

Lo scritto di [Marco Martini](#) (a p. 3) solleva due importanti problemi:

- come possono integrarsi nella Noosfera i diversi gruppi etnici, specialmente se minoritari?
- quale tipo di “coscienza” per lo sviluppo della Noosfera?

La prima domanda se la pose nel 1937 Teilhard de Chardin, che intravedeva la direttrice risolutiva nell'eliminazione dei compartimenti stagni in cui è suddiviso il mondo, mediante la totale internazionalizzazione dei sistemi economici e delle risorse.¹ I compartimenti stagni sono espressione – egli diceva – della millenaria lotta per la sopravvivenza e dell'insidiosa dottrina del «*progresso per isolamento*», di «*selezione ed elezione delle Razze*».² Ma è «*falso e contro natura, l'ideale egocentrico di un avvenire riservato a coloro che avranno saputo egoisticamente raggiungere l'estremo limite dell' "ognuno per sé"*». *Nessun elemento potrebbe muoversi né crescere se non insieme a tutti gli altri e per loro tramite. Falso e contro natura l'ideale razzista di un ramo che capta solo per sé la linfa dell'Albero e si innalza sulla morte degli altri rami...L'Esito del Mondo, le porte dell'Avvenire, l'accesso al Super-umano, non si dischiudono in avanti per qualche privilegiato o per un solo popolo eletto tra tutti i popoli!*».³ «*Per essere pienamente noi stessi, dobbiamo avanzare nel senso di una convergenza con tutto il resto, e cioè verso l'Altro...Il vero Ego cresce in ragion inversa dello "Ego-tismo"*. *A immagine di Omega che lo attrae, l'elemento non diviene personale che per universalizzazione*».⁴

Va da sé che l'integrazione può avvenire soltanto nel rispetto delle culture originarie, che possono auto-evolversi gradualmente, ma che non devono esser soprafatte o guardate dall'alto al basso. Il recupero da parte degli indiani d'America delle loro antiche tradizioni (di cui parla Marco Martini) ha anche il carattere di una reazione al consueto atteggiamento di superiorità della maggioranza cristiana, espresso di recente da Benedetto XVI in questi termini: «*Nelle visite "ad Limina" parlo sempre con i vescovi, soprattutto africani, ma anche quelli dell'Asia, dell'America Latina, dove sono ancora le religioni tradizionali, su queste religioni. Ci sono molti dettagli, abbastanza diversi, naturalmente, ma ci sono anche elementi comuni. Tutti sanno che c'è Dio, un solo Dio, che Dio è una parola al singolare, che gli dei non sono Dio, che c'è Dio, il Dio. Ma nello stesso tempo questo Dio sembra assente, molto lontano.... E così la religione in gran parte si occupa delle cose, dei poteri più vicini, gli spiriti, gli antenati, ecc., poiché Dio stesso è troppo lontano e così ci si deve arrangiare con questi poteri vicini*».⁵ A parte la sottovalutazione della religiosità altrui, viene da pensare ai tanti Santi che folle di cattolici sembrano anteporre a Gesù Cristo stesso!

Per la seconda domanda, relativa alla “coscienza” per lo sviluppo della Noosfera, è bene innanzi tutto tener conto di questa riflessione di C. G. Jung: «*L'uomo civilizzato ha acquisito una energica forza di volontà che egli applica nelle più diverse occasioni. Egli ha imparato a svolgere efficacemente il proprio lavoro senza ricorrere a canti o a tamburi per ipnotizzarsi e spingersi ad agire. Egli può anche far meno della preghiera quotidiana per invocare l'aiuto divino; egli arriva a fare da solo ciò che vuole e a tradurre apparentemente le sue idee in azione senza alcun inciampo, mentre l'uomo primitivo sembra condizionato ad ogni passo da timori, superstizioni e altri ostacoli invisibili che si frappongono fra lui e l'azione. Il motto 'volere è potere' è la superstizione dell'uomo moderno.*

Eppure l'uomo contemporaneo, pur di mantener viva questa fede, paga lo scotto di una grave mancanza di introspezione. Egli non vuole riconoscere che, pur con tutta la sua razionalità e la sua efficienza, è in balia di 'forze' non controllabili. I suoi dèi e i suoi demoni non sono affatto scom-

¹ P. Teilhard de Chardin, *L'energia umana*, il Saggiatore, Milano 1984, p. 170 e seg.

² P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1995, p. 222.

³ *Ibidem*, p.228.

⁴ *Ibidem*, p.245. J. Arnould, <http://www.biosferanoosfera.it/scritti/LIBRO%20DI%20JACQUES%20ARNOULD.pdf>, nella sua discutibile 'biografia' di Teilhard, asserisce che egli ha fatto in più occasioni discorsi potenzialmente razzisti (p. 142). Non potendo indicarli, ha adottato la soluzione, vile, dell'accusa non documentata.

