notturno, al cielo stellato. A questo proposito è significativo sottolineare come i Lakota mettano in opposizione le stelle al sole: in quanto esse sembrano fuggire la sua luce e nascondersi alla sua vista, le stelle assumono una connotazione negativa, per lo meno esse si disinteressano delle faccende umane (Walker 1980: 114-15).

Vediamo, da quanto abbiamo esposto fin qui, che la figura del bisonte non appare certo molto semplice: è ben difficile trovare una formula sintetica attraverso la quale definire la molteplicità delle relazioni simboliche che passano attraverso l'immagine di

questo animale. Proprio in virtù della complessità delle sue connessioni simboliche, oltre che per l'importanza che quest'animale aveva nella vita tradizionale degli Indiani delle Pianure, il bisonte veniva a volte impiegato per dare un'immagine di totalità, di completezza, come rappresentante di tutti gli esseri che vivono sulla terra (Brown 1992: 23 sgg.). Secondo il famoso sciamano lakota Black Elk, un bisonte collocato ad occidente ha il compito di trattenere le acque del diluvio; nel corso del tempo questo animale perde i peli e allo scadere di ogni età del cosmo perde una zampa; alla fine, quando avrà perso anche la quarta zampa, il ciclo cosmico giungerà alla fine e le acque distruggeranno definitivamente l'universo (Brown 1953: 9, n. 15).

Il ruolo svolto dal bisonte nel pensiero cosmologico e simbolico degli Indiani delle Pianure risulta più chiaro se inserito in una complessa rete di connessioni metaforiche, attraverso cui vengono continuamente ripensate e rielaborate le categorie dell'umanità e dell'animalità, le qualità distintive e oppostive che distinguono e uniscono gli esseri umani dalle altre specie animali. Se ritorniamo al concetto di ciclo di scambi tra uomini e animali, tipico delle società di cacciatori, possiamo osservare che tale serie di rapporti reciproci non si limita al solo momento della caccia. Il mondo animale, quello popolato dalle singole specie i cui corpi sono oggetto delle attività di caccia, si rivela come solo un aspetto, visibile e percepibile, di una dimensione più nascosta e impalpabile: quella degli spiriti-animali, dai quali dipende il benessere, la riproduzione e la ricomparsa periodica delle specie. In quanto luogo dominato da potenze spirituali, il mondo animale è quindi un "luogo di potere", di forze che possono mostrarsi ostili oppure benevole nei confronti dell'uomo, a seconda del comportamento e dell'atteggiamento che questi assume. Così, come il cacciatore andava alla ricerca della preda, altri individui si recavano nel mondo della natura selvaggia (nei boschi, presso le rive di fiumi o di laghi o su isolate colline) a caccia di una preda spirituale, che solo gli animali potevano offrire. Il fine ricercato da costoro non consisteva nell'uccisione di un animale, bensì nell'ottenere una visione (Benedict 1922; Hultkrantz 1979: 44 sgg.; Brown 1992: 52 sgg.), una comunicazio-

ne da parte di uno spirito, che avrebbe conferito “potere” a colui che ne beneficiava (Martin 1978: 35). Questo trasferimento di potere dagli animali all’uomo è strettamente connesso con il ciclo di scambi su cui si fonda l’attività di caccia. Gli animali forniscono all’uomo il cibo, costituito dal proprio corpo, dal quale si ricavano anche le principali materie prime per la produzione dei vari articoli di cui si compone la cultura umana (vesti, abitazioni, utensili, ecc.). Ma, come la sopravvivenza fisica dell’uomo dipende dalle altre forme di vita, anche la forza spirituale, il “potere” di cui dispone l’essere umano, deve essere periodicamente rinforzato attingendo alla fonte principale di ogni potere: il mondo della natura selvaggia e degli animali (Fletcher-La Flesche 1911: 357). La possibilità di un continuo scambio di forze spirituali tra mondo umano e mondo animale è resa possibile dal concetto di continuità della forza vitale, che unisce uomini e animali e permette il trasferimento di qualità da un ambito all’altro, quale è stato messo in luce da Fletcher e La Flesche tra gli Omaha (1911: 589). Ogni specie animale, o forza della natura (come il tuono, il fulmine, la roccia), rappresenta una serie di qualità e di poteri individualizzati, che l’uomo può ottenere, a determinate condizioni naturalmente.

6. Il lupo e il guerriero

A titolo di esemplificazione di quanto detto finora, possiamo riferirci a un altro animale, di esemplare importanza nella cultura degli Indiani delle Pianure: il lupo. In un altro lavoro (Comba 1991) abbiamo insistito a lungo sul simbolismo che domina il mondo guerriero e che trae gran parte delle immagini metaforiche dal mondo dei canidi selvatici (lupo, volpe, coyote). La relazione tra guerriero e lupo non costituiva un semplice simbolo o emblema del guerriero, ma rappresentava, nella cultura tradizionale indigena, un reale rapporto con una potenza non umana. Il lupo (e, con esso, la volpe e il coyote) poteva trasmettere all’uomo le qualità di coraggio, ferocia, determinazione, che costituiscono le caratteristiche dominanti della sua natura di predatore instancabile. Inoltre, la

peculiare struttura sociale del branco di lupi, in cui ogni individuo collabora con gli altri nella cattura della preda, ne costituiva un'immagine simbolica adeguata per le società guerriere, un'istituzione centrale nelle società delle Pianure, un gran numero delle quali prendeva una denominazione che aveva in qualche modo a che fare con il lupo o con il cane (Mails 1973; Brown 1992: 36).

Perché il lupo e il cane? Non si tratta di animali del tutto diversi, anzi opposti? In un certo senso è proprio la contrapposizione tra le qualità opposte dei due animali, insieme al riconoscimento della somiglianza esteriore che li unisce, che ne giustifica l'impiego simbolico in uno stesso contesto, quello dell'attività guerriera. L'esistenza di un duplice riferimento simbolico ci aiuta a comprendere il carattere problematico che la figura del guerriero rivestiva nella cultura tradizionale degli Indiani delle Pianure.

Certo, la guerra costituiva uno dei cardini della vita indigena nelle Pianure: da ogni individuo maschio ci si aspettava un comportamento coraggioso e sprezzante del pericolo, la partecipazione alle spedizioni belliche consentiva a ciascuno di mostrare il proprio valore e di compiere gesta audaci e gloriose, che sarebbero state narrate orgogliosamente in ogni importante circostanza sociale. Al tempo stesso, la propensione alla guerra, la forza distruttiva, che facevano le qualità migliori di un guerriero (le sue caratteristiche "lupesche"), dovevano essere temperate dal riconoscimento della funzione collettiva, di difesa e di protezione del gruppo, che avevano i guerrieri. Anche il più valoroso e intrepido combattente doveva, quindi, tener conto che il conseguimento degli onori militari era subordinato all'osservazione di certe norme tradizionali, che regolavano la condotta e stabilivano la priorità di certe azioni (ad es. Walker 1982: 27). Il lupo rappresentava quindi la forza guerriera, concessa dall'animale selvatico durante una visione o attraverso l'impiego rituale di parti del suo corpo (pelli, zanne o unghie di lupo): esso connotava, in un certo senso, l'uscita dalla cultura umana e l'acquisizione di qualità proprie di un animale feroce e astuto, predatore e razziatore eccellente. Il cane, a fronte di tutto ciò, rappresenta una fase successiva e complementare, quella in cui la furia selvaggia deve essere "addomesticata", posta al servi-

zio della comunità, sottoposta a regole sociali (cfr. Comba 1992). La coesistenza, all'interno della funzione guerriera, di due sistemi di riferimento, di due complessi di valori, così diversi non era certo facile. È alla luce di questa contraddittorietà e ambivalenza che, forse, possiamo interpretare alcuni costumi piuttosto strani e paradossali largamente diffusi nelle culture delle Pianure e strettamente attinenti all'attività guerriera, quali le cerimonie in cui venivano ritualmente uccisi e mangiati dei cani, e, soprattutto, le attività cerimoniali dei "contrari", dei "folli", sorta di buffoni che agivano in modo insensato, contrario alla logica, alla norma o al semplice buon senso (Ray 1945; Handelman 1981). Il comportamento guerriero, se portato alle sue estreme conseguenze, comporta una completa indifferenza alle norme e alle regole sociali, una condotta da "pazzo", "folle" (come l'*heyoka* tra i Lakota o l'*hohnuhka* tra i Cheyenne). Questi "contrari" esprimono quindi l'uscita del guerriero dalla normale dimensione culturale, il contatto con potenze soprannaturali e terribili (lo Spirito del Tuono), l'acquisizione di un comportamento non-umano, selvaggio e violento, simile a quello del lupo: un significato simile era trasmesso da alcune società guerriere, come quella dei "Cani Pazzi" dei Blackfeet e dei Crow, o la danza degli "Uomini Pazzi" tra gli Arapaho (Comba 1991: 44-45). L'inserimento in questi contesti rituali della consumazione rituale di carne di cane andrebbe discussa con maggiore ampiezza di quanto ci sia consentito in queste pagine (cfr. Powers 1984). Ci basti qui evidenziare la stretta relazione metaforica che viene posta tra il cane e l'essere umano, tra la condizione "domestica" del cane e la necessaria sottomissione dell'uomo alle regole della società. Il passaggio dal guerriero "pazzo" e dominato da una furia incontrollabile al guerriero dedito alla salvaguardia e al servizio della propria comunità viene espresso attraverso l'intervento dell'immagine del cane e grazie a concezioni quali l'acquietamento e la domesticazione delle forze pulsionali e selvagge.

7. Dall'animale all'uomo, dalla morte alla vita

Nel corso della discussione sul contesto di simboli e di significati che ruotano intorno alle immagini del bisonte e del lupo sono emersi numerosi aspetti contrastanti, contraddittori. Ad uno sguardo superficiale può apparire che i dati provenienti da fonti diverse e, a volte, frammentarie, incomplete, rivelino una fondamentale discordanza: esse possono mostrare differenze nelle concezioni proprie di gruppi culturali diversi, o forse perfino di singoli individui, e suggerire il fatto che affermazioni discordanti e incompatibili possono dipendere dalla diversa situazione contingente, dall'interesse posto ora a un certo aspetto ora ad un altro, entro un complesso di riferimenti culturali non sempre coerente e organico. Se tuttavia osserviamo con sufficiente attenzione l'insieme dei documenti che abbiamo fornito in questo lavoro, possiamo scorgere senza eccessiva difficoltà il ricorrere di un complesso di contrapposizioni e opposizioni che, lungi dall'essere casuale e contingente, si mostra dotato di una considerevole sistematicità.

Come il ruolo del bisonte si rivela sdoppiato in un aspetto maschile e in uno femminile (bisonte avversario e bisonte soccorritore), così la figura del lupo assume una doppia valenza, distruttiva e costruttiva (lupo selvatico e cane addomesticato). La duplicità del simbolismo animale esprime e rivela l'esistenza di una certa ambiguità nell'attività umana che quell'animale rappresenta o suggerisce. Abbiamo insistito a sufficienza sull'aspetto paradossale della caccia: assicurare la vita e la prosperità degli esseri umani attraverso la soppressione violenta della vita di altri esseri viventi. La guerra pone una serie di problemi sostanzialmente analoghi: la necessità di garantire una certa sicurezza contro i nemici, in modo da consentire la crescita e il benessere della propria comunità, comporta la lotta spietata contro altri esseri umani, la distruzione di altre vite. Al di là del rapporto tra uomo e animale, si profila una riflessione sul ruolo dell'uomo e sul significato delle sue principali attività: la caccia e la guerra.

La soluzione della contraddittorietà di queste azioni sembra sia stata trovata dalle culture amerindiane nella concezione di un ciclo di scambi e di prestazioni, all'interno del quale la cattura della selvaggina costituisce un momento di una serie di relazioni recipro-

che: l'uomo contribuisce, grazie ai riti e alle cerimonie che pratica scrupolosamente, alla riproduzione delle specie animali, così come il bisonte presiede ai momenti principali nello sviluppo fisiologico e sociale della donna e contribuisce a rafforzarne il potere generativo. Analogamente, la guerra costituisce una sorta di ciclo di scambi tra gruppi umani, in cui la posta in gioco è il valore guerriero, la conquista di onori militari, l'affermazione della propria superiorità. Uno dei simboli di questa concezione è costituito dallo scalpo: non un semplice trofeo sanguinario, ma la rappresentazione visiva del fatto che la vita del gruppo dipendeva dalla capacità dei guerrieri di impossessarsi della forza vitale dei nemici, racchiusa nel ciuffo di capelli (Hassrick 1964: 90). Anche in questo caso, però, il sistema di prestazioni richiede l'osservanza di determinate regole, che sole possono assicurare il successo o l'insuccesso. Il guerriero ottiene il proprio potere, la capacità di sorprendere, attaccare, sconfiggere il nemico, dal rapporto visionario con il lupo, indossando una pelle di lupo o di coyote, o ornamenti fatti con parti di questi animali. Ma egli deve anche dimostrare di saper controllare questa forza selvaggia di cui si è momentaneamente impossessato, di saper esercitare il dominio delle regole sociali sugli impulsi e gli ardori della furia guerriera.

Ma, oltre a ciò, il lupo e il bisonte costituiscono anch'essi, l'uno rispetto all'altro, una coppia di opposti complementari. Un testo del Lakota Thomas Tyon, raccolto da Walker (1980: 121) mette in contrapposizione lo Spirito del Bisonte (*Tatanka*), che protegge la fecondità e la gravidanza delle donne, e il Coyote (*Mica*), che rappresenta il comportamento infido e ingannevole. La distinzione tra quest'ultimo e il Lupo (*Shunkmanitu*), che presiede alla caccia e alla guerra, non è priva di ambiguità e di problemi nella lingua lakota. Infatti, mentre *mica* o *micaksica* può indicare il coyote ma anche un "piccolo lupo" (Buechel 1970: 336), *shunkmanitu* e *shunkmanitu tanka* (= "grande coyote") si riferiscono rispettivamente al coyote e al lupo (Buechel 1970: 469). È comunque fuori di dubbio che lupo e coyote sono connessi con la guerra, la caccia, l'uccisione e il comportamento guerriero, e si oppongono, da questo punto di vista, al bisonte, in quanto connesso con la fertilità, l'abbondanza, la pro-

creazione. Così, mentre le società guerriere prendevano in genere il nome da un canide selvatico (lupo, coyote, volpe), il bisonte era il simbolo di numerose società femminili. La contrapposizione tra i due complessi simbolici non si risolve tuttavia in un rigido dualismo, bensì in una ricomposizione attraverso cui viene espressa la necessaria complementarità tra i due termini opposti. Il pensiero amerindiano realizza in tal modo quello che Lévi-Strauss attribuiva al sistema di opposizioni del totemismo: “fare in modo che l’opposizione, in luogo di essere un ostacolo all’integrazione, serva piuttosto a produrla” (Lévi-Strauss 1962: 132).

Nella cerimonia della società femminile del Bisonte celebrata dagli Arapaho, la cui origine è connessa esplicitamente con la tradizione mitica della sposa-bisonte, le donne danzano imitando i movimenti e le caratteristiche dell’animale. Ad un certo punto interviene un personaggio maschile, un cacciatore, che finge di uccidere una delle “femmine di bisonte” e di macellarne la carne (Mails 1973: 205 sgg.). La partecipazione di entrambi i sessi in ruoli ben distinti, da una parte le donne che imitano i bisonti e dall’altra gli uomini che svolgono la propria funzione di cacciatori rivela la connessione tra attività di caccia, uccisione della selvaggina, e promozione della fertilità e della riproduzione della specie cacciata. Tra i Mandan, lo stesso principio simbolico era espresso in modo diverso, attraverso due società cerimoniali connesse entrambe con il bisonte: una femminile, Le “Donne-Femmine-di-Bisonte-Bianco”, i cui membri danzavano imitando gli animali e favorendo in tal modo la loro cattura, e una maschile, resa celebre dai dipinti di Karl Bodmer e di George Catlin. In quest’ultima i danzatori erano armati e portavano grandi scudi decorati, rappresentando in tal modo non solo il ruolo maschile di cacciatore, ma anche quello, strettamente connesso, di guerriero (Mails 1973: 179 sgg.).

Parallelamente, in un’occasione strettamente legata all’attività maschile come la celebrazione vittoriosa dopo una spedizione guerriera, la Danza dello Scalpo, erano le donne che svolgevano in genere il ruolo predominante (Lowie 1935: 225; Mails 1972: 318). Tra gli Cheyenne la Danza dello Scalpo era celebrata dagli

hemaneh ("Mezzi-Uomini Mezzi-Donne"), uomini che adottavano abiti e funzioni femminili ed erano considerati individui dotati di un misterioso e inquietante potere (Hoebel 1978: 83). La loro presenza sembra esprimere in forma sintetica la coesistenza e la connessione reciproca tra principî opposti, tra mondo maschile e mondo femminile.

