

*HAKOMAGAZINE*

**ILAIKO**

**3**



***Ambiente  
e tradizione***

Il continente americano presenta una morfologia geografica completamente diversa da quella eurasiatica. L'asse orogenetico del continente, infatti, corre in direzione nord-sud contrariamente a quello del Vecchio Mondo che segue i paralleli. Questa conformazione costrinse la flora americana - e costringe oggi ogni tipo di coltura - a un adattamento che le permettesse di sopravvivere alle "onde fredde" che spazzano le pianure partendo dai poli verso i tropici e agli uragani che si formano durante i cambi di stagione nelle fasce tropicali. Piante e di conseguenza animali dovettero adattarsi a fasce che variavano con la quota dei rilievi e non con la latitudine. Le conseguenze culturali di questa aspra morfologia furono lo sviluppo più tardo dell'agricoltura a causa del difficile addomesticamento di molte piante edule e lo sviluppo di un rapporto ambiente-tradizioni culturali-tecnologie estremamente specializzato e proprio per questo rigido e fragile. Continueremo perciò a sviscerare gli aspetti di questo rapporto per cercare di capire quanto in uno scontro di culture è soggettivamente determinato e quanto è pertinenza dell'effetto caos.

## Sommario

- 3 - Editoriale
- 5 - Lavorando la terra, navigando e commercian-  
do nell'America preco-  
lombiana.
- 7 - Hohokam.
- 10 - La sfida di pima e papago  
al deserto.
- 13 - La terra risanatrice.
- 16 - Ambiente e tradizione: i  
Chippewa.
- 20 - Morire di fame mangian-  
do conigli.
- 23 - Spiriti e signori degli  
animali.
- 25 - Cacciatori di caribù e  
cacciabombardieri NATO.
- 28 - L'arco in corno.
- 31 - Ecuador paralizzato.

*Sotto: Yugo,giogo in pietra, cultura del Veracruz.  
In copertina: Villaggio ojibwa in un dipinto di Paul Kane.*



## Editoriale



*Sopra: Vaso hopi, probabilmente di Nampeyo.*

*Al centro vaso pueblo.*

*In basso Borsa con disegni naturalistici del Palteau.*

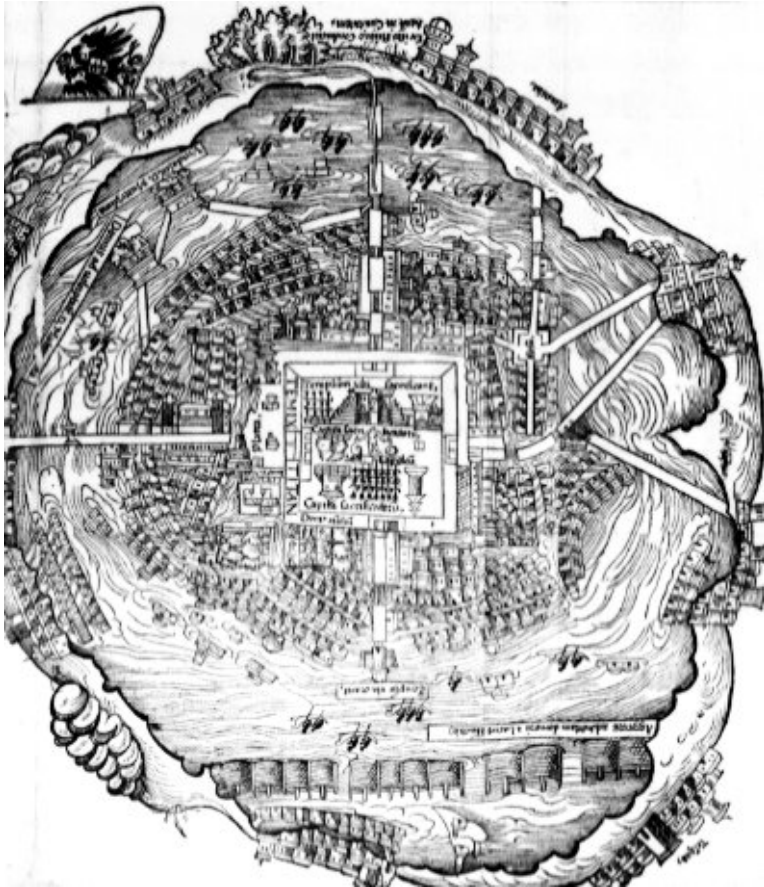


Ogni popolo di fronte al proprio ambiente adotta delle strategie che gli permettono di sopravvivere come entità riconoscibile; quando queste strategie falliscono gli individui possono sopravvivere, ma la società non è più vitale. Nei casi più tragici anche gli individui non sopravvivono, uccisi da altri, da malattie epidemiche e stenti, dal suicidio endemico. Questa è la sorte di molti popoli dell'Amazzonia, che hanno visto sconvolgere il proprio rapporto con l'ambiente al di là di ogni possibile aggiustamento, ma è anche la sorte che minaccia varie comunità dei Guarani Kaiowa del Mato Grosso che, oltre ad avere avuto un numero spaventoso di suicidi, ora minacciano un suicidio di massa, politico, se non verranno rispettati dal governo brasiliano gli accordi per le loro terre.