⁵ <http://www.radiovaticana.org/it1/Articolo.asp?c=304977>

*parsi: hanno solo cambiato nome: essi sono alle origini delle sue apprensioni, delle sue complicazioni psicologiche, del suo bisogno insaziabile di pillole, di alcool, di tabacco, di cibo e soprattutto del suo pesante fardello di nevrosi».*⁶

Queste valutazioni di Jung, relative all'uomo contemporaneo, acquisiscono maggior rilievo se rapportate all'evoluzione della coscienza nel corso della storia umana. A tal fine, è di fondamentale importanza il lavoro di Jean Gebser, *Ursprung un Gegenwart*, Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, Stuttgart 1949, tradotto e pubblicato in inglese dall'Ohio University Press nel 1985 (vedi copertina a lato).⁷ Attraverso lo studio delle antiche civiltà (artefatti, dipinti, sculture, strumenti musicali, scritti e opere letterarie, usi e costumi, invenzioni, credenze religiose, culto dei defunti, ecc.), Gebser mostra che nel corso della storia umana la coscienza è stata, in successione:

- **arcaica**: completamente istintuale, priva di dimensionalità spazio-temporale;
- **magica**: pre-egoica, istintiva, operante in forma di pensiero analogico (dipinti nelle caverne);
- **mitica**: privilegiante i simboli, la creatività, il sentimento (struttura cognitiva che ha prodotto le grandi religioni);
- **mentale**: fondata sulle capacità ragionate (emerse con i primi filosofi greci, che però non sacrificarono la dimensione mitica dell'esistenza. Ciò avverrà soltanto a partire dal Rinascimento). La menzionata valutazione di Jung si riferisce a questo stato di coscienza dell'uomo contemporaneo.

Gebser afferma, però, che è in via di formazione una quinta struttura di coscienza, definita **integrale** (o *arazionale*) che incorpora *diafanicamente* le quattro precedenti, legandole in un *tutto* indivisibile (materia-spirito, corpo-anima, soggetto-oggetto, noi-loro, terra-cielo, vita-morte). Con essa si creano relazioni inter-umane dettate dall'*amore inclusivo*, cioè *non selettivo*.

Alla seconda edizione del suo lavoro (nel 1966), Jean Gebser precisa di avervi apportato delle modifiche dopo aver letto le opere di Teilhard de Chardin e di Aurobindo, che indica come esponenti della nuova struttura di coscienza *integrale*.⁸ Ciò non sorprende: infatti, per poter comprendere *Il fenomeno umano* occorre una **struttura mentale nuova**, dotata di **sette nuovi sensi**, capaci di cogliere tutto lo spazio-tempo e tutte le dimensioni qualitative dell'universo.⁹ È ben noto che non basta *leggere una sola volta* ciò che Teilhard ci raccomanda, non basta *impararlo a memoria*, bisogna far di tutto perché la propria struttura mentale si avvicini a poco a poco, in modo *definitivo*, al grandioso stato di coscienza che indubbiamente aveva Teilhard de Chardin.¹⁰ È soltanto con questo tipo di coscienza **integrale** che può nascere una Noosfera coesa, animata da atteggiamenti di comprensione reciproca, di solidarietà, di amore per il tutto, per la natura e per qualsiasi altro essere.

Marco Martini ha messo a fuoco la situazione di un'importante minoranza etnica, già sottoposta a tentativi di manipolarne i valori con lo scopo di desacralizzarla e ad una *pressione* evangelizzatrice percepita come non rispettosa della sua cultura.

C'è molto da riflettere sull'ostacolo che le religioni pongono allo sviluppo della Noosfera con la loro pretesa di essere, ciascuna, superiore alle altre.

Secondo Teilhard, la loro stessa sopravvivenza dipende da come e quanto esse si prodigheranno per lo Sforzo umano dell'intera umanità.¹¹

La redazione del sito

⁶ C. G. Jung, *L'Uomo e i suoi simboli*, Mondadori, Milano 1985, p. 87.

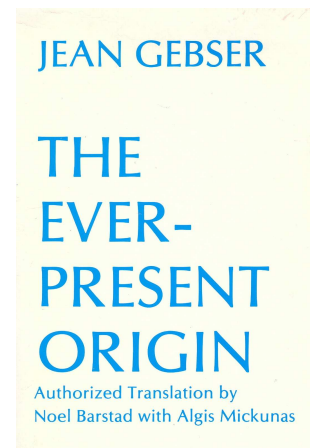
⁷ Questi siti <http://www.gaiamind.org/Gebser.html> <http://www.gebser.org/publications/pdf/introphiljgebser.pdf> descrivono abbastanza bene l'opera di Gebser.

⁸ A p. xxiv del testo sopra menzionato (ed. americana del 1991).

⁹ P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1995, p. 29.

¹⁰ Bisogna «...allargare la coscienza umana al di là dei limiti convenzionali della vita pratica», in P. Teilhard de Chardin, *La vita cosmica*, il Saggiatore, Milano 1971, p. 42.

¹¹ Cfr. *Nota sull'evangelizzazione moderna* di Teilhard de Chardin, in questo sito.



UN PROBLEMA NOOSFERICO: IL RECUPERO DEL SACRO

Marco Martini

«Gli scienziati hanno l'animo grezzo, la vista miope e, in genere, il cuore sottosviluppato. Tutto ciò perché scavano senza guardare verso alcun cielo. Io sogno di aprire questo cielo nel bel mezzo delle loro gallerie!»

P. Teilhard de Chardin
(lettera del 12.11.1938 a Rhoda de Terra)

Riteniamo che questa breve analisi sui diversi modi di cogliere ed interpretare la cultura degli indiani d'America indichi l'esistenza di un grave problema generale per la Noosfera: recuperare la dimensione sacra della vita o svilupparsi solo come un gigantesco computer senz'anima.