L'immagine dell'animale, anche in culture di cacciatori quali furono gli Indiani delle Pianure fino alla fine del secolo scorso, si presenta quindi complessa, molteplice, implicata in una pluralità di contesti simbolici e metaforici. Essa evoca certamente e in modo determinante il rapporto essenziale dell'uomo con le specie animali da cui trae il proprio sostentamento. Tuttavia questo rapporto non è stabilito e definito una volta per sempre: esso appare piuttosto costellato da una ricorrente e insormontabile problematicità. L'uomo si distingue dagli animali, ma per altri versi si avvicina strettamente (e pericolosamente) al mondo animale, o (il che è lo stesso) il mondo animale si avvicina sensibilmente al mondo umano, ne assume talune caratteristiche e prerogative. L'essere umano, nel pensiero amerindiano, afferma la propria identità soprattutto attraverso l'impiego di strumenti, di creazioni e prodotti della cultura, che lo distinguono dagli altri animali. Ma al tempo stesso egli riconosce agli animali, almeno in un tempo mitico delle origini, la conoscenza (e a volte addirittura la scoperta, la proprietà originaria) di questi prodotti culturali, stemperando in tal modo una distinzione che, se venne un tempo ribaltata a favore dell'uomo, si rivela, per ciò stesso, provvisoria, precaria, indefinita.

Il riconoscimento di una sorta di contiguità tra uomo e animale, di mancanza di uno iato troppo grande tra un dominio e l'altro, consente l'instaurazione di rapporti di scambio, di reciprocità. È grazie all'instaurazione di questi scambi che può essere superata la difficoltà, determinante per ogni popolo cacciatore, di giustificare il proprio intervento distruttivo sul mondo animale. Ed ecco che, su questo fondamentale rapporto simbolico, l'uomo comincia a utilizzare l'animale per rappresentare se stesso, la propria attività, il proprio ruolo nel mondo, le diverse funzioni che vengono assegnate ai componenti del corpo sociale. In questo lavoro abbiamo

CAP. 7: MOSTRI ACQUATICI E UCCELLI DEL TUONO

1. Categorie concettuali e anomalie mostruose

Nelle mitologie di ogni popolo proliferano le immagini inquietanti di esseri fantastici, bizzarri, mostruosi, dalle dimensioni o dalle caratteristiche straordinarie. Per spiegare la costante presenza e la funzione concettuale di questi esseri immaginari non basta far ricorso alla spontanea fantasia e all'inventiva del pensiero umano: generalizzazioni di questo genere infatti non sono in grado di spiegare per quale ragione l'uomo senta l'esigenza di popolare il mondo di mostri e creature fantastiche e, inoltre, non ci dicono nulla sul significato che tali creazioni immaginarie rivestono all'interno di ciascun sistema di pensiero.

Una soluzione a questi problemi è stata proposta più di trent'anni or sono da Mary Douglas. Secondo l'antropologa inglese, il significato simbolico degli esseri fantastici e anormali non è altro che un sottoprodotto dell'attività ordinatrice e classificatrice, attraverso cui ogni gruppo sociale impone il proprio ordinamento al mondo. Ciascun sistema di classificazione produce infatti necessariamente delle anomalie e ogni cultura deve perciò confrontarsi con fenomeni che sembrano contraddire le sue concezioni di base (Douglas 1966: 39; cfr. Douglas 1996: 126 sgg.). Nasce da ciò l'esigenza intellettuale di circondare di significati simbolici e di pratiche rituali tutto quanto sfugga alle definizioni e alle classificazioni sanzionate da una determinata cultura, rafforzando e giustificando in tal modo l'esistenza stessa del sistema classificatorio (Douglas 1966: 39-40). In questo senso, la capacità di trasmettere un significato simbolico andrebbe ascritta particolarmente a quelle

creature che si trovano “fuori posto”, in una posizione anomala rispetto a un dato schema culturale di classificazione.

Una tale prospettiva, pure estremamente suggestiva, pone tuttavia una serie di problemi, acutamente messi in luce da Sperber (1975). In particolare, se gli animali marginali, anomali rispetto a un dato sistema classificatorio, devono perciò stesso essere circondati di valori simbolici, perché mai gli uomini dovrebbero impegnarsi a creare esseri fantastici, che evidentemente pongono non pochi problemi di classificazione? I mostri mitologici, infatti, non sono un prodotto secondario dell’attività classificatrice, bensì si pongono totalmente al di fuori del sistema classificatorio. Come afferma molto appropriatamente Sperber, gli animali immaginari sono prodotti “contro” la classificazione e non “dalla” classificazione (Sperber 1975: 16). Quali sono allora le funzioni di tali creazioni fantastiche? Secondo alcuni autori, il pensiero mitico manifesterebbe l’esigenza di porre dei termini mediatori il cui ruolo consisterebbe nel rendere conciliabili ambiti che sarebbero altrimenti irrimediabilmente opposti: vengono allora create dal pensiero categorie intermedie, che hanno necessariamente un carattere “anomalo”, “ambiguo”, rispetto alle categorie esistenti. In tal modo il pensiero mitico avrebbe prodotto tutta la varietà di mostri favolosi, di esseri dalle caratteristiche straordinarie e sorprendenti (Leach 1969: 11; Douglas 1975: 288). Tuttavia, anche questo suggerimento si rivela, a un attento esame, alquanto insoddisfacente; innanzitutto perché, così come non necessariamente un termine mediatore deve assumere caratteristiche “anomale” e discordanti rispetto al sistema di cui fa parte, neanche le figure fantastiche dei miti sono tutte necessariamente il prodotto di un tentativo di mediazione tra due categorie opposte. E poi mediare che cosa? Che cosa “mediano” immagini come un drago alato, un ciclope o un unicorno? Sembra che il motivo per cui gli uomini hanno creato queste figure debba essere ricercato in qualche altro tipo di esigenza intellettuale.

Per cercare di gettare qualche barlume di luce su questo intricato problema ci dedicheremo, in questo lavoro, all’analisi di un contesto mitologico particolare, quello dei gruppi nomadi che abi-

tavano la regione centrale delle Pianure del Nord America, concentrando l'attenzione specificamente sul ruolo che in tale contesto avevano le immagini di esseri mostruosi e fantastici, o almeno che tali appaiono agli occhi dell'osservatore occidentale.

2. I serpenti cornuti delle acque

Nella mitologia e nelle rappresentazioni religiose dei Lakota troviamo una categoria di esseri dotati di straordinari e misteriosi poteri. Si tratta degli *unktehi*, creature spaventose che vivono sott'acqua o nel profondo della terra e sono descritte come aventi dimensioni gigantesche (Dorsey 1894: 438). Presso Fort Snelling, nel Minnesota, esisteva una caverna chiamata dai nativi *taku wakan tipi*, cioè "abitazione delle potenze sacre", dove si pensava che uno di questi esseri tenesse la propria dimora (Dorsey 1894: 439). Giacomo C. Beltrami visitò questa località nel 1824 e descrisse la grotta e la sorgente che vi sgorgava, presso la quale i Sioux compivano offerte e sacrifici; le pareti della grotta erano inoltre ricoperte di incisioni o pitture rupestri, che il viaggiatore italiano paragonava a *ex-voto* lasciati dai fedeli (Beltrami 1824: 78; Comba 1992a).

Gli *unktehi* sono descritti dagli informatori indigeni in qualche caso come quadrupedi enormi (Dorsey 1894: 438; Walker 1980: 108), in altri casi come rettili giganteschi muniti di corna e di lunghe code (Walker 1917: 89; Nowotny 1979: 41). Nell'aspetto di serpenti cornuti i mostri acquatici vengono più frequentemente denominati *mini watu* (Dorsey 1894: 440; Walker 1917: 89). Walker li interpreta come piccoli esseri che vivono nell'acqua e che possono essere ingoiati dagli uomini causando malattie, ma questa concezione "microrganismica" dei *mini watu* non trova conferma in altre fonti e sembra un'elaborazione dovuta allo stesso Walker (E.A. Jahner in Walker 1983: 204). In realtà, *mini watu* e *unktehi* sembrano essere strettamente affini gli uni agli altri: lo stesso Walker, nel suo tentativo di sistematizzazione della mitologia lakota, introduce la creazione dei *mini watu* dopo che lo Spirito del Tuono ha completamente distrutto gli *unktehi*, mettendo in tal

modo in evidenza una sorta di continuità tra queste categorie di esseri (Walker 1983: 243). I Sioux canadesi distinguono anch'essi due varietà di esseri acquatici, gli *unktehi*, esseri a quattro zampe con corna, simili a pantere, e i *Wabduska*, serpenti cornuti. Entrambi questi mostri sono in perenne conflitto con gli Uccelli del Tuono (Howard 1984: 106-07). Analogamente, tra i Lakota, *Wakinyan*, lo Spirito del Tuono, si pone come irresoluto avversario sia degli uni che degli altri: "Noi combatteremo gli *unktehi*, i mostri che corrompono le acque; i *mini watu* che fanno imputridire le cose" (Walker 1983: 321), afferma lo stesso *Wakinyan* nel racconto rielaborato da Walker. Il Lakota Bushotter descrisse al missionario Dorsey un *mini watu* come un gigantesco mostro con un corno sulla fronte e con il corpo simile a quello di un bisonte (Dorsey 1894: 441), una descrizione che si avvicina a quella fornita altrove per gli *unktehi*, tanto che lo stesso autore si domanda se non si tratti dello stesso essere, chiamato con nomi diversi. Anche tra i Cheyenne troviamo due varietà di mostri acquatici: una sorta di serpenti cornuti, chiamati *mihn* (analoghi ai *mini watu*) e un genere di esseri acquatici simili ai bisonti, i cui corpi fossilizzati possono essere osservati in alcune regioni, che venivano chiamati *ahke* (Grinnell 1923: II,97 sgg.). Queste testimonianze rivelano in modo evidente l'influenza del mondo culturale algonkino delle foreste, dove si trova la concezione di esseri fantastici abitanti il mondo sotterraneo, tra cui figurano appunto serpenti cornuti e grandi felini ("pantere"), anch'essi muniti di corna (Lévi-Strauss 1968: 323 sgg.).

Nonostante l'imprecisione delle descrizioni, risulta chiaro il carattere di creature delle profondità della terra o delle acque, di esseri misteriosi e minacciosi. La decorazione di una pelle di bisonte dipinta, risalente ai primi decenni del secolo scorso e conservata al Museum für Völkerkunde di Berlino (Furst 1982: tav.4), ci rivela una delle poche rappresentazioni di mostri acquatici lasciataci dagli Indiani Sioux (fig. 4.3). Al centro è raffigurata un'enorme pipa cerimoniale, dal cui cannello spuntano rami e germogli, e ai lati due grandi dischi raggiati. La composizione suggerisce un significato cosmologico, con la pipa che costituisce una sorta di

“albero del mondo”, di asse che collega il mondo sotterraneo, rappresentato dal bisonte, con il mondo celeste raffigurato dal sole. Ai lati della pipa si ergono due esseri a forma di serpente, la cui coda raggiunge le regioni inferiori, sotterranee, con la testa munita di corna. Ci sono buone ragioni di pensare che questi strani rettili siano *mini watu* o *unktehi*, i “mostri acquatici” (Comba 1987: 25).

L'intrinseca pericolosità di tali esseri è garantita dal loro stesso nome: *Unktehi* significa infatti “colui che uccide” (Walker 1980: 72; 1983: 32). Essi rendono imbevibile l'acqua in cui vivono e stanno all'erta per catturare qualsiasi essere umano così imprudente da avvicinarsi troppo alle acque in cui si nascondono. Coloro che sono catturati dai mostri acquatici vengono trascinati nelle profondità e trasformati in animali acquatici (Walker 1917: 89). Inoltre, gli *unktehi* possono agire sugli esseri umani anche con mezzi soprannaturali, cibandosi dell'essenza spirituale degli uomini (Dorsey 1894: 439).

Nonostante tali aspetti negativi e malefici, gli *unktehi* erano considerati parte del mondo divino. Essi facevano parte di quel complesso di esseri e potenze che i Sioux chiamavano con il termine generale di *wakan*: gli *unktehi* erano i *wakan* delle acque (Walker 1983: 158). In quanto parte del mondo divino, erano poi designati, insieme con altri esseri dalle caratteristiche ambigue e contrastanti, come *wakan tanka sica*, gli “dèi malevoli” o “le potenze malevole” (Walker 1917: 88; 1980: 94; Nowotny 1979: 40-41). In questo contesto, il termine “dèi” va inteso naturalmente in senso piuttosto ampio, come una categoria di esseri che appartengono a un mondo al di là dell'umano e del quotidiano. Non è molto chiaro, però, fino a che punto la distinzione tra “esseri malevoli” ed “esseri benevoli” nel pantheon lakota sia il prodotto della riflessione indigeno o piuttosto la conseguenza del tentativo di sistematizzazione e di organizzazione dei dati relativi alle concezioni religiose di questo popolo compiuto da James R. Walker, l'autore a cui dobbiamo gran parte delle nostre informazioni (R.J. De Mallie-E.A. Jahner in Walker 1980; Comba 1986: 88). Gli *unktehi* erano certamente concepiti dai nativi come potenze soprannaturali, alle quali, come abbiamo già osservato, venivano dedicate offerte e cerimonie rituali. Il missionario

Samuel W. Pond, che soggiornò presso i Sioux orientali nella prima metà del secolo scorso, considerava addirittura questi esseri come “l’oggetto principale di venerazione” da parte degli Indiani, i quali, come egli riferisce, dedicavano loro elaborate cerimonie (Pond 1908: 87). Egli identificava inoltre gli *unktehi* con i “mammoth” estinti, i quali avrebbero continuato, a suo parere, a svolgere un ruolo religioso nella mentalità indigena. In effetti, i resti fossili di animali estinti che un tempo si trovavano in gran quantità in alcune regioni del territorio sioux, come le Bad Lands, erano interpretati dagli Indiani come ciò che rimaneva di mostri mitici che avevano combattuto contro *Wakinyan*, lo Spirito del Tuono, ed erano stati sconfitti (Walker 1917: 89; 1980: 108). Tali mostri vanno identificati appunto con gli *unktehi*, o *unkcegila*, un termine che designa dei mostri che vivono nelle profondità della terra e sono assai simili agli *unktehi* acquatici, tanto che alcuni documenti fanno degli *unkcegila* niente altro che la versione femminile degli *unktehi* (Walker 1980: 108).

La lotta di questi esseri contro lo Spirito del Tuono e la loro sconfitta finale sembrerebbero relegarli nel classico ruolo di mostri avversari dell’eroe, la cui funzione sarebbe principalmente quella di rendere più grandi e appariscenti le imprese del protagonista dei miti, ponendogli di fronte come avversari creature fornite di caratteristiche e poteri straordinari (Kirk 1970: 191). La mitologia lakota, tuttavia, non sembra affatto disposta ad adeguarsi a uno schema interpretativo così semplice. Innanzitutto, perché *Wakinyan* non è per nulla identificabile con la classica incarnazione dell’eroe mitico uccisore di mostri; in secondo luogo, perché i mostri acquatici hanno in realtà una molteplicità di aspetti e funzioni. Il loro ruolo di avversari e di potenze temibili e distruttive si combina infatti con altre qualità che ne fanno la fonte di poteri soprannaturali e di importanti celebrazioni rituali. Cominciamo allora a tracciare le prime linee di un disegno tutt’altro che semplice e schematico, cercando di far emergere due aspetti salienti di questi strani personaggi mitologici: la loro funzione cosmogonica e il loro ruolo di fondatori di determinate pratiche rituali.