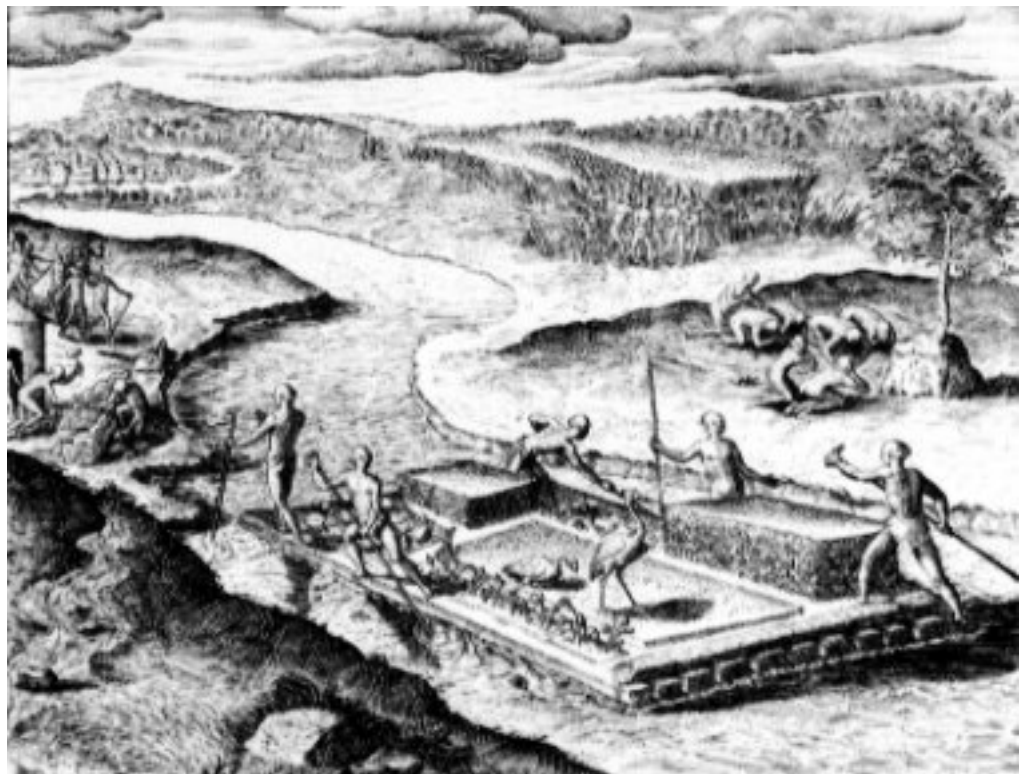
Le strategie di sopravvivenza possibili offerte alle popolazioni indigene sono sostanzialmente due. Una è la strategia dell'opzione minimax, cioè del minimo guadagno con il massimo di sicurezza, dove si mantiene lo sfruttamento delle risorse alle necessità minime della popolazione. La rotazione delle risorse dovrebbe garantire la continua produttività dell'ambiente, che peraltro è improbabile venga danneggiato dall'intervento umano, ma ciò implica la sovranità incontestata su un territorio enorme rispetto alla popolazione, un fatto da tempo soggetto alle pesanti infiltrazioni della società occidentale.

La seconda strategia, tipica delle società moderne, è quella che sviluppa tutte le risorse per ottimizzare la produzione alimentare. Il surplus prodotto rappresenta un'assicurazione per gli anni successivi e l'efficacia dipende dal fatto che si mantenga al minimo il danno ambientale, inteso come degrado del suolo, pascolo eccessivo, abbassamento delle falde acquifere dovute a eccessiva irrigazione o desertificazione. Mentre le società minimax hanno strutture sociali molto egualitarie e un'occupazione del territorio dispersa, aderendo al concetto di "società senza Stato" di Pierre Clastres, le società massimizzate hanno strutture sociali diseguali che tendono verso la formazione di Stati, come i regni e gli "imperi" indiani. Nelle società moderne la massimizzazione prevede anche il riconoscimento della proprietà privata per proteggere il surplus dell'agricoltore contro le pretese dei suoi vicini.

Da tempo assistiamo alla revitalizzazione di sistemi sociali ed economie giudicate "arretrate" dal punto di vista dello sviluppo, una revitalizzazione e una resistenza spesso tutte politiche che, con diverse vicende, stanno ponendosi all'attenzione anche dei più distratti. Quanto sono vitali queste revitalizzazioni? Ha ancora senso un'economia di caccia sostenuta dall'uso dell'aereo e del gatto delle nevi? Ha senso il rifiuto di soggiacere all'agrobusiness da parte dei contadini del Chiapas e dell'Ecuador in armi e proporre la continuazione dell'antico modo di vita comunitario o la sua restituzione contro l'economia di mercato, usando politicamente il computer e le autostrade informatiche? Non abbiamo una risposta precisa, ma crediamo sia importante aprire il dibattito sulla vivibilità dell'ambiente e sulla vitalità di culture che, rifiutandosi di morire, ci pongono vasta materia di riflessione.



*A fianco: Mappa di Tenochtitlán, capitale degli aztechi in uno schizzo di Cortés. Si notino le calzadas, strade sopraelevate, i canali interni, l'acquedotto che portava l'acqua da Chapultepec e le dighe mobili di sbarramento contro le inondazioni.*  
*Sotto: disegno raffigurante le chinampas.*



# Lavorando la terra, navigando e commerciando nella Mesoamerica

*La padronanza dell'acqua delle grandi civiltà messicane si comincia a comprendere a fondo solo oggi.*

Mario Sartor

Le popolazioni mesoamericane interagirono con il territorio in cui si stanziarono con criteri operativi non dissimili da quelli di altre popolazioni del Neolitico. E tuttavia sorprende come le risorse idriche, allo stesso tempo ostacolo da superare e potenzialità da sfruttare, diventassero strumento imprescindibile per il trasporto e lo sviluppo del commercio. Il controllo dell'acqua fu risolto in diversi modi, secondo i luoghi e gli accidenti naturali.

Gli aztechi, sugli altipiani, organizzarono da ultimo una città anfibia, di cui sussistono tuttora le labili tracce nei canali di Xochimilco, e su questa peculiarità si costituì l'essenza urbana ed economica della stessa Tenochtitlan. La grande "laguna" sull'altipiano messicano con i suoi isolotti fu sfruttata razionalmente ricavando nuovi lotti flottanti (le chinampas) la cui progressiva bonifica e il cui consolidamento permisero uno sviluppo razionale della produzione e dell'insediamento. Il reticolo dei canali disegnava con relativa regolarità un corpo sempre più complesso nelle funzioni e sempre

più ampio. La fertilità della terra era garantita attraverso la pulizia sistematica dei canali che drenavano l'acqua e consentivano il trasporto delle persone e delle merci. La Tenochtitlan ammirata, vissuta e conquistata dagli spagnoli conviveva con l'acqua che si raccoglieva in un bacino naturale ormai controllato nell'ordinario, ma che, nella eccezionalità di certe piene stagionali, ancora traboccava talvolta con effetti disastrosi; e la storia di Tenochtitlan-Messico è tutta costellata di interventi straordinari per il controllo delle acque attraverso dighe e sbarramenti che ne contenessero gli eccessi. Gli Spagnoli ne percepirono la congenialità con Venezia ma, inesperti dei meccanismi che governano territori anfibi e tutti proiettati allo sfruttamento indiscriminato dell'esistente senza salvarlo, ne ostruirono i canali, per la gran parte, con effetti devastanti, seguiti da numerosissimi interventi nel corso dei secoli. Ora a navigare per gli ultimi canali di Xochimilco sono solamente i gitanti domenicali e i turisti su barche a fondo piatto. Ma, in fondo, l'esperienza azteca non fu che l'ultima nel panorama