Lo studio dell'uomo arcaico è stato affrontato in maniera sistematica a partire da circa 150 anni fa. Alcuni studiosi si sono entusiasmati di fronte alla coinvolgente esperienza del sacro che permea il suo universo culturale; tra costoro c'era anche un caro amico di Teilhard, l'abate Henri Breuil, all'epoca massimo esperto mondiale di arte rupestre preistorica, che in una lettera scritta a Teilhard il 18 luglio 1923 magnificava la dominante mistica della concettualità arcaica¹. Altri, soprattutto gli specialisti di antropologia culturale, hanno intrapreso percorsi unicamente intellettuali, spesso con lo scopo di desacralizzare. L'ultima celebrità ad aver fatto scuola, in questo filone, rimane Claude Lévi Strauss, che si è interessato quasi esclusivamente dei nativi d'America. A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, «in breve tempo Lévi Strauss è divenuto probabilmente l'antropologo più noto, più citato, più imitato del XX secolo»². Lévi Strauss, per tanti anni docente al Collège de France ed eletto membro dell'Académie française nel 1973, è anche il massimo esempio di manipolazione riduzionistica dell'universo degli indiani d'America. Scrive di lui il più celebre interprete della creatività religiosa arcaica: «Con Lévi Strauss il sociologismo e lo storicismo sono sostituiti da un riduzionismo materialistico molto più ambizioso, sebbene anche più sottile rispetto al materialismo classico o positivista»³. Per comprendere la "galleria senza cielo" che egli scava, partiremo esponendo uno dei miti da lui studiati, nella versione raccolta nel Mato Grosso nel 1947 da Herbert Baldus.

Una volta i Karajá non sapevano dissodare la terra. Essi si nutrivano di frutti selvatici, di pesce e di selvaggina. Una notte, la primogenita di due sorelle contemplava la stella della sera, e subito disse al padre che le sarebbe piaciuto possederla per giocarci; ma il padre non la prese sul serio. Invece il giorno seguente la stella discese dal firmamento, entrò nella capanna dove abitava quella ragazza, e la chiese in matrimonio. Però la stella era un vecchio curvo, rugoso e dai capelli bianchi, e la ragazza non volle saperne. L'uomo-stella, vistosi rifiutato, prese a piangere, e fu allora la sorella minore che, impietositasene, lo sposò. Il giorno dopo il neo-sposo andò a parlare con il grande fiume⁴. Entrato nelle sue acque, vi si inoltrò, e mentre avanzava, contro il suo corpo si fermarono spighe di mais, germogli di manioca, e i semi di tutte le piante che i Karajá coltivano. Avvertì la moglie di

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettere di viaggio*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 27.

² Enrico Comba, *Introduzione a Lévi Strauss*, Laterza, Bari 2000, p. 141.

³ Mircea Eliade, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 150.

⁴ Nella cosmologia tribale le Grandi Sacre Acque sono quelle del Rio Araguaia, la Terra (sulla quale vivono i Karajá) è l'isola Bananal, che si trova sulle acque del citato fiume Araguaia. Le Grandi Acque separano la Terra dal regno dei morti e da quello degli Esseri soprannaturali. Agli estremi limiti nord e sud si trovano i due villaggi di Kanashiwe, che ha trasformato (ma non creato) l'ambiente fino a definirlo così come esso è. Le stelle che sono visibili in cielo sono Esseri soprannaturali, ognuna con un nome proprio (William Lipkind, *Carajá cosmography*, Journal of American Folklore, January/March 1940, pp. 248/251).

quanto accaduto e la informò che si sarebbe subito addentrato nella foresta per impiantarvi un orto, proibendole però di seguirla. Ma la ragazza disobbedì, e vide il marito tramutato in un giovane bellissimo, riccamente adornato e coperto di splendide pitture corporali. Saputolo, la primogenita, che prima lo aveva rifiutato, lo reclamò come sposo. Ma uomo-stella rimase fedele all'altra, mentre la primogenita si trasformò in succiacapre (*Caprimulgus*).

Nel commento a questo testo⁵ Lévi Strauss fornisce la sua spiegazione confrontandolo con leggende simili che fanno parte di tradizioni orali di altri indios brasiliani, soprattutto quelli del gruppo linguistico *gé*. Eccola: le funzioni che tra gli uni avevano i protagonisti, sono passate ad altri, ma sono sempre presenti. Uomo-stella, che è un personaggio dalle doppie sembianze, rappresenta l'ambiguità, è il modello di un'agricoltura ancora inesistente, ruolo che in altri racconti era affidato a un roditore, l'opossum. Il personaggio divino e quello umano si scambiano le caratteristiche di donatore di beni (le piante alimentari), che tra gli indios di lingua *gé* è la donna, e le funzioni negative o positive. Le leggende *gé* parlano di una situazione reale (la periodicità della vita umana) per mezzo di una metafora, quella *karajá* descrive una situazione irreali, impossibile da verificarsi (il ringiovanimento di chi è vecchio) ma esprimendosi in senso proprio, senza metafore. Conclusione: si evidenzia un'opposizione logica sotto forma di un rapporto fra causa ed effetto.