3. Il margine estremo del mondo

Vi sono scarsi documenti concernenti il ruolo degli *unktehi* nella cosmologia dei Sioux (Dorsey 1894: 438). In quanto esseri acquatici, essi vengono posti in correlazione con le acque primordiali da cui sorse la terra (Dorsey 1894: 439). Walker mette in relazione i mostri acquatici con un personaggio mitico che rappresenta la terra, *Unk*, il quale svolge un ruolo importante nel racconto delle origini dell'universo, secondo le tradizioni dei Lakota. Di *Unk*, però, non si hanno altri riscontri nella letteratura, al di fuori delle opere di Walker (E.A. Jahner in Walker 1983: 28). Su richiesta di *Unk*, *Iya*, il mitico gigante divoratore, popola la terra e le acque di mostri, gli *unktehi*, che distruggono qualsiasi essere vivente capiti loro di incontrare. Questo determinò l'intervento di *Wakinyan*, lo Spirito del Tuono, che iniziò la sua lunga lotta contro i mostri e finì con il distruggerli, lasciando le loro ossa sparse sul terreno roccioso (Walker 1983: 243). Un mostro acquatico compare inoltre in un altro episodio dell'epopea mitica dei Lakota: si tratta della vicenda che vede i quattro figli di *Tate*, il Dio del Vento, in viaggio lungo il margine estremo del mondo. Quando essi giunsero nei pressi di un grande lago, posto proprio ai margini del mondo, tanto che il sentiero che passava tra le acque del lago e il bordo del mondo era strettissimo, essi si trovarono di fronte un gigantesco e minaccioso *unktehi*. Fortunatamente, intervenne ancora *Wakinyan*, il quale sconfisse il mostro e instaurò una situazione di conflitto perenne tra i mostri acquatici e gli spiriti del Tuono (Walker 1983: 336-37). In entrambi i racconti, il ruolo cosmogonico degli esseri acquatici è abbastanza evidente. L'epopea dei quattro venti che viaggiano intorno al margine del mondo costituisce un vero e proprio ordinamento dell'universo, con la determinazione delle quattro direzioni cardinali, cui ciascuno dei quattro venti è preposto: questo sistema costituisce la struttura portante su cui poggia tutto l'universo così com'era concepito dai Lakota, come da molti altri popoli delle Pianure (Comba 1987). Gli *unktehi* appaiono così come esseri che travalicano l'ordinamento dell'universo, quale era stato stabilito nel tempo delle origini dai quattro figli del Dio del Vento. Essi sfuggono

all'ordine instaurato nel mondo in un duplice senso, sia cronologico che spaziale. Cronologicamente, i mostri acquatici sono creature che precedono l'instaurazione dell'attuale ordine cosmico, tant'è vero che questo stesso ordine deve essere realizzato attraverso una lotta *contro* tali potenze primordiali e distruttive. Dal punto di vista spaziale, poi, essi si situano ai limiti del mondo conoscibile, sia in senso proprio, come nel racconto dei quattro venti, in cui il mostro abita le regioni marginali della circonferenza che delimita l'universo, sia in senso traslato, come abitanti delle regioni desertiche, selvagge, marginali, i luoghi dove l'uomo non può o non osa penetrare, come le acque profonde o le caverne nelle montagne. In un certo senso essi erano concepiti come *fuori* dal mondo, per lo meno dal mondo umano ordinario, del quale essi abitavano le zone liminari, le estreme propaggini, oppure quegli anditi ove si apriva un passaggio tra il mondo umano e il mondo soprannaturale, la dimora degli spiriti. Grotte e specchi d'acqua costituivano in effetti per gli Indiani delle Pianure, un po' come per gli antichi Greci, una sorta di accesso all'al di là, un'apertura sul mondo oscuro e misterioso che si stendeva sottoterra o nelle profondità acquatiche e che era concepito come popolato da misteriose e potenti creature. Il legame degli *unktehi* con i rettili, e in particolare con i serpenti, è in questo contesto estremamente significativo, non soltanto per il simbolismo "ctonio" proprio di questi animali, ma anche perché la figura del serpente era una rappresentazione ricorrente delle acque primordiali che circondano la terra, secondo una concezione cosmologica molto diffusa nel mondo amerindiano. Un'esemplificazione esplicita di questa visione del mondo è costituita dal Cerchio Sacro, conservato come oggetto di rilevante importanza religiosa tra gli Arapaho meridionali (Dorsey 1903: 12 sgg.). Questo cerchio era formato da un'asta di legno ricurva e rozza-mente modellata a forma di serpente: molto probabilmente esso rappresentava un'immagine cosmologica, in cui il serpente impersonava le acque che circondano il margine estremo del mondo (Comba 1987: 21). Il mito d'origine degli Arapaho racconta infatti come il serpente *Henegei* venne posto intorno alla circonferenza della terra, per delimitarla (Dorsey 1903: 202).

4. Il confine della vita e della morte

In quanto abitanti di un mondo situato al di là dei confini del mondo umano, i mostri acquatici erano creduti in possesso di qualità straordinarie, misteriose e soprannaturali. Essi erano potenze divine temute e venerate e si attribuiva loro l'origine di una cerimonia di grande importanza per i Sioux orientali: la *wakan wacipi*, "danza sacra" o "danza della medicina" (Dorsey 1894: 440; Walker 1980: 118). Essa consisteva in una cerimonia in cui gli iniziati, che erano in possesso di una particolare borsa contenente oggetti sacri, dimostravano il loro potere toccando con la propria "borsa della medicina" qualcuno dei presenti, il quale cadeva immediatamente a terra come fulminato da una forza misteriosa, riavendosi poi dopo alcuni minuti (Pond 1908: 93 sgg.). La prima "borsa della medicina" venne infatti donata ai Dakota, secondo una tradizione mitica, dagli *unktehi*, che istituirono in tal modo la cerimonia (Dorsey 1894: 440). Il potere misterioso mostrato dai partecipanti alla "danza della medicina" si rivela così come una diretta derivazione del potere, che era attribuito ai mostri acquatici, di influenzare a distanza gli altri esseri (ibid.: 439).

I Teton, Sioux occidentali, presso i quali la *wakan wacipi* svolgeva un ruolo meno centrale, mettevano tuttavia gli *unktehi* in correlazione con il rituale della conservazione dello spirito del morto, *wanagi yuhapi* o "Capanna dello Spirito" (Walker 1980: 112). Era questa una cerimonia celebrata a breve distanza dalla morte di un individuo e aveva lo scopo di mantenere lo spirito del morto (*wanagi*) vicino ai suoi parenti, per il tramite di un involto sacro contenente un ciuffo di capelli del defunto. Alla fine del periodo cerimoniale, un rito speciale provocava la definitiva dipartita dello spirito verso il mondo delle ombre (Brown 1953: 10 sgg.; Fletcher 1884: 296 sgg.; Powers 1977: 93- 95). Sebbene il rito della *wacipi wakan* differisca notevolmente dalla cerimonia della *wanagi yuhapi*, vi sono alcune correlazioni significative che ci permettono probabilmente di comprendere meglio la funzione dei mostri acquatici nel pensiero indigeno.

In entrambe le cerimonie osserviamo l'uso di un "involto sacro" (*medicine bundle*), un oggetto cerimoniale che svolgeva una funzione essenziale in pressoché qualsiasi manifestazione religiosa degli Indiani delle Pianure (Hultkrantz 1973: 27; 1979: 73) e che costituiva l'aspetto tangibile della protezione accordata a un particolare individuo da parte di una potenza soprannaturale. I Lakota impiegavano il termine *tonwan* per indicare un oggetto utilizzato nel corso di una cerimonia e considerato impregnato di potere sacrale, un qualcosa di non umano, di "simile a uno spirito" (Walker 1917: 152; 1980: 95). L'oggetto materiale, concreto, veicola una forza invisibile, che garantisce al suo possessore una straordinaria efficacia nelle attività che intraprende, particolarmente in guerra (Dorsey 1894: 444). Nel corso della *wacipi wakan* gli iniziati impiegavano il potere invisibile dell'involto sacro per abbattere come morti alcuni degli spettatori, facendoli poi immediatamente ritornare in vita. Essi provocavano in queste persone uno stato di morte apparente, o meglio, una condizione intermedia tra la vita e la morte, dimostrando al contempo la propria capacità di dominare le forze che presiedono alla vita e alla morte, di essere in grado di far oscillare il punto di separazione tra diverse modalità di esistenza, in modo tale da consentire per una frazione di tempo il passaggio da una condizione all'altra, uno scavalcamento delle consuete barriere che si frappongono tra l'una e l'altra.

La cerimonia della Capanna dello Spirito mirava invece a trattenerne uno spirito che la morte aveva già avviato sulla strada per l'al di là. Anche in questo caso l'effetto prodotto dall'involto sacro è una condizione intermedia: lo spirito del morto è come "sospeso" tra due dimensioni, il mondo umano dei parenti che ha appena lasciato e presso i quali viene temporaneamente trattenuto, e il mondo degli spiriti, che potrà raggiungere solo alla fine del periodo cerimoniale. In entrambi i casi il rituale comporta uno scavalcamento temporaneo dei confini tra vita e morte, tra condizione umana e mondo degli spiriti; entrambe le cerimonie conducono l'essere umano ai limiti estremi della propria condizione esistenziale, sia al di là che al di qua della morte. Come abbiamo visto, i limiti estremi del mondo conosciuto assumono frequentemente

caratteristiche inconsuete, mostruose, straordinarie (Comba 1992b: 64 sgg.). Così, per gli Indiani delle Pianure il mondo era circondato da una massa d'acqua rappresentata dal mostro acquatico o dal serpente cornuto. È quindi perfettamente conseguente con tale struttura del mondo che le cerimonie che comportavano uno spostamento delle consuete barriere tra una condizione di esistenza e l'altra venissero poste in stretta correlazione con questi esseri mostruosi, che incarnavano in qualche modo l'ambiguità e il mistero di ciò che sta ai limiti estremi del mondo conosciuto.

La lotta degli esseri acquatici con gli spiriti del Tuono, chiamati collettivamente *Wakinyan*, rivela, come abbiamo già messo in evidenza, il loro ruolo di elementi primordiali, rappresentanti di uno stato dell'universo precedente a quello attuale. Essi costituiscono così i limiti del mondo anche rispetto all'asse cronologico. La lotta contro gli *unktehi* per l'instaurazione dell'ordinamento del mondo operata dai quattro venti – i quali stabilirono le quattro direzioni cardinali e, con il loro movimento lungo il margine estremo del mondo, produssero il regolare scorrere del tempo (Comba 1986; 1987) – costituisce tuttavia soltanto un episodio nel conflitto tra gli spiriti del Tuono e i mostri acquatici. In realtà, la lotta, iniziata nel tempo mitico delle origini, non si è mai conclusa e continua instancabilmente ad opporre l'una all'altra le due schiere di avversari soprannaturali (Walker 1980: 108, 118). D'altra parte, la vittoria non arride sempre soltanto ai *wakinyan*, anche se questi vengono presentati in alcuni racconti come i distruttori, gli sterminatori di mostri. Gli *unktehi* non solo non sono stati affatto distrutti, ma a volte riescono a minacciare e a colpire a morte uno spirito del Tuono (Dorsey 1894: 442). Il mito del conflitto tra esseri del Tuono e spiriti mostruosi delle acque è estremamente diffuso tra gli Indiani delle Pianure: lo ritroviamo tra i Cheyenne (Grinnell 1923: II, 97), tra i Pawnee (Dorsey 1904a: 167-68), tra i Wichita (Dorsey 1904b: 102), tra gli Assiniboin (Lowie 1909: 169 sgg.), tra i Crow (Lowie 1918: 144 sgg.), i Gros Ventres (Kroeber 1908: 278 sgg.), i Winnebago e gli Iowa (Dorsey 1894: 424-25), e così via. Spesso in questi racconti interviene un eroe umano a difesa dell'uccello

del Tuono, riuscendo alla fine a uccidere il mostro acquatico. In tal modo viene reso esplicito come l'interesse degli uomini stia soprattutto dalla parte delle forze celesti, che rappresentano il mondo posteriore al disordine primordiale. Tuttavia, come gli esseri acquatici non sono totalmente negativi e malefici, ma costituiscono anche la fonte di un importante influsso soprannaturale, così gli spiriti del Tuono possono difficilmente essere ascritti alla pura e semplice categoria di garanti dell'ordine del mondo. Il pensiero amerindiano sembra rifuggire anche in questo caso da schematismi dualistici troppo ristretti e definiti, smussando le opposizioni troppo marcate e intersecando continuamente fra loro gli elementi contrari (cfr. Lévi-Strauss 1991). Osserviamo perciò più accuratamente questi enigmatici esseri del Tuono.

5. *Lo Spirito del Tuono*

Il nome *Wakinyan*, in lakota, definisce un essere concepito contemporaneamente come singola personalità divina e come una molteplicità di esseri spirituali (Walker 1917: 83; 1980: 118). Letteralmente, questa parola significa "l'alato" e deriva dalla combinazione di due termini: *wakan*, "sacro" o "divino", e *kinyan*, che significa "una cosa fornita di ali", "qualcosa che vola" (Jahner in Walker 1980: 28); essa viene generalmente tradotta come "uccello del Tuono" (Walker 1980: 77), in analogia con figure simili presenti nella mitologia e nelle rappresentazioni religiose di altri popoli delle Pianure e delle regioni adiacenti. Gli esseri del Tuono erano infatti rappresentati come enormi creature alate, la cui voce e battere delle ali produce il tuono e il cui sguardo provoca il fulmine. La loro apparenza è terrificante, pertanto può benissimo accordarsi anche a loro la qualifica di "mostri" (Dorsey 1894: 441). La visione dello spirito del Tuono costituisce sempre un'esperienza terrorizzante (Neihardt 1932: 188).

Le descrizioni che ci sono pervenute circa lo Spirito del Tuono dei Lakota ne fanno qualcosa di più di un essere mostruoso e terrifico. Esso era concepito come un'entità assolutamente paradoss-

sale: unico e molteplice al tempo stesso, *Wakinyan* era rappresentato in quattro varietà di colori – nero, azzurro, rosso e giallo – e con quattro o otto articolazioni per ogni ala. Una delle specie è descritta come di forma sferica, senza occhi né orecchie (Dorsey 1894: 441; Walker 1980: 118). La descrizione riferita da Walker è esemplare: *Wakinyan* non ha piedi ma ha enormi talloni, non ha testa ma ha un enorme becco, fornito di denti come quelli di un lupo; ha un occhio solo il cui sguardo è la folgore; nel suo nido c'è un unico uovo da cui scaturiscono continuamente i piccoli, che l'uccello del Tuono divora immediatamente, di modo che essi vengono a far parte della sua molteplice personalità (Walker 1917: 83; 1983: 320). *Wakinyan* è pertanto qualcosa di più di un essere che non rientra nelle categorie ordinarie di classificazione, o un termine mediatore tra categorie contraddittorie o antagoniste. Esso costituisce piuttosto una creazione intellettuale ideata appositamente per scompigliare le categorie concettuali, per sfidare l'ordine dell'universo, suggerendo l'idea di un essere che sta al di fuori del mondo, così come esso appare nelle rappresentazioni ordinarie degli uomini. La descrizione di *Wakinyan* impone uno sforzo concettuale per trascendere le categorie del pensiero, mostrando così i limiti intrinseci di ogni sistema intellettivo.

Walker descrive a più riprese la figura di *Wakinyan* come un essere "informe", simile al fumo o alle nuvole, che nascondono il suo aspetto esteriore (Walker 1983: 213, 293, 357, 320). L'essenza dello Spirito del Tuono è intesa, quindi, come qualcosa che travalica qualsiasi forma conosciuta e si pone al di là delle possibilità di descrizione in termini ordinari. *Wakinyan* ha una "doppia natura" (ibid.: 195), in quanto nel suo essere confluiscono aspetti contraddittori e opposti, caratteristiche inconciliabili in qualsiasi altro essere conosciuto. "Wakinyan è l'esatto opposto di tutto ciò che esiste in natura. Egli si compiace delle opposizioni e dei contrasti" (ibid.: 214).

Come i mostri acquatici, *Wakinyan* rivela alcune caratteristiche che lo identificano come un essere "marginale", estraneo al mondo umano. Lo Spirito del Tuono dimora su una montagna posta ai limiti estremi del mondo (Dorsey 1894: 442; Walker 1983:

298, 317). Qui egli ha posto il suo nido su un albero, costruendolo con ossa umane disseccate (Walker 1983: 81). Tale luogo costituisce una vera e propria “zona limite”, perché non solo si tratta di una località posta ai confini estremi del mondo conosciuto, ma anche perché in questo luogo le opposizioni svaniscono, le distinzioni si sfumano e pertanto gli opposti finiscono per toccarsi e coincidere. L’abitazione dello Spirito del Tuono è così contemporaneamente il luogo più estremo del mondo e il luogo più centrale: è al tempo stesso sulla terra e nel cielo. Qui infatti è consentito un contatto tra mondo terrestre e mondo celeste, anzi, le due dimensioni si confondono l’una nell’altra e le distinzioni perdono qualsiasi significato. Nelle grandi cerimonie rituali dei popoli delle Pianure, come la Danza del Sole, il nido dell’Uccello del Tuono veniva posto al centro della capanna cerimoniale (Howard 1984: 105); in questo modo l’indistinzione e la coincidenza degli opposti che caratterizza il mondo liminare viene posta al centro del mondo umano, in quanto da essa l’uomo può sperare di ricreare da capo un nuovo universo dotato di senso.

Fig. 7.1. Uccello del Tuono raffigurato in un disegno da un Indiano Dakota, ottenuto nei pressi di Fort Snelling (Minnesota) l'anno 1883. La lunga linea che si prolunga dalla testa rappresenta il fulmine (da Mallery 1893).