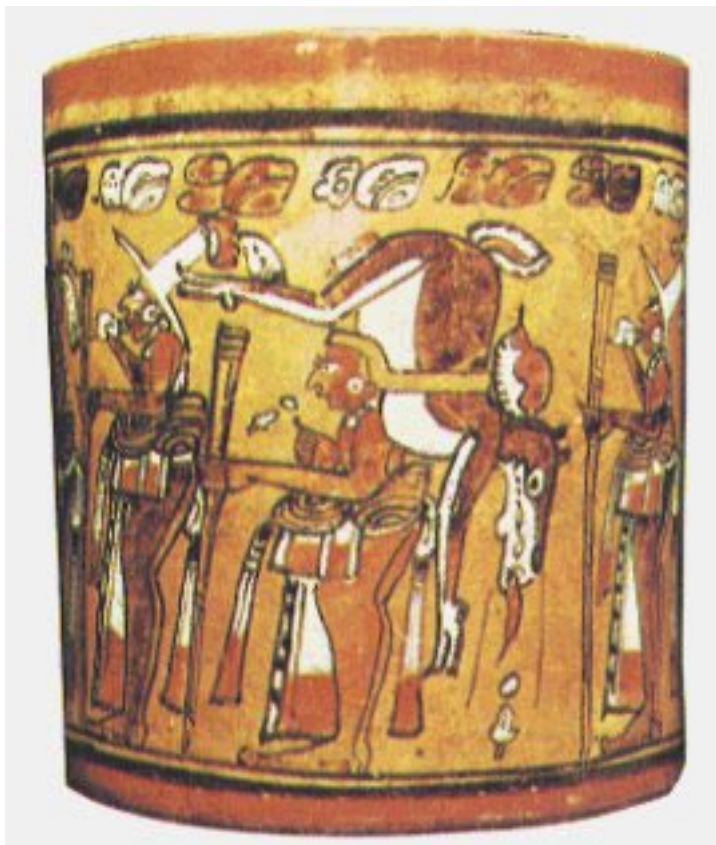
delle culture precolombiane mesoamericane.

Gli olmechi avevano appreso presto a sfruttare le vie d'acqua per i loro trasporti e furono probabilmente i primi in territorio mesoamericano a dare una regimentazione a corsi d'acqua e canali artificiali.

I maya dei bassopiani elevarono a



Vaso maya col motivo di un pesce.



*Vaso maya: cacciatore con un cervo*

livello scientifico, o quantomeno razionale, l'uso dell'acqua sotto tutti gli aspetti. Dalla navigazione di cabotaggio lungo le coste, accertata ormai su quasi tutta la sponda atlantica con canoe monosile, a quella lungo le coste del Pacifico, più complessa, alla navigazione interna, risalendo i fiumi, scopriamo alla fine che uno dei sistemi più diffusi per comunicare e commerciare si sviluppò non

solamente utilizzando le peculiarità naturali offerte dal territorio, ma intervenendo su di esso con sistemi razionali di canalizzazioni che garantivano la navigabilità e l'accesso a fonti di materie prime e a territori da sfruttare per le potenzialità agricole e venatorie, così come per la pesca, in particolare nelle zone lagunari del Belize attuale. Qui, le ricognizioni dei satelliti militari della NASA hanno

rivelato la presenza di una rete di canali ancor più complessa di quella attualmente esperibile con la navigazione. Si tratta di canali sulle cui sponde ora crescono le mangrovie, utilizzati sicuramente per il trasporto di manufatti ceramici e litici, ma sfruttati pure per le risorse ittiche naturali ed indotte con tecniche di sfruttamento controllato, e probabilmente anche con battute di pesca che portavano alla cattura in acque poco profonde e sicure di animali marini della specie dei sireni.

Ma il rapporto complesso con l'acqua - il cui dominio può esser visto anche come una consapevole educazione della natura, un passaggio dal caos al cosmo - è pure testimoniato dal culto di *Chac* (il Tlaloc delle culture degli altipiani messicani), dio della pioggia, e di *Chalchiuhtlicue*, la dea messicana dell'acqua; e ciò si innesca anche - e forse soprattutto - con la necessità sempre e dovunque di dare un assetto al territorio in modo globale. La costruzione di terrapieni veniva motivata, ancora verso la fine del Cinquecento, per bocca degli indigeni, con la necessità di costruire piattaforme per avere abitazioni salubri: l'emergenza delle piramidi-tempio sulla vegetazione intorno non si motivava soltanto con il bisogno di imporsi sulla foresta o nel panorama generale, ma anche con quella di dare una residenza confacente alla divinità, enfatizzando quanto l'uomo faceva già per sé.

Il regime delle acque garantiva sicurezza sul piano abitativo e produttivo, e si trasformava allo stesso tempo in uno strumento potente di comunicazione, soprattutto nel momento in cui l'organizzazione del lavoro coatto in forza di un'autorità in grado di imporsi per prestigio religioso e politico, consentì la manovra di grandi masse di popolazione.



*Immagine dal Codice nuttal*

# Hohokam

*La straordinaria cultura che fece fiorire il deserto dell'Arizona grazie a ingegnose opere di canalizzazione.*

Flavia Busatta

La civiltà degli hohokam fiorì nella porzione del Deserto del Sonora percorsa dal fiume Gila e dai suoi tributari Salt, Verde, Agua Fria, San Pedro e Santa Cruz, cioè negli odierni bacini di Phoenix e Tucson e nella cosiddetta Papagueria.

L'arido deserto del Sudovest degli Stati Uniti e del Nord del Messico è una zona di scarse precipitazioni, alte temperature e poche fonti perenni d'acqua; essa comprende diversi ecosistemi classificati dai biologi con vari nomi: deserto di Chihuahua, deserto del Grande Bacino, deserto Mojave e deserto del Sonora: tra tutti quello del Sonora è il più ricco per varietà di specie botaniche e animali. La porzione nord orientale del deserto del Sonora fu quella in cui fiorì la cultura hohokam ed in essa possiamo distinguere due differenti habitat botanici: la regione del Basso Colorado, ricca di arbusti, copre i fondovalle più aridi e caldi e la parte occidentale dello stato dell'Arizona.

Qui la vegetazione è costituita soprattutto da cespugli di creosoto e, nelle zone soggette agli straripamenti del fiume Gila, da *saltbush*<sup>1</sup>. Le zone collinari dell'Arizona presentano una vegetazione differenziata tra i declivi dei bacini idrici superiori, le montagne più elevate e la porzione dello stato più umida e fredda che fu

occupata dagli hohokam. Qui alberelli di leguminose come il palo verde, il *mesquite*<sup>2</sup>, l'*ironwood*<sup>3</sup> e le acacie si uniscono agli arbusti cactacei come l'*ocotillo*<sup>4</sup>, il saguaro<sup>5</sup>, la *cholla*<sup>6</sup>, il fico d'india e altre piante edule per dare un paesaggio differenziato e in qualche modo lussureggiante. Lungo i corsi d'acqua verdeggiano macchie di pioppi, salici, canne e *cattail*<sup>7</sup> e vaste aree coperte da erbe e amaranto. Nel deserto vivono anche molti animali come i conigli cottontail (dalla coda a fiocco di cotone) e i *jackrabbit*, scoiattoli di terra, *ghofer*<sup>8</sup>, vari tipi di roditori, lucertole, serpenti, antilopi *pronghorn*, cervi-mulo, daini dalla coda bianca, pecore *bighorn*, *javelina* (pecari dal collare), coyote, coguari, gatti selvatici, colombe e quaglie. Prima del ventesimo secolo erano presenti il topo muschiato e il castoro che nidificava nei torrenti più ricchi e nelle *ciénegas*, o distese paludose. Fiumi e torrenti ospitano una grande varietà di uccelli acquatici, pesci e anfibi.