In oltre duemila pagine (quattro volumi) tutte dedicate alla mitologia dei nativi d'America, l'antropologo belga prende in considerazione i vari temi trattati nei racconti e gli elementi che vi compaiono, individuando una ragnatela di opposizioni tra crudo e cotto, moderato e sregolato, alto e basso, interno ed esterno, ecc. Rintracciando proprietà simili in sistemi apparentemente diversi, egli individua un principio di reciprocità che formerebbe l'ossatura logica della realtà, la cui espressione esteriore sarebbe soltanto una trasformazione. Il mito svelerebbe l'architettura logica della creatività della mente umana, che sarebbe la vera determinante delle successive operazioni mentali, quelle che caricano il racconto di quei significati che all'apparenza costituiscono il suo succo. Negli orizzonti della sua analisi le nozioni di sacro e fede non sono contemplate, e l'esperienza interiore, mai presa in considerazione, non sarebbe altro che una delle tante possibilità di espressione della logica della mente. Il suo immane lavoro sui nativi d'America, come scrive ne *La potière jalouse*, è stato per lui «un'esperienza estetica eccitante. I miti raccontano delle storie senza testa né coda. Ogni dettaglio preso in se stesso non deve significare nulla, perché è nel loro rapporto differenziale che risiede la loro intelligibilità»⁶. Il celebre antropologo dimentica la natura delle elaborazioni mentali dei popoli di interesse etnologico, le cui conclusioni vengono effettuate non astraendo un concetto e ragionando sopra, ma illuminando l'esperienza vissuta con l'intuito e l'immaginazione (il visibile e l'invisibile per loro non sono separati), nel solco di una tradizione di credenze che si trascina avanti da generazioni⁷. In altre parole, possiamo comprendere l'uomo arcaico non analizzando la struttura delle sue espressioni, ma studiando le condizioni esistenziali dalle quali scaturiscono le sue vivide risposte.

La leggenda dei *Karajá* che abbiamo riportato non vuole fare altro che esporre l'esperienza vissuta da questi indios a riguardo della coltivazione delle piante alimentari. E lo fa naturalmente adottando gli strumenti culturali di cui questi indios dispongono. Essi la vedono come un dono di un Essere divino (uomo-stella), da considerare e contraccambiare con tutto lo slancio di cui la nostra anima è capace (la secondogenita), unico mezzo attraverso il quale Dio continuerà a benedirci (fedeltà alla secondogenita di uomo-stella) e si rivelerà così all'uomo in tutto il suo splendore (giovane bellissimo). Anche l'uccello in cui si tramuta la primogenita viene evocato perché simbolo, agli occhi dell'uomo arcaico che è un attento e silenzioso osservatore della natura, analogicamente intuito del comportamento negativo della ragazza: il succiacapre ha un canto triste, possiede una natura ingorda che lo mette in relazione all'avarizia, alla gelosia e all'invidia, ed è un animale notturno e fu-

⁵ Claude Lévi Strauss, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 240/241.

⁶ Citato in: Enrico Comba, *Introduzione a Lévi Strauss*, Laterza, Bari 2000, pp. 112/113.

⁷ Lucien Lévy Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1975, pp. 46/47; Franz Boas, *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari 1995, p. 181; Christopher Hallpike, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 161.

nerio in cui secondo le credenze karajá si reincarnano le anime di alcuni esseri umani⁸. C'è da rimanere incantati da questa gente, che vive in così sacrale intimità con stelle, animali, fiumi, piante, che vi dialoga traendone lezioni di vita. L'affetto e la comunione spirituale tra umani e non umani è tale che, per esempio, a volte ai neonati vengono assegnati nomi di stelle solo per fare piacere a quegli astri.

Ma andiamo oltre, e proseguiamo con un altro mito (più complesso) preso in considerazione da Lévi Strauss, rintracciato per la prima volta da Walter E. Roth nel 1907 tra i Warao, indios del delta del fiume Orinoco.

Un cacciatore di pecari (animale simile al cinghiale) non aveva fecola di palma di moriche (*Mauritia flexuosa*, la palma più importante per i Warao pre-agricoli) da mangiare, e un giorno si arrampicò su un altro tipo di palma (*Euterpe edulis*), sfruttando il peso del proprio corpo ne fece inclinare la cima verso terra e, con un balzo, saltò in un territorio dove vivevano due lontre, che erano sorelle e si procuravano il cibo pescando (secondo altra versione furono le sorelle che passarono nella zona dove viveva il cacciatore). Il cacciatore sposò le sorelle, e una di loro diede alla luce un bimbo, che chiamarono Haburi. Nel territorio dove vivevano le due donne vi erano due ruscelli dove si poteva pescare, ma uno solo apparteneva a loro; l'altro era di proprietà di un animale feroce (orco o giaguaro a seconda delle versioni). Il marito cacciatore, disobbedendo alle mogli, si recò a pescare nella proprietà del felino, e questi lo uccise. Poi l'animale feroce assunse le sembianze dell'uomo, e si presentò dalle due donne-lontra con del pesce. Dopo un po' però le due sorelle si accorsero che quello non era il loro marito, e scapparono portando il bimbo con loro. Dopo aver percorso parecchia strada arrivarono all'abitazione di Wauta, una donna-rana che era una fattucchiera e che conosceva l'arte di coltivare manioca e mais. Il giaguaro, rincorrendo le donne, arrivò anche lui dalla fattucchiera, ma questa con un inganno lo uccise. Poi Wauta, con uno stratagemma, mandò lontano le due sorelle trattenendo il bambino, e lo fece magicamente crescere fino a farlo diventare un giovane di cui voleva diventare l'amante. Quando le due donne-lontra tornarono scoprirono ciò che Wauta aveva escogitato, spiegarono a Haburi di essere l'una sua madre e l'altra sua zia, e i tre progettarono la fuga. Per portare a compimento il loro proposito, il giovane costruì la prima canoa monossila, scavata cioè in un unico tronco d'albero, imbarcazione caratteristica della cultura di questi indios, sulla quale i tre caricarono tutto il necessario. Prima di andarsene il giovane, sapendo che Wauta era ghiotta di miele, aveva fatto finta di volerla accompagnare a prenderne un po'. Le api avevano nidificato all'interno di un grosso albero cavo, e Haburi vi fece entrare Wauta, richiudendo però l'apertura attraverso la quale l'aveva fatta passare. Da allora Wauta si trasformò in un particolare tipo di rana (*Trachycephalus*) che vive all'interno di un albero e si nutre di miele. Approdati via fiume in un nuovo territorio, le due donne e il giovane trovarono finalmente un posto dove vivere tranquilli, mentre la canoa si trasformò nella Dea Dauarani.