Si è già sottolineato più sopra come gli esseri acquatici fossero creduti in possesso del potere di scavalcare, almeno temporaneamente, le barriere tra mondo umano e mondo degli spiriti, tra la vita e la morte. Analogamente, ritroviamo nella figura di *Wakinyan* la compresenza di un potere benefico, costruttivo e fecondante e di un potere distruttivo e terrifico. Lo Spirito del Tuono è portatore di pioggia e pertanto è connesso con la forza vitale che garantisce la crescita e la prosperità del mondo vegetale (Walker 1917: 83; 1983: 232). *Wakinyan* era infatti posto in relazione con la crescita di un tipo particolare di erba e con il riso selvatico (Dorsey 1894: 441; 1980: 118); quest'ultimo costituiva una fonte di nutrimento non indifferente per gli Indiani dei Grandi Laghi e della regione nord-orientale delle Pianure (Jenks 1900). D'altra parte, la crescita di piante commestibili nell'acqua era attribuita anche alla buona disposizione degli spiriti delle acque, gli *unktehi* (Walker 1983: 133), i quali originariamente mostrarono ai Lakota come cibarsi di queste specie vegetali. Ancora una volta, dunque, gli attributi rispettivi dello Spirito del Tuono e degli esseri acquatici finiscono per sovrapporsi, accomunati dal potere vivificante e fecondante dell'acqua e della pioggia.

6. Il riso e il terrore

Ma esiste anche un aspetto terrifico, "mostruoso", di *Wakinyan*: colui che avesse avuto una visione dello Spirito del Tuono ne sarebbe rimasto così intimorito da diventare come pazzo e comportarsi in modo assurdo e buffonesco (Walker 1980: 213). Egli diveniva cioè un *heyoka*, una sorta di buffone cerimoniale che parlava dicendo l'opposto di quello che intendeva comunicare e che agiva in modo contrario alla norma o alla logica comune

(Walker 1917: 83; 1980: 155; 1983: 81). Il comportamento dell'*heyoka* rivela dunque, da un lato, la relazione con un potere soprannaturale che incarna gli aspetti più misteriosi e contraddittori che sfuggono al normale ordinamento dell'universo; dall'altro lato, una condizione mentale particolare, prodotta dal contatto con lo Spirito del Tuono, una sorta di follia, di invasamento, di sconvolgimento spirituale che fa dell'*heyoka* un individuo peculiare, distinto e separato dalla condizione ordinaria di essere umano. Una tale condizione di "follia", provocata dall'intervento di una potenza sovrumana, si ritrova frequentemente associata, nel mondo amerindiano, con l'attività guerriera. Essa caratterizza infatti il totale sprezzo del pericolo e la smania irrefrenabile di affrontare i nemici, anche a scapito della propria vita, che contraddistingue il giovane guerriero (cfr. Comba 1991). Non stupirà quindi scoprire che anche *Wakinyan* e l'*heyoka* sono strettamente connessi con la guerra e con la funzione guerriera.

Fig. 7.2. Immagine in cuoio con decorazioni di perline raffigurante l'Uccello del Tuono (*ba'a*) e indossata dagli Arapaho durante la Danza dello Spirito. le linee a zig-zag che partono dal centro dell'animale rappresentano i fulmini (da Mooney 1896).

Alle origini dei tempi, *Wakinyan* aveva fatto dono ai Lakota delle armi da combattimento: la lancia e il tomahawk, che venivano impiegate esclusivamente per la guerra e mai nella caccia, nonché delle pitture che rappresentavano la protezione soprannaturale del guerriero (Dorsey 1894: 443; Walker 1980: 118). La correlazione tra Spirito del Tuono e funzione guerriera non era certamente un tratto esclusivo dei Lakota: essa costituisce, anzi, uno dei molti tratti comuni alle mitologie della maggior parte dei popoli delle Pianure. Tra gli Omaha, in particolare, troviamo una stretta connessione fra il Tuono, inteso come manifestazione di una potenza soprannaturale, e la guerra: tutte le cerimonie volte a propiziare il favore degli esseri spirituali per un'impresa militare erano connesse con l'immagine del Tuono (Fletcher-La Flesche 1911: 202 sgg.). Anche tra i Cheyenne, il Tuono era intimamente connesso con la società dei Contrari (*hohnuhka*), che corrispondeva all'*heyoka* dei Lakota (Grinnell 1923: II, 204). Lo scatenarsi imponente e impressionante della tempesta era sentito come un temporaneo sconvolgimento dell'ordine cosmico, come il dispiegarsi improvviso di una forza incontrollabile e spaventosa. A livello cosmologico ciò era interpretato come corrispondente all'esplosione della violenza e dei conflitti nel mondo umano, di modo che questi ultimi divenivano l'immagine e il riflesso di quelli. La guerra rivelava l'immenso potere distruttivo insito nell'essere umano, ulteriormente amplificato in virtù dell'intervento di poteri sovrumani intesi a fare del guerriero un essere invincibile e straordinario. Questo potere lo trasformava però al contempo in qualcosa di anomalo, di "mostruoso", di difforme dall'ordinaria condotta dell'essere umano. L'*heyoka* rappresentava quindi lo scatenarsi di questa forza distruttiva, necessaria a garantire la sicurezza del gruppo

sociale contro i nemici esterni, ma, nello stesso tempo, pericolosa e travolgente, perché difficilmente controllabile.

Un testo molto interessante, scritto in lakota da Thomas Tyon per conto di Walker, ci informa proprio su questo aspetto sinistro e ambiguo della figura dell'*heyoka*: quando egli riceveva un ordine da parte di *Wakinyan* non poteva rifiutarsi di obbedire, altrimenti sarebbe stato immediatamente ucciso dal potere dello Spirito del Tuono. L'*heyoka* riceveva allora l'ordine di compiere "certe cose" (*wakinconzapi*), più precisamente, a volte gli veniva chiesto di compiere un omicidio (*tiwicakte xipi*) (Walker 1980: 155-56). *Wakinyan* compare in questo contesto come la personificazione di una forza inquietante e irresistibile, di un imperativo a cui non si può rifiutare, che impone un esercizio ingiustificato e immotivato di violenza. In alcuni casi *Wakinyan* richiedeva al suo protetto l'uccisione di un bambino (*cinca wanji kiktewicaxipi xkelo*) (ibid.: 156): un atto di violenza allo stato puro, espressione di una condizione completamente separata da quella dell'uomo comune e dominata da una pura forza distruttiva, cieca e incontrollabile. L'*heyoka* è come un guerriero posseduto da una furia insaziabile di uccidere e di distruggere.

La condizione negativa dell'*heyoka* poteva essere esorcizzata attraverso un'apposita cerimonia, durante la quale un cane veniva strangolato, tagliato a pezzi e messo a cuocere in una grande pentola. Quando l'acqua era giunta a ebollizione, gli *heyoka* si ponevano intorno al focolare e, dopo essersi preventivamente strofinate le mani e le braccia con un'erba dalle qualità particolari, le immergevano nell'acqua bollente estraendone pezzi di carne di cane (Walker 1980: 156; Neihardt 1932: 188 sgg.). L'uccisione del cane e la dimostrazione di dominio sul fuoco sono elementi caratteristici nelle cerimonie connesse con le società guerriere, come abbiamo mostrato in un capitolo precedente (Comba 1991). In base alle nostre ricerche, riteniamo che tali rituali possano essere interpretati come trasformazione simbolica del guerriero, il quale, da essere feroce e selvaggio, viene ricondotto alla condizione di membro consapevole della società umana, "adomesticato" alle regole e alle norme imposte dal vivere sociale. Il ruolo del cane in questo pro-

cesso simbolico è di importanza cruciale: in quanto animale domestico per eccellenza, il cane condivide infatti con l'uomo lo spazio abitativo del villaggio e collabora alle attività principali della comunità. Tuttavia, il cane è, almeno potenzialmente, ancora parte del mondo animale e può cadere preda in ogni momento della ferocia e dell'impulso incontenibile che caratterizza l'animale selvaggio. Il sacrificio del cane sanziona, in un certo senso, l'identità metaforica tra il cane e l'uomo, suggerendo altresì la soppressione dell'elemento animale a scapito della piena partecipazione alla condizione umana. L'*heyoka* rivela in tal modo il suo potere e, al tempo stesso, dimostra la propria capacità di controllo sulle forze interiori, così come sa controllare e dominare il calore del fuoco e dell'acqua bollente. Le qualità straordinarie ottenute grazie all'intervento dello Spirito del Tuono sono allora ricondotte a beneficio della collettività e poste sotto il controllo dell'ordine sociale. L'*heyoka* acquista una propria funzione sociale, in quanto rappresentante di ciò che di straordinario, insolito, anomalo compare nella vita dell'uomo, ma, al tempo stesso, rivalutando anche la necessità di salvaguardare le regole che garantiscono una certa continuità dell'ordinamento sociale.

Il sacrificio del cane costituisce un altro punto di connessione tra la cerimonia in onore di *Wakinyan* e gli esseri acquatici. Infatti, per salvare una persona rapita dagli *unktehi* era necessario, secondo i Lakota, offrire loro in cambio un cane, un'offerta che essi gradivano in modo particolare (Walker 1980: 108). Un mito narra di un Indiano Yankton che ottenne la restituzione della figlia, rapita dai mostri acquatici e trascinata nelle acque di un lago, con l'offerta di quattro cani bianchi (Dorsey 1894: 439). Il cane costituisce quindi non solo un sostituto dell'essere umano, ma si rivela addirittura come più gradito, più "vicino" alla condizione di preda favorita da parte degli abitatori delle acque. Ciò va probabilmente attribuito al carattere in qualche modo "anomalo" del cane, che combina in sé tratti comportamentali animali e umani, naturali e culturali. Ma quello che determina il significato di questo animale domestico, dal punto di vista simbolico, non è tanto una generica ambiguità nella classificazione, quanto piuttosto il fatto che esso, in virtù di una serie di cor-

Fig. 7.3. Questa litografia di M.C. Escher, intitolata “Tre mondi” e datata 1955, illustra una concezione cosmografica molto simile a quella che compare tra gli Indiani delle Pianure. Qui una superficie piana riflettente, lo specchio d’acqua, rivela l’esistenza di altri due piani della realtà: un mondo superiore che si coglie attraverso i riflessi sull’acqua, e un mondo subacqueo, che compare in trasparenza. Per il pensiero amerindiano il nostro mondo, ordinario e quotidiano, rivela a tratti e come attraverso riflessi e trasparenze, l’esistenza di altre dimensioni dell’e-

relazioni concettuali con alcune categorie del pensiero che la sua particolare natura favorisce, permette di porre in una nuova luce le concezioni acquisite e stimola una serie di significative suggestioni metaforiche. Pur non essendo affatto un “mostro”, al cane veniva attribuita dai popoli delle Pianure un’importante funzione simbolica (cfr. Powers-Powers 1984), soprattutto per quanto concerneva il cerimonialismo legato alle attività guerriere. D’altra parte, il cane veniva posto in relazione con esseri dalle proprietà realmente “mostruose”, come gli Spiriti del Tuono e gli essere acquatici, in conseguenza delle sue caratteristiche anomale, attraverso le quali l’animale si poneva come termine di collegamento tra alcuni principi concettuali socialmente rilevanti. Esso cioè non era tanto simbolico in quanto “mostruoso”, quanto piuttosto diveniva “mostruoso” in quanto simbolico.

7. *Il trickster e l’ordine del mondo*

Secondo le tradizioni lakota, il cane poteva fungere da cavalcatura temporanea a un enigmatico personaggio mitologico, *Iktomi*, il *trickster*, il buffone della mitologia di numerose popolazioni amerindiane (Walker 1980: 129). Quest’ultimo anello della catena ci riporta ancora una volta allo Spirito del Tuono: infatti, *Iktomi* non è altro che la controparte mitologica della figura cerimoniale dell’*heyoka*: “*Iktomi* è un *heyoka* perché parla con l’uccello del Tuono” (Walker 1980: 129). Nella struttura genealogica delle figure divine ricavabile dalla mitologia lakota, *Iktomi* discende da *Wakinyan* (Walker 1983: 46, 55), oppure entrambi vengono designati come discendenti di *Inyan*, la Roccia primordiale (Nowotny 1979: 75). Il *trickster*, protagonista di numerosi episodi mitici, si presenta come una vera e propria incarnazione del disordine e della contraddizione: è un ingannatore, si diverte a combinare i guai più incredibili e a coinvolgere altri personaggi in imprese dettate al fallimento. Il personaggio di *Iktomi* rappresenta una “sfida assoluta” all’ordine del mondo, come lo definisce Elaine A. Jahner, comprendendo in sé ogni opposizione. “Opponendosi a ogni ordi-

CAP. 8: SOTTO LA PELLE DELL'ORSO CIAMANISMO E MONDO ANIMALE

1. Il costume dell'uomo di medicina

Durante il suo viaggio nelle regioni dell'alto Missouri, negli anni 1832-33, il pittore George Catlin ebbe occasione di osservare e di descrivere con considerevole dovizia di particolari i costumi e la vita cerimoniale dei popoli nativi dell'area, lasciandoci uno dei più antichi resoconti di un rituale sciamanico dei popoli delle Pianure settentrionali. Gli sciamani sono indicati da Catlin con il termine di "medici" o di *medicine-men* (uomini di medicina o di "mistero"). Questi personaggi, infatti, vengono spesso consultati per curare un malato, cosa che effettuano impiegando una vasta quantità di erbe, piante e radici; quando però queste non hanno avuto effetto, dice Catlin, essi ricorrono alla "medicina" o "mistero" (Catlin 1844: I, 39). Tali termini vengono impiegati per descrivere una quantità di cose, non necessariamente connesse con la pratica della cura o dell'erboristeria, fino a venire "applicati a tutto ciò che è misterioso o inesplicabile" (ibid.: I, 35). In realtà, Catlin non ci offre che una definizione piuttosto confusa e imprecisa dell'impiego di questi concetti, aggiungendo poi che "Gli Indiani non usano, tuttavia, la parola medicina; ma in ciascuna tribù essi hanno una parola di loro propria costruzione, che è sinonimo di mistero o uomo del mistero" (ibid.: I, 36). Comprendiamo così che il termine *medicine* è il prodotto dell'incontro fra costumi rituali nativi, in cui la presenza dello sciamano è predominante, e termini introdotti dai viaggiatori e mercanti europei, in particolare francesi, i quali hanno iniziato a chiamare i guaritori indigeni con il nome di *medecins* ("medici") e hanno

applicato successivamente la categoria di “medicina” a tutto ciò che aveva a che fare con la pratica e i rituali sciamanici.

Parte centrale nella pratica dei “misteri” sciamanici viene svolta, secondo Catlin, dal costume che l'uomo di medicina indossa, “costruito durante una vita di pratiche, secondo la fantasia più selvaggia immaginabile” (ibid.: I, 39), con il quale egli danza intorno al malato, agita i sonagli di fronte a lui e intona i propri canti magici nella speranza di effettuarne la guarigione.

L'episodio che Catlin descrive ebbe luogo presso un villaggio di Blackfeet, accampatisi intorno al Forte della Compagnia delle Pellicce situato alla confluenza del fiume Yellowstone con il Missouri. Un gruppo di Cree, giunto al Forte per commerciare, stava avviandosi per lasciare il luogo, quando uno dei guerrieri, forse per vendicare un antico affronto, fece improvvisamente fuoco su un capo dei Blackfeet, ferendolo mortalmente. Mentre i guerrieri si lanciavano all'inseguimento dei nemici, l'uomo giaceva al suolo con il corpo trapassato da due proiettili. Il pittore afferma che la vittima era evidentemente in condizioni disperate e nessuno avrebbe potuto nutrire la minima speranza di una guarigione. Nonostante questo, l'uomo di medicina *doveva* essere chiamato, anche quando tutte le possibilità di recupero fossero spente (ibid.: 39). Sembra di capire, dalle parole di Catlin, che in tutti gli astanti fosse presente la consapevolezza che l'uomo stesso morendo e che la presenza dello sciamano venisse ritenuta indispensabile per qualche altra ragione che non il disperato tentativo di salvare un ferito dalla morte imminente. L'entrata in scena dello sciamano viene descritta da Catlin come un avvenimento spettacolare: nel silenzio improvvisamente sceso tra gli spettatori, il guaritore avanza lentamente verso il paziente, avvolto nel suo impressionante costume. Il corpo e la testa sono completamente ricoperti dalla pelle di un orso giallo, la cui testa copre il volto dello sciamano come una maschera, mentre gli artigli dell'animale dondolano sui polsi e le caviglie; in una mano lo sciamano agita un sonaglio di forma circolare, mentre con l'altra brandisce una lancia (la sua “bacchetta magica”, dice Catlin). La postura dell'uomo di medicina è rannicchiata e al suono del sonaglio egli aggiunge suoni che imi-

tano i grugniti, i brontolii e il ringhio dell'orso (ibid.: I, 40). Mentre il moribondo si contorceva nell'agonia della morte, lo sciamano col costume da orso danzava intorno a lui, gli saltava intorno e lo faceva rotolare come farebbe un orso con la sua preda. La scena si prolunga per una mezz'ora, finché l'uomo muore. A quel punto, lo sciamano se ne torna danzando nei suoi appartamenti, dove, ci informa Catlin, sistema immediatamente il suo costume in un involto ben legato, affinché sia nascosto alla vista di chiunque.