Come in tutte le civiltà che si stabilirono in zone aride, il tipo fonti d'acqua disponibili determinò la distribuzione degli insediamenti e la loro mutua relazione. E' una caratteristica dei bacini di drenaggio perenni delle province del *Basin-Range* dell'Arizona meridionale che essi possano "sparire" per qualche

tratto del loro corso in caso di scarsità d'acqua, che è in realtà presente e scorre sotterraneamente. In questo fenomeno è ovvio che gioca un ruolo chiave la permeabilità degli strati superficiali del terreno: il corso d'acqua sparisce quando incontra strati permeabili, mentre è costretto a scorrere in superficie quando masse rocciose impermeabili di grandi dimensioni sono subito al di sotto dell'alveo o lo costituiscono. La presenza di queste masse, o *reef*, che garantisce scorte d'acqua anche in periodi di siccità e la formazione di acquitrini, le *ciénega*, determinò le scelte degli insediamenti e la gestione delle risorse potabili degli hohokam. Un altro tipo di risorsa idrica è quella presente nelle zone montane dell'Arizona centrale. Qui i corsi d'acqua incidono le pareti delle alture e scorrono per lunga distanza su letti di rocce relativamente impermeabili prima di affondare nel suolo poroso della pianura. Un'altra zona ricca e che permette una gestione delle acque sono le confluenze di tributari con il fiume Gila.

La cultura hohokam probabilmente giunse dal Messico in Arizona dove si fuse con la primitiva Cultura Cochise tra il 300 a. C. e il 1 d. C.; essa portava con sé qualità di mais ad alta resa (per i tempi, ovviamente), numerosi tipi di fagioli, zucche, tecniche irrigue, strutture abitative a

pozzo, un'arte ceramica già ben sviluppata e matura, un'elaborata manifattura della pietra e degli ornamenti di conchiglia.

Come orticoltori sedentari in una regione desertica gli hohokam si trovarono ben presto ad affrontare il fatto che la stagione irrigua dei lavori agricoli coincideva con le secche dei fiumi della zona. Questo rese indispensabile la creazione di una fitta serie di canali che, nel periodo Tardo Formativo (500 - 1100 d. C. ), raggiunse una superficie di circa 10.000 ettari per un'estensione di più di 1500 chilometri di strutture irrigue principali. La costruzione di questa rete di canali mostra un'attenta osservazione del territorio e lo sfruttamento di notevoli risorse di manodopera per modificare l'ambiente.

Gli strati di roccia impermeabile, infatti, creano un gradiente idraulico naturale nel corso d'acqua il cui livello è maggiore sopra il *reef* e nelle sue immediate vicinanze a monte e a valle, il che permette una più agevole deviazione dell'acqua dal suo corso attraverso dei canali che la dirigano sui terreni da irrigare. Gli hohokam scelsero sempre di situare gli ingressi dei loro canali subito a valle dei *reef*, o meglio essi aprirono dei canali in tutti quei siti lungo il corso dei fiumi Salt e Gila in cui vi erano rocce impermeabili affioranti. Essi inoltre aprirono altri canali subito a valle delle confluenze di un fiume con i suoi tributari.

Questa topografia delle correnti "a valle" determinava il percorso del canale e perciò la dislocazione dei terreni irrigui e dei conseguenti insediamenti. Va da sé che i villaggi più grandi e più a lungo abitati crebbero lungo i canali che si aprirono nelle intersezioni più favorevoli.

Il sistema irriguo hohokam apparve nel 600 - 700 d. C. e raggiunse la sua massima complessità nella valle del fiume Salt presso l'odierna Phoenix. In quest'area sono presenti tutti e tre i tipi di irrigazione: i canali principali, quelli di distribuzione e i canali laterali. I canali principali partivano dall'imboccatura subito a valle del *reef*, ove veniva creato uno sbarramento di diversione, fino alla prima biforcazione dove l'ampiezza del pelo libero veniva significativamente ridotta. I canali di



distribuzione erano quei segmenti che dipartivano dal principale per portare l'acqua ai villaggi e ai campi laterali, mentre il tratto finale del sistema irriguo vedeva il canale perdersi tra i campi. Questi ultimi erano spesso anche collegati tra loro in file parallele a creare una rete di fossi di irrigazione. Vi era un altro tipo di canali laterali, detti "isolati", che si aprivano con un'angolazione acuta dai canali di distribuzione e si perdevano direttamente nell'appezzamento; questo tipo di irrigazione sembra essere caratteristico delle fasi più antiche.

Malgrado la complessità delle opere idriche, alcuni canali principali erano ampi circa 15 metri sul fondo e 21 al pelo libero ed erano profondi circa un metro e mezzo, gli hohokam non crearono mai strutture idrauliche complesse come dighe permanenti o sfioratori a stramazzo né fecero mai uso esteso di materiali di rivestimento artificiali che ritardassero le infiltrazioni dell'acqua.

Coerente con questa rete di canali vi era una sequenza di villaggi con terrazze (*mound*) a piattaforma multipla disposti lungo i canali a intervalli di cinque chilometri a partire dal primo che era situato a cinque chilometri a valle della derivazione del canale principale. La

distanza tra gli aggregati di villaggi era variabile in quanto dipendeva dalle derivazioni dei canali in base all'esposizione dei *reef*. Nel sistema a villaggi multipli spesso quello più grande era situato alla fine del sistema di canali che servivano per irrigare l'area ed in genere sulla riva superiore del corso d'acqua; alcune comunità si trovano anche a quindici chilometri dalla derivazione principale.

Anche nel Bacino di Tucson vi era una distribuzione dei villaggi a gruppo, ma in quest'area, molto più arida del Bacino dei fiumi Salt e Gila, gli insediamenti erano molto più vicini all'acqua, non distando mai più di un chilometro e mezzo dai canali e non più di due e mezzo tra loro.

Gli insediamenti hohokam presentavano quattro tipi di struttura: il villaggio rappresentava l'unità più estesa con una popolazione di almeno cento individui ed era occupato permanentemente per un lungo periodo di tempo, calcolabile in secoli; alcuni di essi si svilupparono a tal punto da raggiungere una popolazione stimata di più di un migliaio di persone. I villaggi presentavano strutture sociali come campi per il gioco della palla e piattaforme. Il secondo tipo di insediamento sono le frazioni che non raggiunsero mai una popolazione





A fianco: Canale per irrigare degli hohokam.