Il significato di questa leggenda, di cui peraltro Lévi Strauss coglie stavolta il valore almeno dell'esposizione letteraria (parla di «creazione romanzesca di notevole acume estetico e raffinatezza intellettuale»), balza agli occhi, secondo lui, solo confrontandola con simili racconti raccolti nel Chaco (area geografica condivisa da Argentina e Paraguay). Questa la sua spiegazione: nel delta dell'Orinoco le due palme⁹ citate ad inizio racconto connotano la presenza dell'acqua nel periodo di siccità, da settembre a novembre, perché è in quel periodo che fruttificano, così come nel Chaco la connotano certi frutti selvatici, ma non nello stesso modo. I Warao considerano le due palme come un segno certo della presenza dell'acqua a poca profondità, perché quando non se ne trova in nessun

⁸ Scrive Herbert Baldus che, come in molte altre tribù di indiani d'America, si crede che esistano due tipi di anime. Tutte le cose, animate o meno (cioè uomini, animali, piante, montagne, stelle, pianeti, ecc), hanno un'anima, ma gli esseri umani ne hanno due, possiedono infatti anche l'anima del defunto, che continua a vivere da sola per un po' dopo la morte, e poi si reincarna. A volte, come in questo caso, si reincarna purtroppo in un animale, il succiacapre.

⁹ I Warao consumano come cibo solido l'amido che si libera dalla lavorazione del midollo della *Mauritia flexuosa*, e come bevanda i frutti spremuti della *Euterpe edulis*, allungata con miele.

luogo, gli indios scavano ai loro piedi. Come nei miti del Chaco sull'origine dell'idromele, balza in primo piano l'idea del trogolo (o truogolo, recipiente scavato in un tronco d'albero, come la canoa monossila). Il tronco della prima palma (*Mauritia flexuosa*) fornisce un trogolo naturale in cui viene preparata la sostanza molle e umida racchiusa in questo involucro legnoso. Anche i frutti della seconda palma (*Euterpe edulis*) sono preparati in un trogolo, ma si tratta allora di un trogolo già fabbricato, mentre nell'altro caso è il trogolo stesso a esporre il suo contenuto nel corso della fabbricazione. Ritroviamo dunque qui una dialettica del contenente e del contenuto di cui i miti del miele del Chaco ci avevano fornito la prima illustrazione. La sua ricomparsa in questo nuovo contesto è tanto più significativa in quanto, se l'eroina del Chaco svolge sin dall'inizio la parte di una ragazza folle di miele, quella del mito di Haburi è una vecchia che si rivelerà folle di miele alla fine, e che resterà prigioniera di un albero cavo o, in altri termini, di un trogolo naturale. Da sole, le donne si nutrono di midollo vegetale; sposate, avranno anche del pesce, vale a dire che la loro alimentazione sarà ormai completa. L'insieme Warao (amido-pesce-miele) restituisce, in un contesto diverso dal punto di vista ecologico, l'insieme (frutti selvatici-pesce-miele) che, come abbiamo visto, ispira i miti del Chaco.¹⁰

Il vero significato del mito dei Warao da noi riassunto è stato rivelato anni più tardi dalle ricerche di Johannes Wilbert. Questa tribù è divisa in diversi gruppi che vivono in punti separati del delta dell'Orinoco, quattro zone con differenti sistemi economici. A sud-est l'attività caratteristica è la caccia al pecari, a nord-ovest la pesca nei ruscelli, a sud-ovest l'agricoltura, a nord-est la pesca in stagni e paludi. In tutte queste zone ad eccezione di quella sud-occidentale dove si pratica l'agricoltura, è fondamentale lo sfruttamento della palma moriche. Le versioni del mito differiscono nell'ordine e nella direzione in cui si verificano i vari accadimenti, ma il succo non cambia. Quella da noi presentata è la versione dei Warao Hoanarao, che vivono nel nord-est, zona in cui, conclusosi il viaggio in canoa, l'Eroe culturale Haburi prende dimora (e istituirà poi altre usanze tribali). Il mito, oltre ai vari tipi di economia dei quattro diversi territori tribali, introduce anche altre realtà presenti nell'area: il temibile giaguaro, la presenza del miele d'api all'interno degli alberi, la strana rana arboricola. Il tutto si conclude sottolineando che la vita (i Warao e le fonti di sussistenza) si deve alla adorata Dea Dauarani, che continua a proteggerla. Racconta una leggenda che, non amando gli acquitrini e le paludi del delta del fiume Orinoco, Dauarani se ne andò ai limiti del mondo conosciuto, prendendo dimora nel punto dove il sole tramonta nel giorno del solstizio d'inverno, ad occidente, con il suo corpo, e nel punto dove il sole sorge nello stesso giorno, ad oriente, con la sua anima. I Warao la chiamano Madre della Foresta (il suo corpo ad ovest, zona dove finisce il territorio abitato da questi indios e inizia la foresta), e la venerano in qualità di protettrice dei costruttori di canoe (che quando muoiono ritengono di ricongiungersi a lei), e grembo che accoglie in sé tutto il mondo dei Warao (perché è sia a est sia a ovest). Simbolicamente, la canoa, costruita con un albero che si trova nella foresta, si identifica con il grembo di Dauarani anche perché è uscendo da lì che il gruppo di questa tribù a cui appartiene questa versione del mito, gli Hoanarao Warao, inizia a esistere, nella zona nord-orientale del territorio warao.