L'opera di Catlin rimane una fonte preziosa di informazioni e descrizioni di un mondo culturale che si è trasformato rapidamente e radicalmente sotto l'incalzante pressione degli avvenimenti storici. È pur vero che "Catlin divaga, ripete, generalizza, semplifica, esagera e abbellisce. Riferisce indiscriminatamente quello che ha visto prima e quello che ha appreso successivamente" (Crapanzano 1986: 56). Tutto ciò non impedisce tuttavia di considerarlo una fonte di ottima qualità, semplicemente una fonte da considerare con l'adeguata cautela critica con cui si deve impiegare qualsiasi documento storico, cercando di discriminare gli elementi di informazione e di osservazione da quelli che trasmettono le idiosincrasie, la personalità, le premesse culturali dell'osservatore. Crapanzano, l'autore che abbiamo appena citato, ha cercato, in un saggio divenuto inspiegabilmente un classico dell'antropologia post-moderna, di mostrare quelle che, a suo modo di vedere, costituiscono le principali manchevolezze negli scritti di Catlin. Così veniamo a scoprire che Catlin "non è mai stato un pensatore sistematico" e che egli "condivide qui la tipica convinzione del diciannovesimo secolo per cui la spiegazione si trova incastonata nelle origini" (ibid.: 58,59). In realtà, che un pittore e viaggiatore non scrivesse come un filosofo teoretico e che un uomo dell'Ottocento condividesse gli schemi di pensiero correnti nella sua epoca non sembrano rivelazioni insospettate. D'altra parte, l'uso arbitrario di frasi decontestualizzate, da parte di un autore che poco dimostra di conoscere circa le culture e il periodo descritto da Catlin, e la citazione di una parte delle critiche mosse all'artista senza tener conto della ricostruzione storica del dibattito che è stata approntata da Ewers (1967), che Crapanzano utilizza

senza citare, dimostra che evidentemente Catlin non è stato l'unico né l'ultimo a divagare, generalizzare, semplificare, esagerare e abbellire la propria argomentazione per creare un'immagine di autorevolezza e di attendibilità.

Il ritratto che Catlin ci offre del rituale sciamanico tra i Blackfeet, quindi, sia pur frammisto a una serie di interpretazioni e di pregiudizi dell'autore, ci trasmette numerose interessanti osservazioni. In primo luogo, l'attenzione che Catlin pone sul costume sciamanico sembra particolarmente appropriata. Il costume da orso, che Catlin afferma di essere riuscito a ottenere "in tutte le sue parti" per la sua collezione di oggetti indigeni (Catlin 1844: I, 40), rivela una correlazione simbolica tra orso e sciamano che trova corrispondenze in gran parte delle culture native dell'America del Nord, la regione artica e la Siberia (Chichlo 1981; Comba 1996: 33).

2. *L'orso e lo sciamano*

Nella tradizione dei Lakota, l'orso è considerato un animale che dispone di una vasta conoscenza delle proprietà medicamentose delle erbe, in quanto lo si può osservare spesso intento a scavare nel terreno con i suoi poderosi artigli alla ricerca di radici e tuberi. Quando un Lakota ottiene in sogno la visione dell'orso, questi gli comunicherà la sua abilità nell'impiego delle erbe e delle piante per la cura delle malattie (Densmore 1918: 195). Vi sono diversi tipi di curatori (*pejuta wicasa*) nella società lakota: tra questi hanno tuttavia un posto privilegiato coloro che appartengono alla Società dell'Orso, una sorta di confraternita sciamanica (Walker 1980: 91). Per appartenere alla società è necessario che il curatore abbia avuto un sogno in cui compariva l'orso; secondo la tradizione originariamente la società venne fondata da un individuo che aveva ottenuto un messaggio visionario da questo animale. Inoltre, coloro che vengono curati con successo vengono aggregati alla società sciamanica. "La società dei Sognatori di Orsi è l'unica che la gente considera davvero sorprendente (*wowinihanyan*)", come sosteneva il Lakota Thomas Tyon (Walker 1980: 157).

Quando un uomo è gravemente ferito viene collocato all'interno di un apposito tipi, il cui pavimento è stato cosparso di foglie di salvia selvatica. Nella tenda possono entrare soltanto i membri della Società dell'Orso, recanti un tamburo circolare, i quali intonano i canti terapeutici della loro associazione. Le donne che si trovano nel ciclo mestruale devono tenersi lontane dal luogo in cui si svolge il rito. Improvvisamente, il capo della Società appare sulla soglia della tenda, ruggendo furiosamente, con il corpo dipinto di rosso, le mani colorate di bianco, brandendo un coltello, e si aggira per l'accampamento con andamento minaccioso. Nel caso un cane si trovi in vista, lo sciamano-orso si scaglia sull'animale con il coltello, lo fa a pezzi e ne divora sul posto le carni crude (ibid.: 157-58). Thomas Tyon dice esplicitamente che i Sognatori dell'Orso imitano gli orsi (*mato kaga*): una pelle di orso ne ricopre interamente il capo e sulla parte destra del dorso viene fissata una penna della coda di un'aquila. Durante la seduta terapeutica lo sciamano digrigna i denti e ringhia come un orso, scava il terreno come fa l'orso con gli artigli e, così facendo, una rapa selvatica compare nelle sue mani. Anche se qualcuno gli sparasse con un fucile, egli non ne avrebbe alcun danno (ibid.: 159). Queste tradizioni rimandano alla concezione, ampiamente diffusa tra i popoli delle Pianure, relativa al coraggio, alla ferocia e alla invincibilità dell'orso. Tra gli Assiniboin esisteva una società dell'Orso, i cui membri si arrotolavano i capelli sulla testa in modo da formare due nodi che assomigliavano alle orecchie dell'animale e portavano in battaglia scudi di cuoio decorati con immagini di orso, mentre altre rappresentazioni di questo animale si trovavano dipinte sulla copertura delle tende. Le funzioni principali di questa associazione consistevano nel condurre la cerimonia in onore dell'orso, la caccia cerimoniale all'orso, nel partecipare con particolare aggressività alle spedizioni di guerra e, infine, nel curare i malati. I membri della società si recavano in guerra indossando il proprio speciale costume, dipingendosi il volto con due cerchi neri intorno agli occhi e portando con sé un'arma speciale, il "coltello dell'orso". Erano noti per il loro coraggio e per la ferocia con cui si lanciavano sui nemici, emettendo un grido simile al ruggito di un orso infuriato

(Ewers 1955: 132-35; Comba 1996: 29).

Tuttavia, le qualità attribuite dai popoli delle Pianure all'orso andavano ben al di là del solo aspetto di ferocia e aggressività. La visione del sognatore dell'Orso riportata da George Sword, un Lakota, è singolare, in quanto i personaggi che vi compaiono non hanno affatto l'aspetto di orsi. Egli narra di una tenda collocata a occidente, che si innalza fino alle nuvole, sulla cui copertura vi sono "immagini" di orsi seduti in posizione eretta: sulla parte posteriore vi è la raffigurazione del sole mentre sull'ingresso si trova quella della luna. Sul lato destro della tenda vi sono alcuni uomini dipinti di rosso. Sono costoro che istruiscono il sognatore sull'uso delle medicine: gli mostrano un uomo con una ferita da cui escono fiotti di sangue e, ponendogli nelle mani delle medicine, lo istruiscono sul modo di curare e guarire. "Essi sono chiamati orsi – quelli, sono loro" (De Mallie 1987: 41). Per iniziare la sua carriera di guaritore, il sognatore deve però rendere pubblica la sua visione, inscenando ritualmente gli av-

Fig. 8.1. Portatore di casacca d'orso della società guerriera del Piccione, tra i Blackfeet, raffigurato dall'artista indigeno Big Brave. Il personaggio portava anche una cintura di pelle d'orso che nel disegno non è rappresentata (da Wissler 1913).

venimenti che si sono svolti nel sogno. Egli allora costruisce una tenda simile a quella vista nella visione, dipinge il proprio corpo di rosso, il volto di giallo e traccia delle linee nere dalle sopracciglia lungo la faccia. Cosparge poi una pelle d'orso di pittura gialla e la indossa sulle spalle, decorata con una penna di aquila, e impugna un coltello (ibid.: 40). L'abbigliamento è singolarmente simile a quello descritto da Catlin tra i Blackfeet: anche il colore della pelle d'orso, che tanto aveva meravigliato il pittore, coincide e si rivela uno specifico trattamento simbolico, ottenuto con l'uso di coloranti.

In questa visione gli orsi compaiono come esseri umani, del tutto simili nell'aspetto esteriore ai danzatori che li impersonano durante le cerimonie. Tuttavia, il sognatore non ha alcun dubbio nel riconoscere la loro natura. Qui le distinzioni sembrano affievolirsi, mentre, da una parte, gli uomini possono assumere le qualità specifiche dell'animale attraverso un semplice mutamento nell'abbigliamento, indossando una pelle oppure ornamenti fatti con parti del corpo dell'animale, dall'altra, gli orsi si presentano nel sogno come esseri umani in abito cerimoniale. Attraverso l'esperienza onirica, come attraverso il rito, uomini e animali si rivelano partecipi di una stessa natura, animati da una stessa fonte di energia vitale, uniti in una realtà che non è sempre percepibile attraverso la molteplicità delle forme del mondo sensibile (Comba 1996: 32).

Le raffigurazioni del sole e della luna richiamano il significato cosmologico di alcuni elementi della visione di Sword: la tenda che si erge fino al cielo costituisce chiaramente un elemento di congiunzione tra i mondi, una sorta di asse cosmico che consente la comunicazione tra il mondo terrestre e quello celeste. Il ruolo dell'orso in quanto mediatore tra le regioni del cosmo è spesso connesso con l'immagine di un asse cosmico o di un albero del mondo, in un'area molto vasta, che comprende la regione siberiana e la parte settentrionale dell'America (Chichlo 1981: 35;

Spagna 1998: 195-96). Ancora una volta, la stretta connessione dell'orso con l'asse cosmico e la comunicazione tra i piani dell'universo sottolinea il significato sciamanico di questo animale. Gli stessi elementi simbolici: l'orso, gli astri e l'albero del mondo, compaiono in un antico rituale dei Delaware, che sembra derivare le sue origini dalle cerimonie di caccia delle culture preistoriche circumboreali (Rockwell 1991: 163 sgg.; Schlesier 1987: 171 sgg.). La cerimonia, praticata l'ultima volta nel 1850, aveva lo scopo di promuovere il rinnovamento dell'universo, mettendo in scena e riattualizzando il mito delle origini e comprendeva il ritorno sulla terra dell'orso celeste, rappresentato dalla costellazione che anche in Europa è nota come Orsa Maggiore. Tanto in Siberia quanto in Nord America, l'Orsa Maggiore è connessa con l'immagine mitica di una caccia celeste in cui compare sempre come protagonista l'orso (Chichlo 1981: 39 sgg.).

3. La donna-orsa e l'Orsa Maggiore

Nella regione delle Pianure si trova soltanto una pallida eco del ruolo cosmologico dell'orso nel racconto della ragazza trasformata in orsa, di cui si conoscono numerose versioni tra i Crow, i Blackfeet, gli Assiniboin. Nella sua versione più diffusa, una giovane donna rifiutava qualunque proposta di matrimonio e ogni giorno si allontanava con un pretesto dal villaggio per recarsi nella foresta, dove si incontrava con il suo amante segreto, un orso. Quando gli abitanti del villaggio scoprono la storia, su suggerimento della sorellina della ragazza, uccidono con un'imboscata l'animale. Qualche tempo dopo, mentre gioca con la sorella minore, la giovane donna comincia a imitare scherzosamente il comportamento di un orso, trasformandosi però realmente in un animale feroce, che attacca e uccide numerose persone del suo accampamento. I sei fratelli e la sorella tentano di sfuggire ma vengono inseguiti dall'orsa inferocita. Si rifugiano in cima a un albero, da cui riescono alla fine a uccidere l'animale inseguitore. A questo punto, decidono di trasferirsi in cielo, dove si trasformano nelle sette stel-

le dell'Orsa Maggiore (Comba 1996: 35 con le fonti ivi citate).

La presenza dell'albero e lo stesso riferimento alla costellazione boreale richiamano le connessioni sciamaniche di questo racconto. Il movimento astronomico dell'Orsa Maggiore, che ruota intorno alla Stella Polare, suggerisce l'immagine di un punto fisso del cielo stellato, di un centro, un asse, intorno a cui ruota tutto l'universo. L'albero, lungo il quale si arrampicano i personaggi del mito, e che consente loro di arrivare fino in cielo, non è altro che una variante dell'asse cosmico, rappresentato in numerose cerimonie amerindiane e siberiane da un palo centrale, che assicura il collegamento tra i diversi piani cosmici (Eliade 1979: 33 sgg.).

Anche l'elemento del potere di trasformazione dell'orso richiama la caratteristica sciamanica di potersi trasformare nell'animale, indossandone la pelle o determinati attributi. Tuttavia, il mito della donna-orso rivela l'aspetto negativo e minaccioso della trasformazione: la storia infatti si conclude con l'abbandono definitivo della sfera umana da parte di tutti i principali protagonisti: la donna-orso si trasforma in modo irreversibile in animale selvaggio, mentre i fratelli e la sorella lasciano il mondo degli uomini per collocarsi tra le costellazioni del cielo. Così, mentre la capacità di metamorfosi dello sciamano costituisce un elemento positivo, in cui la forza e la ferocia dell'animale vengono utilizzate a beneficio della comunità, per curare i malati o per assicurare il successo al guerriero, nel caso della donna-orso la metamorfosi segna il momento in cui la protagonista perde definitivamente il contatto con il mondo degli uomini, mondo al quale aveva in qualche modo fin dall'inizio rinunciato, rifiutando le richieste di matrimonio e scegliendosi un amante tra gli animali della foresta.

D'altra parte, la relazione tra orso e donna si configura, nelle culture delle Pianure, come un rapporto piuttosto complesso e ambivalente. Da un lato, infatti, l'orso viene visto come partecipe di alcune qualità tipicamente femminili: conosce le erbe e scava il terreno alla ricerca di tuberi e radici, la cui raccolta è compito delle donne; inoltre, le orse si distinguono, secondo i nativi, per l'attenzione con cui accudiscono i loro piccoli (Rockwell 1991: 4). Dall'altro lato, l'orso sembra opporsi al mondo femminile: i Lakota

sostenevano, ad esempio, che “le donne non sognavano mai l’orso” (Wissler 1912: 88) ed erano in genere escluse dalle cerimonie in cui uno sciamano della Società dell’Orso dimostrava i suoi poteri. Una donna non doveva neppure conciare la pelle di un orso durante il periodo mestruale: avrebbe corso il rischio di trasformarsi in orsa, con il corpo ricoperto di peli (Walker 1980: 159). Ancora una volta, mentre per lo sciamano la pelle dell’orso costituisce uno strumento di potere e di trasformazione positiva, allo scopo di effettuare guarigioni o di realizzare capacità sorprendenti, per la donna mestruata la pelle d’orso acquista il significato di strumento pericoloso di perdita della condizione umana, di caduta in uno stato di selvatichezza e di animalità.

4. L’orso, il bisonte e il lupo

Sembra opportuno richiamare, a questo proposito, altre due forme di relazione metaforica con il mondo animale che abbiamo incontrato nei capitoli precedenti: il mito della sposa-bisonte e la trasformazione del guerriero in lupo. Queste due modalità di connessione simbolica tra mondo umano e mondo animale nel pensiero amerindiano si pongono in modo complementare rispetto a quella rappresentata dai racconti della donna-orsa. Nel racconto della donna-bisonte la trasformazione avviene in senso inverso, è l’animale che si trasforma, assume le sembianze di una donna e dà alla luce un figlio: questa metamorfosi si traduce in un’acquisizione da parte della donna di quelle qualità che ne contraddistinguono il ruolo e che sono rappresentate dal bisonte, e cioè la fecondità, la maternità, la cura dei figli. La maggior parte delle versioni si conclude con una ridefinizione dei rapporti tra animali ed esseri umani, che pone l’uomo nella condizione di cacciatore e procacciatore di cibo a spese dei bisonti, che divengono la fonte principale di sussistenza per gli esseri umani, si concedono ai cacciatori per garantirne la sopravvivenza. Nel caso di Lakota, poi, la Donna Bisonte è la figura mitologica che porta agli uomini il dono della Pipa Sacra e dei grandi rituali religiosi, grazie ai quali essi potranno mantenere la

comunicazione con il mondo delle potenze superiori e attraverso la celebrazione dei quali il gruppo esprime la propria individualità e il senso di appartenenza e di comune solidarietà (Brown 1953). Nel racconto della donna-orso, invece, proprio il rifiuto delle qualità proprie della donna, il diniego nei confronti del matrimonio, porta la protagonista a perdere in modo definitivo le sue qualità umane per finire inghiottita dalla selvaggia naturalità del mondo animale.