Sotto: la rete irrigua degli hohokam.

A p. 8: Vaso-effigie della cultura hohokam.

di cento abitanti; anch'esse furono abitate con continuazione per molti decenni o secoli. Vi erano poi le fattorie create soprattutto per rispondere alle necessità agricole e di sussistenza e che erano spesso abitate da un unico gruppo sociale. Erano costruite per rispondere a esigenze stagionali e venivano riuoccupate ad ogni stagione per molti anni; esse erano un certo modo delle derivazioni delle frazioni e dei villaggi. Infine vi erano i capanni, strutture individuali costruite col solo proposito di gestire i campi e che erano occupate durante la semina o il raccolto. Esse punteggiavano la campagna hohokam diventando un elemento del paesaggio insieme ai terrazzamenti per le colture e ai canali. Nella molto più arida Papaguera presero invece forma altre due tecniche agricole: l'agricoltura tramite inondazione e quella detta *Ak-chin*. La tecnica *Ak-chin*, da una parola Papago che significa "bocca di torrente" è ancor oggi utilizzata dai papago stessi, probabili eredi degli hohokam, e consiste nel catturare le piene alluvionali create dalle piogge torrenziali tropicali per utilizzarle come fonte di irrigazione. Questo tipo di agricoltura apparve nel 900 d. C. e permise di colonizzare i declivi delle basse e medie *bajada* lontane dai canali e dalle fonti d'acqua perenni o semiperenni, ma che si presentavano (e si presentano) ricche di conoidi alluvionali su cui intervenire

bonificando dei campi che potevano situarsi sui conoidi stessi o sulle giunzioni di due conoidi alluvionali indipendenti. Questo tipo di coltivazioni richiede una certa quantità di manodopera e si avvicina in questo alle tecniche di *dry-farming* (coltivazione dei suoli aridi) anch'essa praticata in area hohokam, ma se ne differenzia per la variabilità dei terreni posti a coltura e per il maggior afflusso di limo sulle coltivazioni.

**Note**

<sup>1</sup> Arbusto della famiglia delle *Chenopodiaceae* che cresce in suoli aridi di tipo alcalino e serve come foraggio.

<sup>2</sup> *Prosopis julifera* e *P. pubescens*, famiglia delle leguminose, crescono nella fascia climatica al di sopra dei cespugli di *chaparral* e al di sotto della zona dei ginepri. È usata come cibo e a scopo medicinale.

<sup>3</sup> *Ostrya virginiana*, pianta americana dal legno particolarmente duro.

<sup>4</sup> *Fouquieria splendens*, pianta delle *Fouquieriaceae*, è estremamente invasiva, ricca di principi attivi e molto usata in farmacopea.

<sup>5</sup> *Carnegiea gigantea*, pianta della famiglia delle *Cactaceae* nota anche come "cactus a candeliere", cresce fino a 18 metri di altezza e fornisce frutti succulenti.

<sup>6</sup> *Opuntia phaeacantha*, *O. compressa*, *O. polyacantha*, della famiglia delle *Cactaceae*, sono piante cui appartiene anche il fico d'india e sono utilizzate sia per i frutti commestibili che in farmacopea.

<sup>7</sup> *Typha latifolia*, pianta monocotiledone delle *Typhaceae*, ordine delle *Typhali*, è un tipo di canna che cresce lungo i fossi e nelle zone paludose, riconoscibile per l'alto stelo fornito di pennacchio; è usata per l'intreccio.

<sup>8</sup> *Geomide*, roditore del Nord America.



# La sfida dei Pima e Papago al deserto

*Due diverse strategie adattive non sono riuscite a mantenere viva l'economia tradizionale.*

Per parecchi millenni i pima e i papago hanno occupato in modo continuo un ambiente precario caratterizzato da radicali oscillazioni tra periodi di abbondanza e scarsità. I limiti più ampi del territorio pima e papago dai tempi preistorici al XIX secolo comprende una vasta area che si estende dal Golfo di California fino al fiume Salt nell'Arizona centrale, che cade entro il Deserto di Sonora. Il meccanismo chiave che spiega la sopravvivenza dei pima attraverso il tempo nel loro ambiente imprevedibile è stata la diversificazione. In periodi diversi della loro storia tutti i pima hanno usato i maggiori schemi di sussistenza - caccia e raccolta, pascolo di animali domestici e agricoltura.

I papago, che chiamano se stessi la "Gente del Deserto", faceva affidamento su piante selvatiche e prodotti animali per il 75% della loro riserva alimentare in periodo preistorico. In aggiunta, il 25% della dieta preistorica papago proveniva dalla tradizionale agricoltura del mais, fagioli e zucche della regione. I pima, che chiamavano se stessi la "Gente del Fiume", facevano affidamento soprattutto sull'agricoltura per il 60% della loro sussistenza prima dell'arrivo degli spagnoli. I cibi selvatici nella loro dieta erano meno diversificati, anche se Russell (1908) fa la lista di 50 piante commestibili usate in

aggiunta a quelle coltivate. Prima dell'arrivo degli europei avvenivano due meccanismi di scambio tra i pima e i papago. La diversità dei frutti nei differenti ambienti facilitava lo scambio di alimenti selvatici dei papago in cambio di quelli coltivati dai pima. Tuttavia negli anni secchi, quando i papago avevano poco da scambiare, essi affittavano se stessi come manodopera stagionale agricola, guadagnandosi una parte di raccolto in cambio del lavoro dai loro vicini pima a nord e dalle analoghe popolazioni a "Un Villaggio" nelle vallate fluviali a est e a sud della Papaguera. Il ritmo di produzione alimentare mostrava marcate variazioni stagionali. L'acquisizione del frumento invernale dagli spagnoli alla fine del XVII secolo fornì un raccolto adatto all'intervallo tra metà ottobre e metà aprile. Dai tempi preistorici al presente i papago hanno aderito a una forma di strategia minimax (minimi guadagni con massima sicurezza) descritta come "interdipendenza ristretta" (Hackenberg 1972).