I Warao pensano che tutte le loro realtà culturali discendano da Haburi (o dai suoi genitori), l'Eroe divino, compresa la sacra palma di moriche alla quale sono connessi anche la loro più importante cerimonia tribale e la vocazione a specialista del sacro. Ed è commovente scoprire come ogni più piccolo dettaglio della loro vita sia collegato a Haburi, cioè sia concepito come un dono soprannaturale. Un esempio: la bevanda rituale di questi indios è l'acqua mielata, cioè preparata con quel miele con cui la donna-rana, che per un certo periodo ha allevato Haburi, aveva nutrito l'Eroe¹¹. Come si vede, grazie alle ricerche e alla sensibilità dello studioso di miti Johannes Wilbert, che ha pubblicato tre libri sui Warao, si naviga in zone dell'animo umano assai distanti da quelle ipotizzate dall'accademico di Francia.

¹⁰ Claude Lévi Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 194 & ss.

¹¹ Johannes Wilbert, *Mystic endowment*, Harvard university press, Cambridge (Mass.) 1993, soprattutto pp. 9/23.

Come sopra accennato, eserciti di antropologi si sono incamminati lungo il sentiero aperto da Lévi Strauss. Riportiamo ora un esempio, accennando a una terza e ultima leggenda, raccolta tra gli Shawnee e pubblicata per la prima volta nel 1831, di cui esistono come al solito diverse versioni. Gli Shawnee sono un popolo algonchino che viveva nel Kentucky e si trova oggi confinato in alcuni appezzamenti di terra (non sono riconosciuti ufficialmente come delle vere riserve indiane) nell'Oklahoma.

C'era una volta un giovane chiamato Waupee, che era il più abile cacciatore della sua tribù e tornava sempre a casa carico di selvaggina. Un giorno si recò a caccia in una zona più lontana del solito, una foresta dove non vi era traccia di vita né di passaggio di esseri umani. Eppure Waupee ad un certo punto si imbattè in un cerchio tracciato sul terreno. Curioso di conoscerne il significato, si nascose nelle vicinanze, e ad un certo punto vide un cesto con dodici fanciulle discendere dal cielo; le ragazze cominciarono a danzare attorno al cerchio, poi presero a giocare con una palla luminosa. Il cacciatore si invaghì della più giovane delle ragazze e, uscito dal nascondiglio, cercò di prenderla, ma le sorelle balzarono in fretta sul cesto e furono riportate in cielo. Il giovane provò ancora nei giorni successivi, e alla fine riuscì ad afferrare la fanciulla, mentre le sorelle tornarono in cielo. Poi però fu gentilissimo con lei, premuroso, e le mostrò le attrattive della vita sulla Terra. Si sposarono ed ebbero un bambino, ma con il passare del tempo la donna, che era figlia di una stella, cominciò a sentire il desiderio di tornare dal padre. Allora si costruì un cesto e, caricatolo con prodotti e oggetti terrestri, ritornò in cielo portando con sé il bambino. Quest'ultimo però, in cielo, con il passare del tempo provò il desiderio di conoscere il papà. La stella allora consentì alla figlia di discendere sulla Terra per far felice il ragazzo, e le consigliò anche di portare il marito e i prodotti e gli oggetti migliori che si trovavano sulla Terra su in cielo. Waupee fu felicissimo di ritrovare la sua famiglia, e anche di soddisfare il desiderio del padre-stella. Quando Waupee arrivò in cielo colmo di doni, padre-stella distribuì ogni cosa tra le varie stelle, che ne rimasero tutte contente. Ma non appena i doni furono distribuiti, le stelle e i protagonisti del racconto furono tramutati in animali, ognuno in una specie diversa a seconda del dono ricevuto. Waupee si tramutò in un falco bianco.