D'altra parte, un rischio del genere si presenta anche all'uomo allorché, dominato dalla furia guerriera trasmessa dal potere del lupo (o del cane "pazzo"), egli minaccia di divenire un pericolo per la comunità, disponendo di una furia distruttiva incontrollabile. Anche l'orso fornisce al guerriero una potenza straordinaria, che ne fa un combattente formidabile e temibile, tuttavia, la potenza dell'orso si manifesta non solo nella distruzione dei nemici ma anche, anzi, soprattutto, nella cura delle ferite, nel ristabilimento di coloro che sono stati colpiti durante lo scontro. Il potere dell'orso si discosta dunque da quello puramente distruttivo del lupo e si differenzia in modo altrettanto netto dal potere generativo e materno del bisonte.

Se l'immagine del lupo è un simbolo essenzialmente guerriero ed è quindi prerogativa soprattutto della sfera maschile, il bisonte si pone decisamente nella sfera dei simboli femminili ed è strettamente connesso con la vita e le qualità generative attribuite alla donna. L'orso sembra invece sfuggire a questa ripartizione del mondo in sfere sessuali contrapposte e complementari e manifesta una caratteristica ambivalenza, ponendosi come mediatore, anche in questo caso, fra il mondo maschile e quello femminile, un ruolo intermedio che sembra essere la caratteristica specifica dello sciamano (Chichlo 1981: 80). La connessione dell'orso con la costellazione dell'Orsa Maggiore richiama l'importanza dell'animale come regolatore del tempo e quindi come intermediario che favorisce e determina le alternanze nei cicli della natura: notte e giorno, luna e sole, il trascorrere delle stagioni (ibid.: 41). Inoltre, l'orso, al primo apparire delle nevi invernali, scompare nelle profondità della terra, in quell'elemento primario, generatore, da cui, secondo numerose tradizioni amerindiane, ebbero origini sia

Fig. 8.2. Guerriero assiniboin della società dell'Orso, con il costume che ne sottolinea

gli uomini sia le diverse specie animali, per ricomparire, infine, a primavera, quando tutta la natura sembra risvegliarsi e rinascere (Comba 1996: 37-38).

Il letargo invernale dell'orso sembra costituire una sorta di modello simbolico sia per l'avventura iniziatica dello sciamano sia per l'allontanamento della donna dal villaggio durante il periodo mestruale (Rockwell 1991: 9 sgg.). Soprattutto, il ruolo di mediatore dell'orso si manifesta nella sua capacità di superare i limiti, di travalicare le barriere che si frappongono tra una sfera della realtà e l'altra. L'orso partecipa al tempo stesso della natura animale e di quella umana, della natura ordinaria e di quella spirituale. Infatti, nel linguaggio degli sciamani lakota, affermava Lone Bear, l'orso viene chiamato *Hunonpa*, che significa "essere a due gambe, bipede", un termine che in genere viene impiegato per riferirsi all'essere umano, in quanto distinto dagli altri animali terrestri che hanno quattro zampe (Walker 1980: 94).

"Hunonp è nel linguaggio degli sciamani. È lo Spirito dell'Orso che fa parte dei *Tobtob* [gli spiriti benevoli]. Egli insegna agli sciamani tutti i loro segreti. Nessuno può parlare con *Hunonp* se non conosce il linguaggio degli sciamani. L'Orso conosce ogni cosa riguardante i *Tobtob*. Conosce ogni cosa riguardante le medicine. Egli fu preso da pietà per i Sioux quando gli spiriti erano adirati con loro" (ibid.: 128).

L'orso è quindi particolarmente vicino agli esseri umani, è l'animale che più di ogni altro rivela qualità e caratteristiche simili a quelle dell'uomo. Esso rispecchia al tempo stesso aspetti del mondo maschile e di quello femminile (Comba 1996: 39). L'elemento dinamico, che consente di collegare fra loro principi contrapposti, consiste nella possibilità di *metamorfosi*, che contraddistingue, nel pensiero amerindiano, la figura dello sciamano. Egli è appunto colui al quale viene demandato il controllo sui processi di trasformazione, la conoscenza dei meccanismi e delle modalità di passaggio da un piano all'altro dell'universo.

Se il rapporto metaforico uomo-animale viene impiegato, nel caso delle immagini del lupo e del bisonte, per sottolineare i vari aspetti, a volte anche contraddittori e complessi, delle principali

qualità attribuite ai due sessi: in special modo l'attività guerriera dei maschi e la capacità riproduttiva delle donne, la figura dell'orso ne sottolinea in un certo senso la precarietà, la reversibilità, la provvisorietà dei confini e delle discriminazioni. Lo sciamano, attraverso l'immagine dell'orso, come di altri simboli animali che sottolineano il passaggio, lo scavalco, la trasformazione, mostra quanto il mondo costruito dagli uomini sia in fondo un mondo di apparenze, di convenzioni, di confini arbitrariamente tracciati nella molteplicità del reale. Lo sciamano deve saper scorgere la provvisorietà delle barriere, la travalicabilità dei confini, per poter accedere al mondo che si trova al di là dell'esperienza sensibile ordinaria, per poter comunicare con l'invisibile, per poter uscire dal mondo della vita quotidiana e per immergersi nel regno delle potenze spirituali.

D'altra parte, il mito della donna-orsa rivela anche il pericolo che si nasconde nell'abbandonarsi ai bruschi cambiamenti, nell'attraversare in modo inadeguato i confini e le frontiere che separano una sfera del mondo dall'altra. Gli uomini possono e devono, in determinati casi, saper affrontare i mutamenti, le trasformazioni in se stessi e nel mondo che hanno costruito; ma percepiscono al tempo stesso la minaccia che si può manifestare nelle trasformazioni impreviste, che possono provocare la perdita di ciò che è specificamente umano, di quelle caratteristiche distintive dell'uomo in quanto tale. Di fronte allo smarrimento e all'incertezza nei confronti del mutamento, la figura dello sciamano si pone come il punto di riferimento essenziale. In quanto capace di esercitare un controllo sulle forze che si manifestano in un'incessante metamorfosi, egli è in grado di fungere da guida e da protezione, di manifestare di fronte alla comunità la natura fluida e indefinita del reale, ma anche di offrire il proprio intervento per aiutare i propri compagni nell'arduo compito di affrontare le malattie e la morte, le angosce e i dubbi, i pericoli e le insicurezze dell'esistenza.

5. Triadi e dualismi.

Il simbolismo animale che abbiamo indagato tra gli Indiani delle

Pianure rivela la ricorrenza costante di alcune correlazioni che sembrano costituire un sistema relativamente stabile e coerente: ne emerge una sorta di tripartizione funzionale, in cui il lupo riconduce alle attività guerriere, il bisonte alle qualità propriamente femminili e l'orso alla caratteristica ambiguità e transitorietà del ruolo dello sciamano. Questa triade funzionale, che richiama inevitabilmente il sistema simbolico che Dumézil ha messo in luce nel mondo indoeuropeo, costituisce lo strumento metaforico attraverso il quale le culture delle Pianure esprimevano una serie di qualità e di caratteristiche della società umana, ponendole in relazione con aspetti rilevanti del mondo animale, che richiama sistemi simbolici analoghi diffusi in tutto il continente. D'altra parte, lo schema tripartito si risolve in un'opposizione simbolica dualistica, che si manifesta a diversi livelli e su differenti registri.

Innanzitutto, il sistema metaforico incentrato sulle immagini animali riflette gli aspetti salienti della società umana, con la marcata contrapposizione tra i due sessi, che, nella cultura tradizionale, trovava espressione nella ripartizione delle attività quotidiane: gli uomini si occupavano della caccia, della macellazione della carne e della produzione delle armi, mentre le donne si incaricavano della raccolta, della cottura del cibo e dell'approvvigionamento di legna da ardere, della costruzione delle tende e della concia delle pelli (Lowie 1954 [1982: 80]). Ma l'opposizione tra i sessi assumeva anche un aspetto più simbolico, che si manifestava in un comportamento fortemente formalizzato in presenza dell'altro sesso e impediva anche alle coppie sposate di esprimere affetto e familiarità in presenza di altre persone. "La dicotomia sessuale della società sioux era probabilmente parte del sistema di controllo sociale che promuoveva l'ideale della virtù femminile" (Hassrick 1964: 328). L'opposizione sessuale andava tuttavia ben oltre l'aspetto pragmatico legato al comportamento in pubblico, implicava anche una rigida contrapposizione rituale: una donna durante il periodo mestruale non doveva entrare in contatto con gli oggetti che riguardavano la sfera eminentemente maschile di attività, le armi da caccia e gli ornamenti indossati in battaglia, mentre gli involti sacri che riguardavano il rapporto dell'uomo con le entità

spirituali comparse durante la visione non dovevano in nessun caso essere toccati da una donna, per evitare che venissero contaminati (ibid.: 136). Il simbolismo animale rende esplicita la connessione dell'uomo con attività distruttive quali la caccia e la guerra, che implicano uccisione e spargimento di sangue, mentre la donna è legata al concetto di fecondità e di generazione, di produzione della vita e di garante della continuità del genere umano. In questo contesto, il ruolo dello sciamano si colloca in una condizione imprecisa e oscillante di mediazione: nelle Pianure non si trova l'affermazione esplicita di un "terzo sesso" proprio degli sciamani, come tra gli Eschimesi (Saladin d'Anglure 1988), o una condizione di "androginia" rituale quale si ritrova frequentemente in Siberia o nell'America meridionale, tuttavia il simbolismo dell'orso è considerevolmente esplicito circa la connessione ambivalente di questo animale sciamanico con i due sessi.

L'opposizione simbolica tra i sessi richiama immediatamente una seconda contrapposizione, quella tra vita e morte, tra forza distruttiva e potere generativo, che trova espressione nelle attività rispettive del cacciatore che uccide la preda per procacciare il cibo e della donna, la cui fecondità consente la riproduzione degli esseri umani e la sopravvivenza del gruppo. L'opposizione si manifesta in modo particolarmente significativo proprio nelle società di cacciatori, dove la sussistenza quotidiana è basata sul contrasto fra soppressione di altri esseri viventi per garantire la sopravvivenza del gruppo: la morte degli animali diviene la garanzia e la condizione essenziale per la prosecuzione della vita umana. Entrambi i termini della dicotomia sono caratterizzati dal versamento di sangue, simbolo della forza vitale: il sangue sparso dai cacciatori nell'uccisione della selvaggina e il sangue femminile, del ciclo mestruale e del parto, che contrassegna la potenza riproduttiva della donna (Ariotti 1980: 181). Non è quindi un caso che le armi da caccia e, come conseguenza, quelle impiegate in guerra, costituiscano oggetti rigidamente preservati da qualsiasi contatto con il mondo femminile. Uomini e donne, potere distruttivo e potere generativo costituiscono gli ingredienti contrapposti ma complementari dell'esistenza umana e, in particolare, del mondo dei cac-

ciatori, in cui nel modo più evidente si riconosce l'esigenza di assicurare la vita degli uomini attraverso la morte degli animali e quindi di far sì che l'uccisione non comporti la distruzione della vita bensì la sua intensificazione. Ancora una volta, il ruolo dello sciamano si pone come intermediario fra due sfere contrapposte: la vita e la morte da un lato, il mondo umano e il mondo animale dall'altro.

I limiti che l'esistenza umana pone tra vita e morte sono definiti e imprescindibili, tuttavia, lo sciamano ha la possibilità di valicare il confine che separa la vita dalla morte, spostandosi tra le regioni dell'universo ed entrando in comunicazione con il mondo delle potenze spirituali. Egli può quindi, almeno in una certa misura, superare la contraddizione, recuperare coloro che si trovano in una condizione di passaggio tra una sfera e l'altra, effettuando il ristabilimento di un malato, la guarigione di un ferito, il ritorno di un'anima sperduta nel suo corpo, oppure, in casi più gravi, accompagnare l'anima del morto nel suo viaggio nel mondo oscuro che sta al di là della soglia della morte.

In qualsiasi sistema cosmologico si trova una distinzione dicotomica fra mondo umano e mondo non-umano, anche se il confine tra una sfera e l'altra è soggetto a numerose variazioni nelle diverse culture. Secondo Roy Willis "tutte le culture umane, inclusa la nostra, riconoscono *simultaneamente* una *dualità* che separa la visione del mondo o la cosmologia di ciascun gruppo culturale e *riconoscono inoltre una certa sottostante presenza di elementi comuni o continuità* tra gli elementi costitutivi. Per quanto riguarda il contenuto della distinzione in due emisferi, la natura del principio unificatore e la collocazione della separazione cosmologica, questi fattori sono ovviamente soggetti ad ampie variazioni tra un gruppo umano e l'altro" (Willis 1990: 7). Nel caso dei popoli amerindiani, un criterio molto diffuso di distinzione cosmologica sembra essere quello che pone una netta separazione tra il mondo umano, identificato con lo spazio abitato occupato dal villaggio dove si svolgono le principali attività domestiche, e il mondo esterno, in cui vivono gli animali selvaggi e che sfugge al controllo e al dominio diretto dell'essere umano. I Lakota dispongono del termine *wama'kaskan*,

con il quale si indicano genericamente tutti gli esseri appartenenti al mondo animale, ossia tutti quelli che si muovono (*skan*) sulla superficie della terra (*maka*), compresi i rettili e gli insetti che strisciano (Buechel 1970: 535). Il mondo animale viene poi suddiviso in categorie più specifiche: gli esseri che hanno quattro gambe, quello che strisciano e quelli che volano. Una classe a parte è costituita dagli esseri dotati di due gambe, i quali, ad esclusione degli uccelli, che in quanto dotati di ali rientrano nella terza categoria, si identifica con quella di genere umano (Brown 1992: 23; Comba 1996: 26).

La distinzione tra uomo e animali non deve essere intesa, tuttavia, come una barriera invalicabile. Piuttosto, la distinzione appare sempre come provvisoria, indefinita, soggetta a continue ridefinizioni e riaggiustamenti. I confini tra una sfera e l'altra non sono netti bensì fluidi e trasparenti. I cacciatori algonchini settentrionali, come molti altri popoli delle Pianure, concepiscono la differenza tra uomini e animali come una distinzione che riguarda essenzialmente la forma esteriore ma che cela una comune partecipazione alle stesse qualità essenziali. Uomini e animali condividono la condizione di essere immersi, al tempo stesso, in una dimensione materiale e quotidiana e in un mondo invisibile, il mondo degli spiriti (Brightman 1993: 76 sgg.). Se la distinzione uomo-animale è basata fundamentalmente su una differenza di forma, è allora concepibile la possibilità di transizione, di spostamento tra un dominio e l'altro, effettuata grazie al mutamento nell'aspetto esterno, all'acquisizione di una nuova forma (Comba 1996: 27). Si colloca qui, nuovamente, il ruolo specifico dello sciamano, il quale ha acquisito, nel corso della sua iniziazione, proprio il controllo sulla possibilità di spostarsi tra una sfera e l'altra, acquisendo nuove forme, trasformandosi in animale e recandosi nel mondo degli spiriti.

Lo sciamano è colui che consente una comunicazione tra mondo umano e mondo animale, che può ottenere la benevolenza delle potenze spirituali che presiedono alla riproduzione e alla moltiplicazione delle specie, che può intervenire nel processo di trasformazione della morte, inflitta con la caccia, in forza vitale, che garantisce la sopravvivenza degli uomini e l'accrescimento

degli animali. L'attività dello sciamano consente in tal modo di superare le principali dicotomie simboliche, le opposizioni concettuali fondamentali dell'esistenza umana, rendendo esplicito il carattere provvisorio e contingente, precario e variabile, del consolidarsi delle categorie culturali su cui si regge la società umana.

Per quanto variabili e arbitrarie, le categorizzazioni culturali costituiscono però un'esigenza imprescindibile, attraverso la quale si attribuisce ordine e significato al mondo e alle attività umane. Il mondo culturale costruito dagli uomini è quindi essenzialmente una creazione artificiale, il prodotto dello sforzo umano di classificare, ordinare, collegare, assegnare significati e valori alle cose che l'uomo osserva, impiega, manipola e trasforma. Ma nessun uomo può sopravvivere senza questa costruzione artificiale che chiamiamo cultura, e che costituisce il fattore distintivo che caratterizza la specificità dell'esistenza umana. Solo alcuni individui possono permettersi di gettare lo sguardo al di là del sistema di convenzioni simboliche e di significati culturali che forma il tessuto di ciascuna cultura, di superare le barriere e le distinzioni che si frappongono tra una sfera e l'altra del reale, di annullare, almeno temporaneamente, le opposizioni simboliche e le contrapposizioni del mondo visibile. Costoro hanno avuto esperienza di quel vasto e complesso universo che si cela dietro alle forme sensibili e alle classificazioni culturali, quel mondo in cui gli esseri si trasfondono gli uni negli altri e in cui le norme della vita ordinaria sembrano non avere più alcun significato, ma hanno anche imparato che questa conoscenza richiede un lungo apprendistato, un impegno costante e un continuo sforzo di superamento dei limiti, di dedizione incrollabile e di confidenza nel soccorrevole aiuto di potenze non umane. Condizioni che soltanto poche persone, particolarmente dotate, possono permettersi di affrontare e di sostenere nel corso della propria esistenza.