I pima hanno aderito alla stessa strategia minimax in tempi preistorici e durante il primo contatto europeo, ma sono passati alla massimizzazione durante il XIX secolo. All'inizio del XX secolo i papago aderivano alla strategia minimax di diversificazione delle risorse e di

distribuzione dei guadagni a tutti gli abitanti del villaggio. Questo aveva come risultato la conservazione dell'organizzazione del villaggio nonostante le avverse condizioni climatiche e l'intrusione di minatori e allevatori non indiani. I pima, cercando di massimizzare la produzione e di modernizzare le loro istituzioni, hanno scoperto che questi cambiamenti erano minati da un ambiente ostile. Le loro istituzioni economiche e politiche tradizionali sono passate nella "cultura della memoria", dove restano negli anni 1980. Fin dal 1900 entrambe le tribù hanno ricevuto considerevoli aiuti dal governo intesi principalmente a sviluppare l'industria dell'allevamento tra i papago e a riabilitare l'agricoltura tra i pima. Il programma vasto del *Bureau of Indian Affairs* ha anche compreso la salute e l'istruzione aggiungendo due nuove dimensioni ai processi di adattamento di entrambe le tribù: un massiccio intervento tecnologico e una crescita demografica esplosiva. Ma i piani di sviluppo non hanno fatto i conti con l'intervento di condizioni climatiche nel sempre mutevole Sudovest. A cominciare dal 1905, i quindici anni delle "condizioni di umidità massime in molti secoli" sono state seguite da quattro decenni della "maggiore siccità dalla fine del 1200" (Schulman, 1956). Molti problemi di



*Capanna pima .*

adattamento creati per i pima e i papago da questi processi non sono ancora risolti negli anni Ottanta. I papago continuano a fronteggiare le loro esigenze di sopravvivenza come hanno fatto nei secoli passati: traendo dal territorio circostante il supplemento alle loro risorse in base alla ricerca della massima sicurezza. Le fattorie e i pascoli non sono stati forzati a fornire i soldi per acquistare camioncini e televisori, che sono status symbol universali. Le merci di consumo sono il risultato tangibile di estesi periodi di lavoro salariato fuori riserva. I papago considerano ancora il bestiame come un risparmio, non denaro contante. La riserva resta un cuscinetto contro le istituzioni non indiane, mentre le risorse papago si sono conservate attraverso il decentramento dell'autorità. I pima, fin dai tempi più antichi, hanno cercato di rimodellare il loro ambiente allo scopo di ottenere la massima produttività. Nonostante i rovesci climatici non sono mai andati lontano in cerca della sopravvivenza, finché non sono stati costretti a

migrare dalla crescita demografica e anche allora non sono andati più lontano di Phoenix. Hanno preferito manipolare un'incerta fornitura d'acqua al meglio delle loro capacità per aumentare la produttività della loro base territoriale. Questa strategia ha richiesto loro la creazione di un sistema di irrigazione tribale e un collegato complesso di organizzazione sociale che è stato comparato (Hackenberg, 1962) al modello di società idraulica di Wittfogel (1957). La base di questo sviluppo è stata l'economia del frumento degli anni 1860 e la sua perdita prima del 1900 a causa del collasso della società pima e della scomparsa delle istituzioni tradizionali. La restituzione della tribù all'agricoltura irrigua attraverso un sistema d'acqua diretto centralmente ha avuto luogo con il "Progetto San Carlos". Il "Progetto San Carlos" offre una soluzione ad "alta tecnologia" alle incertezze dell'ambiente, ma il dominio su questo paese desertico e sul fiume non è stato ancora ottenuto. Mentre entrambe le strategie hanno

prodotto un diverso sbocco strutturale, entrambe le tribù restano povere, sovrappopolate e con risorse inefficacemente utilizzate. Strutture sociali orientate a compiti e mezzi sociali indigeni di controllo sociale sono vistosamente assenti. Solo l'illusione del progresso è stata creata dall'assistenza federale espansa attraverso un ampio spettro di progetti. Considerati i cambiamenti di tre secoli, le forze del clima e la crescita di popolazione sembrano minimizzare gli sforzi delle società umane, indiane e non indiane, per revocare le conseguenze derivanti da qualsiasi strategia o livello di intervento. Una conclusione è indiscutibile: entrambe le tribù erano agricoltori indipendenti in tutta la loro storia precedente e nessuna delle due lo è rimasta negli anni 1980. (da R.A. Hackenberg, *Pima and Papago Ecological Adaptations*, 1983)



*Sopra: Danza durante la parata di Gallup, N.M.  
Sotto: vaso ornitomorfo, cultura anasazi.*

# La terra risanatrice

*Il valore risanatore della terra tradizionale in un romanzo indiano che ha segnato un'epoca.*

Franco Meli

Storicamente il principale contrasto tra nativi americani e non-nativi è determinato dal diverso significato e ruolo che la terra riveste all'interno dei due universi culturali. Per gli euro-americani la terra è una risorsa da sfruttare, merce che si compera, si vende, si possiede individualmente, si affitta. Per i nativi americani il desiderio di possedere individualmente la terra, valutandola in denaro, è un atto profanatorio, oltre che un errore insensato.

La terra è la madre da rispettare, da preservare, non è posseduta da nessuno in particolare in quanto costituisce la principale fonte di ricchezza materiale e spirituale per l'intera comunità. Non è percepita come luogo separato, teatro sul quale si compie il dramma di destini isolati; non è unicamente fonte di risorse necessarie al sostentamento, o per lo meno non è risorsa inerte, lontana da coloro che nutre; piuttosto è un essere al pari di tutte le altre creature: consapevole, tangibile, vivo.

La relazione dei nativi americani con lo spazio è solitamente definita mistica: in effetti è più appropriato