Il significato del mito è chiaro; esso illustra le qualità necessarie per svolgere con successo le attività venatorie. L'abilità in una qualsiasi attività, per il nativo d'America, è un "potere" concesso dagli Esseri soprannaturali. Ogni elemento della natura (animali, piante, tuoni, fulmini, astri, ecc) possiede una serie di qualità, poteri che l'uomo può ottenere in virtù della sacra energia che circola tra le dimensioni terrena e ultraterrena, ma a determinate condizioni. Il requisito principale è quello di conquistare i favori di uno Spirito, che per Waupee si rivela essere il Falco Bianco, un predatore formidabile e quindi adattissimo a istruire un cacciatore. Bisogna poi essere attenti ai segni che ci provengono dall'altra dimensione (il cerchio nella foresta), comportarsi bene nei confronti degli Esseri soprannaturali (la fanciulla trattata con amore), presentare loro (in questo caso padre-stella) le offerte (i doni della Terra). In cambio ne riceveremo selvaggina (stelle tramutate in animali), protezione e guida (Falco Bianco). Va sottolineata l'identità tra il cacciatore e il suo Spirito; come dire che quando è in azione, il cacciatore non è più se stesso, ma è il suo Spirito Guida che vive e agisce in lui. Invece, questa leggenda viene così interpretata dalla scuola levistraussiana: «Una serie di trasformazioni in forza delle quali l'eroe e la sposa, sebbene ancora uniti, regrediscono verso l'animalità. Il mito offre una sorta di approvazione – in effetti una specie di contrappeso – della fuga da una condizione di vulnerabilità. Ciò è palese nella vicenda finale che abbina un'inversione (ritorno al mondo animale) a un progresso di natura convenzionale (unione dei sessi). In altre parole, possiamo avere entrambe le cose. Possiamo trarre pieno godimento dalla vita dell'elemento lontano e allo stesso tempo apprezzare la sicurezza dell'elemento vicino e delle sue garanzie di protezione dall'avanzare del tempo, dalla senilità, dalla morte»¹².

I primi a ridere delle sofisticate astrusità di certi specialisti tutti intenti nel loro lavoro di desacralizzazione sono proprio i nativi d'America. Gli Hopi, indiani dell'Arizona, raccontano un significa-

¹² John Bierhorst, *Miti pellerossa*, Longanesi, Milano 1984, pp. 24/25.

tivo episodio riguardante un antropologo che li studiò verso il 1900, Jesse Walter Fewkes, anche lui decisamente abile nello scavare gallerie dove la vita spirituale non trova spazio. «Si era verso la fine di novembre, nel desolato villaggio hopi di Walpi, un vero e proprio nido d'aquila, precario e quasi invisibile, situato in quota, sopra i desertici altopiani che sembrano sconfinare all'orizzonte, e in questo villaggio lo studioso stava prendendo appunti sulle cerimonie alle quali aveva assistito. A un certo momento un nativo andò ad avvertirlo che doveva appartarsi e rinchiudersi da qualche parte, perché il Dio Masau'wu stava per apparire. Tutte le strade, nella quarta notte della cerimonia denominata Wuwuchim, in cui Masau'wu e gli antenati discendono nel villaggio, vengono chiuse, ad eccezione di quella che porta al santuario/cimitero di Maski. Una metà del villaggio viene sgomberata, in modo che Masau'wu e gli antenati possano trovarvi alloggio; gli altri devono restare chiusi in casa a finestre oscurate. Chiuso in camera sua anche se scettico a riguardo del fatto, Fewkes ad un certo punto percepì nella penombra la presenza di un uomo, e gli chiese come avesse fatto a entrare. L'individuo rispose: Io vado dove voglio, e le porte chiuse non mi possono tenere fuori. Guarda, adesso ti faccio vedere come ho fatto a entrare. E mentre il dottor Fewkes lo osservava, cominciò a rimpicciolirsi fino a diventare sottile come un filo di paglia da spazzola per i capelli, e scomparve attraverso la fessura della porta. Fewkes rabbrivì, perché cominciava a temere che si trattasse di Masau'wu. Allora quell'individuo misterioso cominciò a parlargli, e gli praticò un incantesimo per cui divennero tutti e due come bambini e si misero a giocare insieme. Masau'wu non diede mai a Fewkes neanche un momento di requie per tutta la notte. Poco dopo Jesse W. Fewkes se ne andò senza più fare ritorno. Il Bureau of American Ethnology, che aveva finanziato il suo viaggio e soggiorno di studio, ricevette un messaggio via telegrafo dall'antropologo in cui egli si diceva costretto a lasciare Walpi senza aver raccolto alcuna informazione interessante a causa di un'epidemia di vaiolo».¹³

Quale futuro?

La situazione attuale indica chiaramente che la manipolazione dell'universo dei nativi d'America è destinata a incontrare sempre maggiori ostacoli, sia perché le costruzioni che non corrispondono a verità possono avere successo e andare di moda per periodi di tempo limitati, come è avvenuto anche per Lévi Strauss, oggi già in ribasso, sia perché gli amerindi stanno ormai prendendo sempre più in mano il proprio destino, e con esso la gestione dello studio del loro patrimonio culturale. Decisi più che mai ad autodeterminarsi, lasceranno spazio solo a quegli specialisti occidentali che vogliono sinceramente aiutarli ponendosi al loro servizio per fare principalmente da tramite tra i due mondi, senza tesi preconcepite. Il contributo amerindio a una migliore conoscenza dell'Uomo diventerà così più autentico, a 360 gradi perché tale è il loro atteggiamento verso la vita, e non potrà che arricchire il flusso dinamico della cultura contemporanea. Al disperdersi nel molteplice delle interpretazioni dei vari tipi di riduzionismo, non potrà che subentrare il congiungersi nell'unità.

A nostro parere inoltre, lo studio imparziale delle culture dei nativi d'America, in un universo che converge verso un unico Centro in cui confluiscono tutte le possibili potenzialità, è destinato ad assumere sempre maggiore importanza. Il motivo principale risiede nel fatto che gli amerindi non hanno condannato la materia, ma l'hanno spiritualizzata; nella loro prospettiva cioè non è presente quello che è il maggior difetto sia del cristianesimo (nel suo celebre *Le Christique* Teilhard parlava di subumanizzazione nell'atmosfera rarefatta di un cielo troppo alto di una religione incapace, come sarebbe necessario, di animare la Terra) sia delle grandi religioni orientali, che «hanno maledetto la materia e fatto del rifiuto della vita fisica e della rassegnazione temporanea a sopportarla, il criterio della verità religiosa o della spiritualità»¹⁴.