Nelle culture native delle Paimure, il mondo animale costituiva una riserva di immagini e di simboli per trasmettere una quantità di messaggi e di riflessioni concernenti la vita umana, la società, i ruoli che uomini e donne vi svolgono. Ma gli animali costituivano anche un potente strumento che il nativo americano impiegava

per cercare di comprendere se stesso, la propria condizione e il destino che il futuro serbava per lui.

Il Lakota Brave Buffalo sottolineava come ogni individuo abbia una particolare predilezione per un animale, una pianta o un luogo specifici. Bisogna che ciascuno, egli sosteneva, presti attenzione a queste peculiari preferenze, vi rifletta e osservi con meticolosità il comportamento dell'animale prediletto. A quel punto l'animale si rivelerà in sogno, si metterà in comunicazione con lui e gli fornirà le istruzioni, le indicazioni di cui ha bisogno. "Gli animali vogliono comunicare con l'uomo, ma Wakan'tanka non vuole che essi lo facciano in modo così diretto: l'uomo deve svolgere la parte principale per assicurarsi la conoscenza" (Densmore 1918: 172). È necessario allora uno sforzo, un impegno da parte degli uomini per rivolgersi al mondo animale con uno scrupolo e un'attenzione particolare. Gli animali possono rivelare la conoscenza all'uomo, ma costui deve dimostrare di essere meritevole di tale conoscenza. Allora egli potrà ottenere il potere concessogli dallo spirito-animale incontrato nella visione.

Il famoso sciamano lakota Black Elk disse a Joseph E. Brown: "L'animale cacciato è potere sacro. Così seguendo le sue tracce ci si pone su un cammino di potere. Uccidere allora l'animale significa ottenere potere. Tutto questo è *wakan*" [mistero, sacralità] (Brown 1992: 21). Nel complesso intrico di rapporti tra cacciatore e preda, il nativo americano scorgeva una relazione inconsueta e sconcertante: l'essere che viene ucciso è colui che dimostra di possedere potere, l'essere che uccide dimostra di essere bisognoso di soccorso. L'animale si dona agli uomini, acconsente alla propria morte per accordare agli uomini il potere supplementare di cui hanno bisogno: il potere di sognare, di vedere al di là delle forme sensibili e delle apparenze, di conoscere la precarietà e la provvisorietà della esistenza umana.

Concludiamo citando ancora una volta le parole di Black Elk:

"Può essere utile ricordare qui che non è senza ragione che noi umani abbiamo due gambe come gli esseri alati; perché tu vedi gli uccelli che lasciano la terra grazie alle loro ali, e anche noi umani possiamo

BIBLIOGRAFIA

Aldrich, Charles R.

1931 *The Primitive Mind and Modern Civilization*. New York-London: Kegan Paul, Trench, Trubner & C.

Alexander, Hartley Burr.

1916 *North American* (The Mythology of All Races, vol. X). New York: Marshall Jones Co. (n.ed. New York: Cooper Square, 1964).

1953 *The World's Rim: Great Mysteries of the North American Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Ariotti, Maria.

1980 *Produzione e riproduzione nelle società di caccia-raccolta*. Torino: Loescher.

Aron, Raymond.

1967 *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.

Bailey, Garrick.

1980 "Social Control on the Plains", in W.Wood- M.Liberty eds., *Anthropology on the Great Plains*. Lincoln: University of Nebraska Press: 153-63.

Basso, Keith H.-Selby, Henry A. (eds.)

1976 *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Beattie, John.

1964 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London: Cohen & West (n.ed. London:

- Routledge, 1989) [tr.it. *Uomini diversi da noi*. Roma-Bari: Laterza, 1975].
- 1970 "On Understanding Ritual", in B.R. Wilson ed. *Rationality*. Oxford: Blackwell: 240-268.
- Beltrami, Giacomo Costantino.
- 1824 *La Découverte des Sources du Mississippi et de la Rivière Sanglante*. New Orleans: Benj-Levi [tr.it. *La scoperta delle sorgenti del Mississippi*. Bergamo: Edizioni Documenti Lombardi, 1955].
- Benedict, Ruth.
- 1922 "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, 24, n. 1: 1-23.
- Bernardi, Bernardo.
- 1978 "La storia nella storia dell'antropologia", in B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura), *Fonti orali: antropologia e storia*. Milano: Angeli.
- Bianchi, Ugo.
- 1983 *Il Dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*. 2.ed. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Blish, Helen H.
- 1967 *A Pictographic History of the Oglala Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Boas, Franz.
- 1935 *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology* (Memoirs of the American Folk-lore Society, 28). New York: American Folk-lore Society.
- 1938 *The Mind of Primitive Man*. 2.ed. New York: Macmillan (n.ed. New York-London: The Free Press, 1965) [tr.it. *L'uomo primitivo*. Roma- Bari: Laterza, 1972].
- Bogoras, Waldemar.
- 1925 "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", *American Anthropologist*, 27, n. 2: 205-266.

- Bowers, Alfred W.
 1950 *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brightman, Robert.
 1993 *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Joseph Epes.
 1953 *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press.
 1992 *Animals of the Soul: Sacred Animals of the Oglala Sioux*. Rockport, Mass.: Element.
- Buechel, Eugene.
 1970 *A Dictionary of Teton Sioux: Lakota- English, English-Lakota*. Pine Ridge, S.D.: Red Cloud Indian School.
- Bunzel, Ruth.
 1938 "The Economic Organization of Primitive Peoples", in F.Boas ed., *General Anthropology*. Boston: D.C. Heath: 327-408.
- Caillé, Alain.
 1986 "The Two Myths: Scarcity and Rationality", *Development: Seeds of Change*, n. 3: 38-44 [tr.it. in *Mitologia delle scienze sociali: Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*. Torino: Bollati Boringhieri, 1988].
 1988 *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du Mauss*. Paris: Editions La Découverte [tr.it: *Critica della ragione utilitaria*. Torino: Bollati Boringhieri, 1991].
- Campbell, Joseph.
 1983 *Historical Atlas of World Mythology. Vol. 1: The Way of the Animal Powers*. London: Times Books.
- Carvalho, Silvia M.S.
 1991 "Cacciatori e raccoglitori", *Prometeo*, 9, n. 34: 76-85.

Catlin, George.

1841 *Letters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians*, 2 voll. London: Tosswill & Myers (n.ed. New York: Dover Publ., 1973).

Cazeneuve, Jean.

1961 *La mentalité archaïque*. Paris: Armand Colin.

1963 *Lucien Lévy-Bruhl: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: P.U.F.

Chamberlain, Von Del.

1982a *When Stars Came Down to Earth: Cosmology of the Skidi Pawnee Indians of North America*, Los Altos, Ca.: Ballena Press.

1982b "The Skidi Pawnee Earth Lodge as an Observatory", in A.F. Aveni ed., *Archaeo- astronomy in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press: 183-194.

Chichlo, Boris.

1981 "L'Ours Chamane", *Etudes mongoles et sibériennes*, n. 12: 35-112.

Cohn, Bernard.

1980 "History and Anthropology: the state of play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, n. 2: 198-221.

Comba, Enrico.

1985 "Organizzazione sociale e pensiero simbolico tra gli Indiani Sioux delle Pianure", *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXVI, n. 3: 401-430.

1986 "Cosmologie delle Pianure: l'immagine del mondo tra gli Indiani del Nord America", *Terra Ameriga*, n. 44-45: 87-94.

1987 "Inside a Circle: the Structure of the Cosmos among the Plains Indians", *Temenos*, vol. 23: 9-34.

1991 "Wolf-Warriors and Dog-Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies", *European Review of Native American Studies*, vol. 5, n. 2: 41-48.

1992a "I contributi etnografici di Giacomo C. Beltrami sulle culture amerindiane dell'alto Mississippi", in *La Sfinge americana e gli*

- Italiani. Terzo Convegno Internazionale di Studi Americanistici (Genova 12-15 maggio 1989). Atti.* Genova: Associazione Italiana Studi Americanistici: 287-93.
- 1992b *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica.* Torino: Il Segnalibro.
- 1996 "Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli Indiani delle Pianure", in A. Bongioanni-E. Comba (a cura), *Bestie o Dei? L'animale nel simbolismo religioso.* Torino: Ananke: 23-44.
- 1997 "Esseri supremi e trickster: religioni amerindiane e studi storico-religiosi italiani", in F. Giordano (a cura), *Gli Indiani d'America e l'Italia.* Alessandria: Edizioni dell'Orso: 151-161.
- Condominas, Georges.
- 1980 *L'espace social: A propos de l'Asie du Sud- est.* Paris: Flammarion.
- Conn, Richard.
- 1982 *Circles of the World: Traditional Art of the Plains Indians.* Denver, Col.: Denver Art Museum.
- Crapanzano, Vincent.
- 1986 "Hermes' Dilemma: the Masking of Subversion in Ethnographic Description", in J. Clifford- G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press: 51-76.
- Crick, Malcolm.
- 1976 *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology.* London: Malaby Press.
- Dei, Fabio-Simonicca, Alessandro (a cura)
- 1990 *Ragione e forme di vita: razionalità e relativismo in antropologia.* Milano: Angeli.
- Deloria, Ella.
- 1932 *Dakota Texts* (Publications of the American Ethnological Society, 14). New York: American Ethnological Society.
- Deloria, Vine, jr.

1969 *Custer Died for your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan (n.ed. New York: Avon Books, 1970).

Delort, Robert.

1932 *Les animaux ont une histoire*. Paris: Editions du Seuil.

De Mallie, Raymond J.

1986 "Lakota Belief and Ritual in the Nineteenth Century", in R.J. De Mallie-D.R. Parks (eds.), *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*. Norman: University of Oklahoma Press: 25-43.

De Mallie, R.J.-Lavenda, R.H.

1977 "Wakan: Plains Siouan Concepts of Power", in R.D. Fogelson-R.N. Adams eds., *The Anthropology of Power*. New York: Academic Press: 153-165.

Densmore, Francis.

1918 "Teton Sioux Music", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n. 61: 1-561.

Dorsey, George A.

1903 "The Arapaho Sun Dance: the Ceremony of the Offerings Lodge", *Field Columbian Museum Publications 75. Anthropological Series*, vol. IV. Chicago.

1904a "Traditions of the Skidi Pawnee", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. VIII. Boston-New York.

1904b "The Mythology of the Wichita", *Carnegie Institution of Washington Publications*, n. 56. Washington, D.C.

1905a "The Cheyenne. I: Ceremonial Organization", *Field Columbian Museum Publications n.99, Anthropological Series*, vol. 9 part 1: 1-55.

1905b "The Cheyenne. II: The Sun Dance", *Field Columbian Museum Publications n. 103, Anthropological Series*, vol. 9 part 2: 57-186.

1906 *The Pawnee: Mythology* (Carnegie Institution of Washington Publication n. 59). Washington, D.C.: Carnegie Institution.

Dorsey, George A.-Kroeber, Louis A.

1905 "Traditions of the Arapaho", *Field Columbian Museum Publications n. 81, Anthropological Series*, vol. 5.

Dorsey, James O.

- 1884 "Omaha Sociology", *IIIrd Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1881-82*: 205-370.
- 1894 "A Study of Siouan Cults", *XIVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1889-90*: 351-544.
- 1897 "Siouan Sociology", *XVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1894*: 207-44.

Douglas, Mary.

- 1966 *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1975 *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1986 *How Institutions Think*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press (n.ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1987).
- 1996 *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste*. London: Sage.

Drucker, Philip.

- 1951 "The Northern and Central Nootkan Tribes", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n. 144: 1-480.

Dundes, Alan.

- 1962 "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male", *American Anthropologist*, 64, n. 5: 1032-50.

Durkheim, Emile.

- 1912 *Les formes élémentaire de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan (n.ed. Paris: P.U.F., 1960) [tr.it. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Ed. di Comunità, 1963].
- 1969 *Journal sociologique*, ed. J.Duvignaud. Paris: P.U.F.
- 1975 *Textes, vol. II: Religion, morale, anomie*. Paris: Editions de Minuit.

Durkheim, Emile-Mauss, Marcel.

- 1903 "De quelques formes primitives de classification", *Année Sociolo-gique*, vol. 6: 1-72 (repr. in *Journal sociologique*, ed. J. Duvignaud. Paris: P.U.F., 1969: 395-461) [tr. it. in *Le origini dei*

poteri magici. Torino: Boringhieri, 2.ed., 1972].

Eddy, John A.

- 1977 "Medicine Wheels and Plains Indian Astronomy", in A.F. Aveni ed., *Native American Astronomy*. Austin: University of Texas Press: 147-169.
- 1982 "Preface", in V.D. Chamberlain 1982: 11-12.
- 1984 "Archaeo-Astronomy of North America", in E.C. Krupp ed., *In Search of Ancient Astronomies*. Harmondsworth: Penguin Books: 127-153.

Eliade, Mircea.

- 1949a *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- 1949b *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard.
- 1965 *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- 1968 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2.ed. Paris: Payot.

Elster, Jon.

- 1979 *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Erdoes, Richard.

- 1972 *The Sun Dance People: The Plains Indians, Their Past and Present*. New York: Random House.

Evans-Pritchard, E.E.

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- 1981 *A History of Anthropological Thought*. London: Faber & Faber.

Ewers, John C.

- 1955 "The Bear Cult Among the Assiniboins and Their Neighbors of the Northern Plains", *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, n. 1 (rist. in: *Indian Life on the Upper Missouri*. Norman: University of Oklahoma Press, 1968: 131-45).
- 1967 "Introduction: An Appreciation of George Catlin's *O-Kee-Pa*", in G.Catlin, *O-Kee-Pa a Religious Ceremony and other Customs*

- of the *Mandans*, J. Ewers ed. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1974 "Horsemen of the Plains", in *The World of the American Indian*. Washington, D.C.: National Geographic Society: 255-309.
- Faubion, James D.
1993 "History in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 22: 35-54.
- Feraca, S.E.-Howard, J.H.
1963 "The Identity and Demography of the Dakota or Sioux Tribe", *Plains Anthropologist*, 8: 80- 84.
- Feyerabend, Paul.
1975 *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*. London: NLB.
- Findeisen, Hans-Gehrts, Heino.
1983 *Die Schamanen: Jagdhelfer und Ratgeber, Seelenfahrer, K nder und Heiler*. München: Diederichs.
- Firth, Raymond.
1964 *Essays on Social Organization and Values* (London School of Economic Monographs on Social Anthropology, 28). London: Athlone Press.
- Fletcher, Alice C.
1884 "The Shadow or Ghost Lodge", *Annual Report of the Peabody Museum*, vol. III, n. 3-4: 296-307.
1904 "The Hako: a Pawnee Ceremony", *XXIInd Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1900-1901*, part 2: 1-372.
- Fletcher, A.C.-La Flesche, F.
1910 "Wakonda", in F.E. Hodge ed., *Handbook of American Indians North of Mexico*, (*Bureau of American Ethnology Bulletin*, n.30), vol. II: 897-98.
1911 "The Omaha Tribe", *XXVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1905-1906*: 17-660.
- Foster, Mary LeCron - Brandes, Stanley H. (eds.)

1980 *Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning*. New York: Academic Press.

Freund, Julien.

1966 *Sociologie de Max Weber*. Paris: P.U.F.

Furst, P.T.-Furst, J.L.

1982 *North American Indian Art*. New York: Rizzoli.

Gargani, Aldo (a cura)

1979 *Crisi della ragione*. Torino: Einaudi.

Geertz, Clifford.

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest.

1981 "Introduction", in E.E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*. London: Faber & Faber: xiii-xxvi.

1992 *Reason and Culture: the Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Blackwell.

Gluckman, Max.

1955 *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goddard, Pliny E.

1914 "Dancing Societies of the Sarsi Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI part 5: 461-474.

Godelier, Maurice.

1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris: François Maspero [ed.ingl.: *Rationality and Irrationality in Economics*. New York-London: Monthly Review Press, 1972].

Goldfrank, E.S.

1943 "Historic Change and Social Character: A Study of the Teton Dakota", *American Anthropologist*, 45, n. 1: 67-83.

- Goldman, Irving.
1975 *The Mouth of Heaven: an Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.
- Goody, Jack.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grim, John A.
1983 *The Shaman: Patterns of Siberian and Ojibway Healing*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Grinnell, George B.
1923 *The Cheyenne Indians: Their History and Ways of Life*, 2 voll., New Haven: Yale University Press.
1926 *By Cheyenne Campfires*. New Haven: Yale University Press (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1962).
- Grobsmith, Elizabeth S.
1981 *Lakota of the Rosebud: a Contemporary Ethnography*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Hallpike, Christopher R.
1976 "Is There a Primitive Mentality?", *Man*, 11, n. 2: 253-270.
1979 *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Handelman, Don.
1981 "The Ritual Clown: Attributes and Affinities", *Anthropos*, 76, n. 3-4: 321-370.
- Hanson, F. Allan.
1975 *Meaning in Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hassrick, Royal B.
1944 "Teton Dakota Kinship System", *American Anthropologist*, 46, n. 3: 338-347.
1964 *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*, Norman: University of Oklahoma Press.