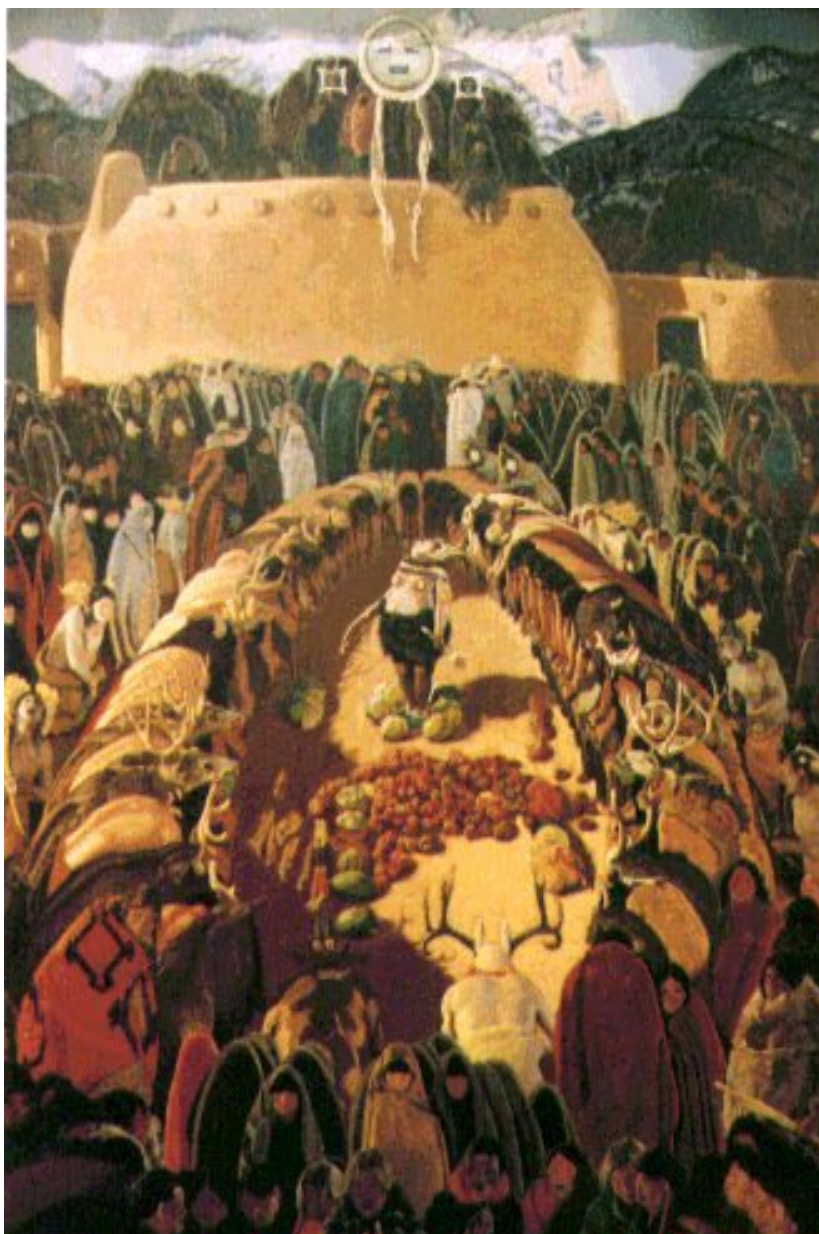
parlare di legame morale, di rispetto e di consapevolezza delle conseguenze di un abuso. Si tratta, in definitiva, di un legame etico: la condivisione di uno spazio definito comporta determinate responsabilità. I due modi di concepire il rapporto esseri umani-terra, l'uno materialistico che porta ad un'economia di sfruttamento delle risorse sia naturali che umane, l'altro spiritualistico e basato su un'economia di sussistenza, mettono in luce un divario inconciliabile.

La condizione nativa ha subito drastiche, continue e violente modifiche: spostamenti, deportazioni, rapporti con altre popolazioni indiane, scontro con l'invasore europeo (sia spagnolo che francese che inglese) e americano. Contrariamente agli stereotipi associati all'immagine dell'indiano, l'interazione tra popolo nativo, cultura e terra non è statica ma dinamica e vitale: in grado quindi di far sopravvivere le nazioni indiane come entità sociali e culturali. La decisa convinzione di provenire e appartenere alla terra americana da tempo memorabile fornisce chiarezza ed estensione alla voce nativa che, a partire dalla prima metà del XX secolo inizia ad

imporsi autonomamente, liberandosi dalla scomoda figura dell'interprete.

Lo sviluppo culturale, artistico e letterario raggiunge una tale fioritura che a partire dalla seconda metà degli anni '60 si parla insistentemente di "rinascimento indiano". L'identità indiana, sia pure mai definitivamente scomparsa, si afferma ora deliberata e decisa come mai in precedenza, sorretta da un'esplicita urgenza: gli indiani vogliono presentare la **loro** storia e non la **nostra** versione, vogliono parlare in prima persona per poter definire se stessi e la propria cultura. La letteratura nativa americana è un ottimo, oltre che insostituibile, punto di partenza per iniziare, infine, a "scoprire" il volto aborigeno del continente americano.

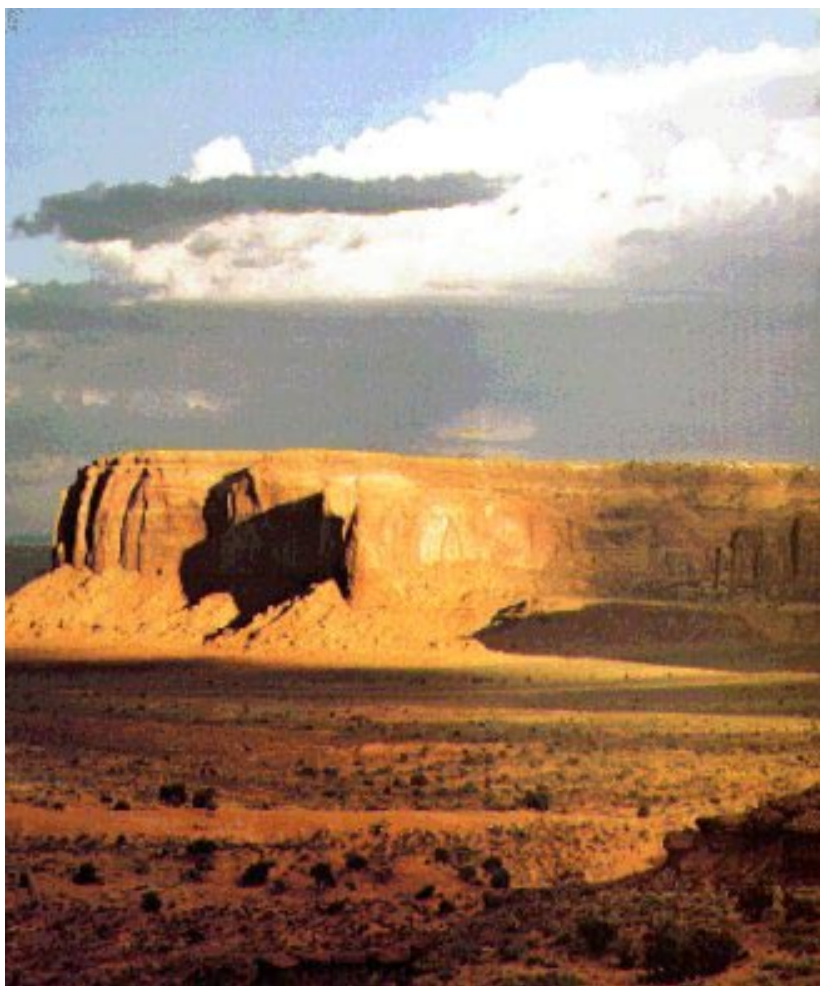
Con *House Made of Dawn* di N. S. Momaday, pubblicato nel 1968 (ed. it. *Casa fatta d'alba*, Guanda, Milano, varie edizioni a partire dal 1979), la contemporanea letteratura indiana raggiunge il vertice più elevato. Vivido affresco del dilemma che affligge oggi il nativo americano, il romanzo ha come sfondo prevalente l'incomparabile scenario del Pueblo Jemez, nel New