(seguono alcune immagini)

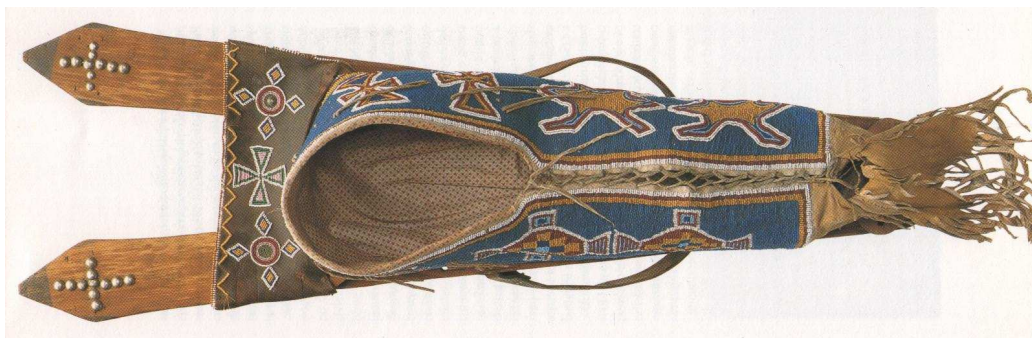
¹³ Hamilton Tyler, *Dei e miti dei Pueblo*, Rusconi, Milano 1997, pp. 30/31 e 34; Tyler è un nativo d'America.

¹⁴ Śri Aurobindo, *La vita divina*, Galeati, Imola 1973, p. 299.

IMMAGINI



Processione di indiani Hopi (Arizona) che giunge fino ad uno dei loro luoghi sacri durante la Cerimonia del Flauto, che si svolge a fine agosto, dopo il raccolto di granturco, in onore del Dio Taiowa. Racconta il mito che mentre le donne macinano il mais, Taiowa accorre per allietarle suonando il flauto, e il lavoro diviene meno pesante, un momento allegro e spensierato.



Splendida culla dei Kiowa (Oklahoma settentrionale). A sinistra, al centro e sulle assi di legno la Stella del Mattino, protettrice dei bimbi. Sulla stoffa disegni di animali, le cui virtù vengono così simbolicamente trasmesse ai piccoli.

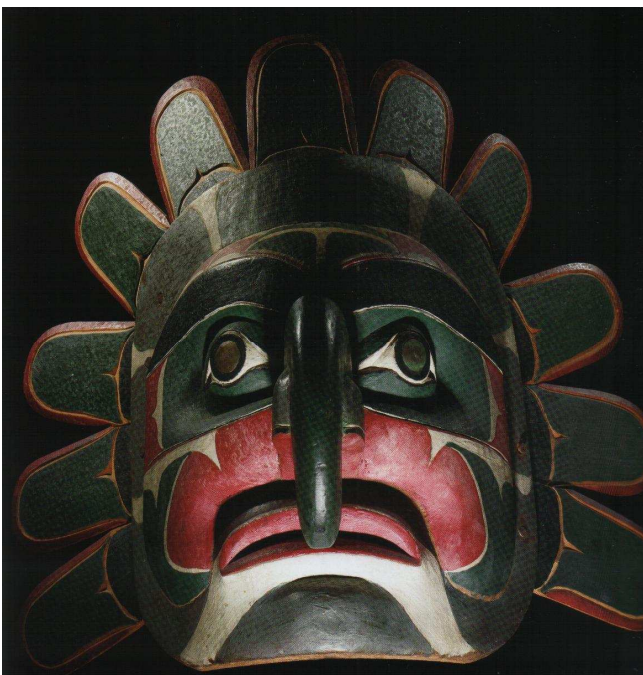


Abitazione di una famiglia di Warao, indios che vivono nell'acquitrinoso delta del fiume Orinoco, dove si alternano risorse animali e vegetali assai diverse le une dalle altre, un ambiente davvero singolare che ha dato origine ad una complessa ma coerente geografia mitica, come si può notare nella leggenda di Haburi esposta in questo studio.



In tempi moderni molte tribù di nativi dell'America settentrionale hanno approntato delle bandiere nazionali, per sottolineare l'autonomia che rivendicano nei confronti dei Governi di USA e Canada e, simbolicamente, anche la separazione dall'intero sistema di vita occidentale. Nella foto l'insegna degli Shawnee, indiani citati nel testo.

Danza degli indios Vapisiana (Guiana). Il contrasto tra la semplicità dell'abbigliamento quotidiano e la complessità di quello sfoggiato nei riti si spiega con il fatto che, durante le cerimonie, i nativi assumono le sembianze degli Esseri divini che onorano. In cambio gli Esseri divini, compiaciuti, li benediranno e assisteranno per tutto l'anno a venire.



Maschera solare dei Kwakiutl (Columbia britannica) con tratti in parte di falcone e in parte umani. Le leggende di uno dei clan di questa tribù parlano di antenati che discesero dal cielo, tolsero le loro maschere e divennero esseri umani. La maschera solare rimase l'emblema del clan, e ad alcuni di quegli antenati furono insegnati certi efficacissimi riti poi trasmessi insieme alla maschera fino ad oggi per via ereditaria. Qualsiasi beneficio proviene sempre dall'altra dimensione.