Heinz, Andreas.

- 1997 "Savage Thought and Thoughtful Savages: On the Context of the Evaluation of Logical Thought by Lévy-Bruhl and Evans-Pritchard", *Anthropos*, 92, n. 1-3: 165-173.

Hobart, Mark.

- 1985 "Anthropos Through the Looking Glass: or How To Teach the Balinese to Bark", in J. Overing ed., *Reason and Morality*. London-New York: Tavistock Publ.: 104-134.

Hodge, F.W. (ed.)

- 1907-10 "Handbook of American Indians North of Mexico", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n. 30, 2 voll.

Hoebel, E. Adamson.

- 1936 "Associations and the State in the Plains", *American Anthropologist*, 38, n. 6: 433-438.
- 1978 *The Cheyennes: Indians of the Great Plains*. 2.ed. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Hollis, Martin-Lukes, Steven (eds.)

- 1982 *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.

Horgan, John.

- 1992 "Early Arrivals: Scientists Argue Over How Old the New World Is", *Scientific American*, 266, n. 2: 8-9.

Horkheimer, Max.

- 1947 *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.

Horton, Robin.

- 1993 *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Howard, James H.

- 1951 "Notes on the Dakota Grass Dance", *South-western Journal of Anthropology*, 7: 82-85.
- 1968 *The Warrior Who Killed Custer: the Personal Narrative of Chief*

- Joseph White Bull. Lincoln: University of Nebraska Press.
 1984 *The Canadian Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hultkrantz, Åke.
 1973 *Prairie and Plains Indians* (Iconography of Religions). Leiden: Brill.
 1978 "The Traditional Symbolism of the Sun Dance Lodge among the Wind River Shoshoni", in H. Biezais ed., *Religious Symbols and Their Functions* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol.10). Stockholm: Almqvist & Wiksell: 70-95.
 1979 *The Religions of the American Indians*. Berkeley: University of California Press.
 1980 "The Development of the Plains Indian Sun Dance", in *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*. Roma: Edizioni dell'Ateneo: 223-243.
 1981 *Belief and Worship in Native North America*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
 1983 "The Concept of the Supernatural in Primal Religion", *History of Religions*, 22, n. 3: 231-53.
- Hyde, George E.
 1937 *Red Cloud's Folk: A History of the Oglala Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press.
 1961 *Spotted Tail's Folk: A History of the Brulé Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press.
 1968 *Life of George Bent Written from His Letters*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jarvie, I.C.
 1984 *Rationality and Relativism: in Search of a Philosophy and History of Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jenks, A.E.
 1900 "The Wild Rice Gatherers of the Upper Lakes", *XIXth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1897-98*: 1013-1137.
- Kehoe, Thomas F.-Kehoe, Alice B.

- 1977 "Stones, Solstices, and Sun Dance Structures", *Plains Anthropologist*, vol.22, n. 76: 85-95.
- Kirk, G.S.
1970 *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kopper, Philip.
1986 *The Smithsonian Book of North American Indians: Before the Coming of the Europeans*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Kroeber, Alfred L.
1904 "The Arapaho. III: Ceremonial Organization", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. XVIII, part 2: 151-230.
1908 "Ethnology of the Gros Ventre", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.1, part 4: 141-281.
- Kuhn, Thomas S.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Landes, Ruth.
1959 "Dakota Warfare", *Southwestern Journal of Anthropology*, 15: 43-52.
- Lanternari, Vittorio.
1978 "Etnocentrismi: dall'attitudine all' ideologia", *Comunità*, XXXII, n. 180: 1-66.
- Leach, Edmund R.
1969 *Genesis as Myth and other essays*. London: Jonathan Cape.
1980 "Natura/Cultura", in *Enciclopedia*. Torino: Einaudi, vol. 9: 757-791.
- Lessa, W.A.-Vogt, E.Z. (eds.)
1965 *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*. 2.ed. New York: Harper & Row.

Lévi-Strauss, Claude.

- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon [tr.it. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1966].
- 1962 *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France [tr.it. *Il totemismo oggi*. Milano: Feltrinelli, 1964].
- 1964 *Le Cru et le Cuit (Mythologiques 1)*. Paris: Plon [tr.it. *Il crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore, 1966].
- 1966 "Anthropology: Its Achievements and Future", *Current Anthropology*, 7, n. 2: 124-27.
- 1968 *L'origine des manières de table (Mythologiques 3)*. Paris: Plon [tr.it. *Le origini delle buone maniere a tavola*. Milano: Il Saggiatore, 1971].
- 1991 *Histoire de Lynx*. Paris: Plon [tr.it. *Storia di lince*. Torino: Einaudi, 1992].

Lévy-Bruhl, Lucien.

- 1903 *La morale et la science des moeurs*. Paris: P.U.F.
- 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: P.U.F.
- 1922 *La mentalité primitive*. Paris: P.U.F. (n.ed. Paris: Retz, 1976) [tr. it. *La mentalità primitiva*. Torino: Einaudi, 1966].
- 1931 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: P.U.F.

Lewis, Gilbert.

- 1994 "Magic, Religion and the Rationality of Belief", in T. Ingold ed., *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. London-New York: Routledge: 563-590.

Lewis, Ioan (ed.)

- 1968 *History and Social Anthropology* (A.S.A. Monograph, 7). London: Tavistock.

Lewis, Meriwether-Clark, William.

- 1893 *History of the Expedition under the Command of Lewis and Clark.*, ed. Elliott Coues. New York: Francis P. Harper (n.ed. *The History of the Lewis and Clark Expedition*. 3 voll. New York: Dover, s.d.)

Lindig, Wolfgang.

1970 *Geheimbünde und Männerbünde der Prärie- und der Waldlandindianer Nord-Amerikas*. Wiesbaden: Steiner.

Lloyd, Geoffrey E.R.

1979 *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

1990 *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowie, Robert H.

1909 "The Assiniboine", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. IV, part 1: 1-270.

1912 "Social Life of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.IV, part 1: 1-270.

1913a "Dance Associations of the Eastern Dakota", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 2: 101-142.

1913b "Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 3: 143-358.

1915a "Societies of the Arikara Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 8: 645-678.

1915b "Dances and Societies of the Plains Shoshone", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.XI, part 10: 813-822.

1916a "Societies of the Kiowa", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 11: 837-851.

1916b "Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 13: 877-992.

1918 "Myths and Traditions of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.XXV, part 1: 1-308.

1935 *The Crow Indians*. New York: Rinehart.

1954 *Indians of the Plains*. New York: American Museum of Natural

History (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982).

Lukács, György.

1954 *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag.

Lukes, Steven.

1970 "Some Problems About Rationality", in B.R. Wilson ed., *Rationality*. Oxford: Blackwell: 194-213.

Lumley, Henry de (ed.)

1984 *Art et civilisations des chasseurs de laprè- histoire: 34000-8000 ans av.J.-C.* Paris: Laboratoire de Préhistoire du Musée de l'Homme.

McGee, W.J.

1897 "The Siouan Indians: A Preliminary Sketch", *XVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1893-94*: 153-204.

1900 "Primitive Numbers", *XIXth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1897-98*: 821-851.

McGregor, Gordon.

1946 *Warriors Without Weapons: A Study of the Society and Personality of the Pine Ridge Sioux*. Chicago: University of Chicago Press.

Mails, Thomas E.

1972 *The Mystic Warriors of the Plains*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

1973 *Dog Soldiers, Bear Men and Buffalo Women*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Makarius, Laura L.

1973 "The Crime of Manabozo", *American Anthropologist*, 75, n. 4: 663-75.

1974 *Le sacré et la violation des interdits*. Paris: Payot.

Malinowski, Bronislaw.

1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Ill.: The Free Press (n.ed. London: Souvenir Press, 1974).

Mancini, Silvia.

1989 *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva: lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*. Bari: Dedalo.

Marquis, Thomas B. (ed.)

1931 *A Warrior Who Fought Custer*. Minneapolis: The Midwest Co. (n.ed. *Wooden Leg: A Warrior Who Fought Custer*. Lincoln: University of Nebraska Press, s.d.).

Martin, Calvin.

1978 *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*. Berkeley: University of California Press.

Mauss, Marcel.

1923 "Mentalité primitive et participation", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 23 (in *Oeuvres*. Vol.II. Paris: Editions de Minuit, 1968: 125-131).

1934 "Catégories collectives et catégories pures", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 23 (in *Oeuvres*. Vol. II. Paris: Editions de Minuit, 1968: 148-152).

Mooney, James.

1896 "The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890", *XIVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1892-93*: 653-1136.

Müller, Werner.

1969 "The «Passivity» of Language and the Experience of Nature: A Study in the Structure of the Primitive Mind", in J.M. Kitagawa-C.H.Long eds., *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press: 227- 239.

Murie, James R.

1914 "Pawnee Indian Societies", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 7: 543-644.

1981 *Ceremonies of the Pawnee*, (Smithsonian Contributions to Anthropology n. 27), 2 voll. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

- Needham, Rodney.
1972 *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Neihardt, John G.
1932 *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. New York: W.Morrow (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979).
1951 *When the Tree Flowered*. New York: Macmillan (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1970).
- Nettleship, M.A.-Givens, R.D.-Nettleship, A. (eds.)
1975 *War, Its Causes and Correlates* (World Anthropology). The Hague-Paris: Mouton.
- Newcomb, W.W., jr.
1950 "A Re-Examination of the Causes of the Plains Warfare", *American Anthropologist*, 52, n. 3: 317-329.
- Newton-Smith, William.
1983 "Razionale o non razionale?", *Prometeo*, 1, n. 2: 42-49.
- Nowotny, Karl A.
1979 *Mythen der Oglala*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Nozick, Robert.
1993 *The Nature of Rationality*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Overing, Joanna (ed.)
1985 *Reason and Morality*. London-New York: Tavistock Publications.
- Parkin, David (ed.)
1982 *Semantic Anthropology* (A.S.A. Monograph, 22). London-New York: Academic Press.
- Parkman, Francis.
1849 *The California and Oregon Trail*. New York: G.P. Putnam (n.ed.

The Oregon Trail. New York: New American Library, 1950).

Parks, Douglas R.

1982 "An Historical Character Mythologized: the Scalped Man in Arikara and Pawnee Folklore", in D.H. Ubelaker-H.J. Viola eds., *Plains Indian Studies* (Smithsonian Contributions to Anthropology n.30). Washington, D.C.: Smithsonian Institution: 47-58.

Parsons, Elsie Clews.

1923 "The Hopi Buffalo Dance", *Man*, 23, n. 12: 21- 26.

Peel, J.D.Y.

1969 "Understanding Alien Belief-Systems", *The British Journal of Sociology*, 20, n. 1: 69-84.

Pertierra, Raul.

1983 "Lévy-Bruhl and Modes of Thought: a Reappraisal", *Mankind*, 14, n. 2: 112-126.

Pond, Samuel W.

1908 "The Dakota or Sioux in Minnesota, as They Were in 1834", *Minnesota Historical Collections*, vol. 12 (n.ed. St. Paul: Minnesota Historical Society Press, 1986).

Popper, Karl.

1959 *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row.

Powell, Peter J.

1979 *Sweet Medicine: the Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance, and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History*. 2.ed. 2 voll. Norman: University of Oklahoma Press.

Powers, Marla N.

1986 *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.

Powers, William K.

- 1977 *Oglala Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1986 *Sacred Language: the Nature of Supernatural Discourse in Lakota*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Powers, William K.-Powers, Marla M.N.
- 1984 "Metaphysical Aspects of an Oglala Food System", in M. Douglas ed., *Food in the Social Order*. New York: Russell Sage: 40-96.
- Provinse, J.H.
- 1955 "The Underlying Sanctions of Plains Indian Culture", in F. Eggan ed., *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: University of Chicago Press: 341-374.
- Quine, Willard Van Orman.
- 1960 *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Radin, Paul.
- 1927 *Primitive Man as Philosopher*. New York: D.Appleton (n.ed. New York: Dover, 1957).
- Ray, Verne F.
- 1945 "The Contrary Behavior Pattern in American Indian Ceremonialism", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1: 75-113.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.
- 1975 *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press.
- Remotti, Francesco.
- 1986 *Antenati e antagonisti: consensi e dissensi in antropologia culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Ridington, Robin.
- 1990 *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology*. Vancouver: Douglas & McIntyre.
- Ridington, R.-Hastings, D.

- 1997 *Blessing for a Long Time: the Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Riggs, Stephen R.
1890 *A Dakota-English Dictionary* (Contributions to North American Ethnology, n. 7). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Rockwell, David.
1991 *Giving Voice to Bear: North American Indian Myths, Rituals, and Images of the Bear*. Niwot, Col.: Roberts Rinehart.
- Rossi, Pietro.
1982 *Max Weber: razionalità e razionalizzazione*. Milano: Il Saggiatore.
- Sahlins, Marshall D.
1965 "On the Sociology of Primitive Exchange", in M. Banton ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology* (A.S.A. Monograph, 1). London: Tavistock: 139-236.
- Saladin d'Anglure, Bernard.
1988 "Penser le «féminin» chamanique, ou le «tiers-sexe» des chamanes inuit", *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18, n. 2-3: 19-50.
- Satterlee, J.L.-Malan, V.D.
s.d. "History and Acculturation of the Dakota Indians", *Agricultural Experiment Station, South Dakota State University Rural Sociology Dept. Bulletin*, n. 613: 1-55.
- Scarduelli, Pietro.
1983 "La guerra nelle società primitive: una prospettiva evoluzionistica", *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXIV, n. 3: 361-401.
- Schlesier, Karl H.
1987 *The Wolves of Heaven: Cheyenne Shamanism, Ceremonies, and Prehistoric Origins*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schluchter, Wolfgang.

- 1979 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Schnapp-Gourbeillon, Annie.
- 1981 *Lions, héros, masques: les représentations de l'animal chez Homère*. Paris: Maspero.
- Simon, Herbert A.
- 1983 *Reason in Human Affairs*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Skinner, Alanson.
- 1914 "Political Organizations, Cults, and Ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains- Cree Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 6: 475-542.
- 1915 "Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.XI, part 9: 679-801.
- 1919 "A Sketch of Eastern Dakota Ethnology", *American Anthropologist*, 21, n. 2: 164-174.
- Smith, Marian W.
- 1971 "The War Complex of the Plains Indians", in R.L. Nichols-G.R. Adams, eds., *The American Indian: Past and Present*. Lexington: Xerox College Publ.: 146-155.
- Spagna, Francesco.
- 1998 *L'ospite selvaggio: esperienze visionarie e simboli dell'orso nelle tradizioni native americane e circumboreali*. Torino: Il Segnalibro.
- Sperber, Dan.
- 1975 "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*, XV, n. 2: 5-34.
- 1982 "Apparently Irrational Beliefs", in M. Hollis-S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell: 149-180.

Stands in Timber, John-Liberty, Margot.

1967 *Cheyenne Memories*. New Haven, Conn.: Yale University Press (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1972).

Stich, Stephen P.

1991 *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Tambiah, Stanley J.

1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, Keith.

1984 *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*. Harmondsworth: Penguin Books.

Thomas, Louis-Vincent.

1976 "Préface", in L. Lévy-Bruhl 1922 (n.ed.: 13- 27).

Thompson, Laura.

1945 "Logico-aesthetic Integration in Hopi Culture", *American Anthropologist*, 47, n. 4: 540-53.

Thompson, Stith.

1929 *Tales of the North American Indians*. Bloomington: Indiana University Press.

Tyler, Stephen A. (ed.)

1969 *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Urton, Gary (ed.)

1985 *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Vanderwerth, W.C.

1971 *Indian Oratory: Famous Speeches by Noted Indian Chieftains*. Norman: University of Oklahoma Press (n.ed. New York: Ballantine Books, 1975).

Vansina, Jan.

- 1973 "Cultures Through Time", in R.Narroll-R.Cohen eds., *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press: 165-179.
- Vecsey, Christopher.
- 1983 *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Vecsey, Christopher-Venables, Robert W. (eds.)
- 1980 *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Vernant, Jean-Pierre.
- 1962 *Les origines de la pensée grecque*. Paris: P.U.F.
- 1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Maspero.
- Walker, James R.
- 1914 "Oglala Kinship Terms", *American Anthropologist*, 16, n. 1: 96-109.
- 1917 "The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XVI, part 2: 51-221.
- 1980 *Lakota Belief and Ritual*, eds. R.J. De Mallie-E.A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1982 *Lakota Society*, ed. R.J.De Mallie. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1983 *Lakota Myth*, ed. E.A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Weltfish, Gene.
- 1965 *The Lost Universe: Pawnee Life and Culture*. New York: Basic Books (n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1977).
- Werblowsky, R.J.Z.
- 1992 "Book Survey", *Numen*, 39, n. 1: 109-147.
- Wilbert, Johannes-Simoneau, Karin.
- 1984 *Folk Literature of the Gê Indians*, vol.2. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publ.