Mexico. Il protagonista, Abel, la vittima per eccellenza, ritorna dalla Seconda Guerra Mondiale oppresso da orrori e lacerazioni e Momaday costruisce abilmente l'opera attraverso una serie intricata di flashback, flashforward e suggestioni oniriche che dispiegano i tratti più profondi del retaggio culturale indiano e nel contempo svelano la causa della "malattia" di Abel. In *Casa fatta d'alba* si intersecano più storie. Quella principale, ovviamente, riguarda il giovane Abel, ma questa comprende anche la storia del nonno Francisco, cui la vicenda del protagonista si ricongiunge, e frammenti della storia di generazioni precedenti, quali le

parti che riguardano Frate Nicolàs (che ha vissuto quasi un secolo prima di Abel) e canti e narrazioni della tradizione indiana, decisamente indatabili. Gli avvenimenti, comunque, non vengono narrati in ordine cronologico: le varie storie sono racchiuse in una struttura circolare che volutamente le abbraccia tutte, suggerendo che nessuna di esse ha valore se viene isolata dalle altre. Abel è profondamente malato, ferito interiormente. Nel ghetto urbano di Los Angeles dove viene "ricollocato" sperimenta una condizione di profondo estraniamento linguistico e gli viene a mancare un rapporto diretto,

significativo con la realtà che lo assedia. Los Angeles è soprattutto percepita in termini auditivi: è luogo di rumori metallici, ora sordi ora penetranti, sempre opprimenti, che avvolgono l'esistenza di Abel in una fitta rete di disgusto e paura paralizzante che contribuisce alla sua rovina. A questi rumori, non correlati ad un che di plausibile, Momaday contrappone mirabilmente i suoni della terra nativa, dove le cose accadono con cadenze e voci in grado di trasmettere senso di appartenenza e significato. Nei frammenti che riguardano l'infanzia di Abel, con il linguaggio semplice e scorrevole che gli è proprio, Benally, l'amico che ospita il protagonista a Los Angeles, gli porge parole risanatrici. Fa appello, infatti, all'idea del "centro", del "posto" di ogni cosa e di ogni individuo all'interno di un preciso schema mentale e culturale. I canti e i versi poetici, inseriti nel monologo, contribuiscono a ricreare l'atmosfera del racconto, l'atto epifanico della tradizione orale. Il canto "Casa fatta d'alba", che ovviamente dà il titolo al libro, appartiene ad un cerimoniale dei Navajo che si prefigge di attirare il bene e respingere il male, restaurando così l'ordine universale. In esso tutto appartiene in equilibrio e controllo: l'alba è compensata dalla luce della sera e gli elementi maschili sono integrati da quelli femminili. Molto esplicita è la metafora del viaggio che si deve concludere con il risanamento. Il canto fa anche preciso riferimento ad uno spazio geografico-culturale determinato, Tséghi: il suo messaggio, le parole cerimoniali, sono vincolati allo spazio che Abel deve ritrovare, abbandonando definitivamente le violenze fisiche e morali subite a Los Angeles. La "malattia" di Abel è la conseguenza di una separazione da uno spazio di vitale importanza per l'identità personale e tribale. Los Angeles riesce a trasmettere a questo naufrago nativo solo senso di perdita e di amarezza, ponendo la sua sensibilità in permanente stato d'assedio. Lo scenario offerto



Sopra: Paesaggio del sudovest.

Sotto: maschere kachina.

A p. 14: Cerimonia del raccolto in un quadro di un pittore pueblo contemporaneo.

dall'opera di Momaday ci propone la vita indiana contemporanea in tutta la sua drammaticità: ogni genere di violenza, alcolismo, degradazione e razzismo abbondano e devastano il romanzo. Eppure, sottesa vi è sempre una forza che si oppone all'annientamento totale: dopotutto la vita indiana continua a scorrere, vi sono ancora delle possibilità.

Sicuramente la possibilità che si presenta con insistenza tale da configurarsi come elemento unificante di tutta la letteratura nativa sin dai suoi esordi, è il "ritorno a casa". Il ritorno alla terra nativa, dopo esperienze sostanzialmente negative e annientatrici dell'equilibrio psicofisico, diviene simbolo dell'unione con una tradizione che sia pure devastata e assediata rappresenta l'unica meta possibile

di una fuga da una realtà ostile ed estraniante che incombe ai margini delle riserve e nei ghetti metropolitani. I fazzoletti di terra ancestrale, ossia le riserve, rimangono la "casa", l'unico luogo associato alla memoria collettiva tribale assolutamente necessario per la crescita, il benessere, l'affermazione. Abbandonati gli asettici e meccanici umori di una

realtà vissuta come astrazione, Abel ritorna alla terra nativa e le memorie del nonno Francisco, morente, sono ricordi d'iniziazione che saldano le due esistenze. Il protagonista rivive così il proprio passato e la "confusione" che lo permeava, e lentamente avvia un processo di risanamento. Le battute finali del libro alludono, in effetti, agli impercettibili suoni del suo canto durante la corsa cerimoniale che si tiene lungo la mesa del Pueblo Jemez. Se errata sarebbe un'interpretazione trionfalistica, è innegabile che l'opera si chiude con una potenzialità: ritornando al punto di partenza; Abel si trova nella condizione di reinserirsi e riutilizzare uno spazio cruciale per la sua esistenza.

#### Note

*Casa fatta d'alba* (1968) dello scrittore Kiowa N. Scott Momaday, ha vinto il Premio Pulitzer e il Premio Mondello (1980). Lo scrittore ha pubblicato molti altri romanzi, racconti e raccolte di poesie e si dedica anche alla pittura. E' docente di letteratura inglese presso l'Università dell'Arizona a Tucson.

Franco Meli, che ha curato la traduzione per Guanda, è docente di letteratura angloamericana presso l'Istituto Universitario Lingue Moderne (IULM) di Milano.



## Ambiente e tradizione: i Chippewa

*Animali e vegetazione tra Wisconsin e Minnesota.*

Francesco Spagna

Gli ojibwa costituiscono uno dei maggiori gruppi etnici nativi del Nord America. Di famiglia linguistica algonchina essi abitano una vasta fascia di foresta boreale, nella regione dei Grandi Laghi, dall'Ontario canadese attraverso gli stati del Midwest, fino alle comunità più occidentali, nelle pianure del Manitoba e del Montana. I confini etnici sono piuttosto sfumati,

soprattutto a nord, con i cree, ma anche a est e a sud con gli ottawa, huron, potawatomi e menomini, mentre sono più definiti a ovest con le tribù delle Grandi Pianure. Gli ojibwa (*anishinaabe* è il loro nome ancestrale) non hanno mai costituito un'unità tribale, ma piuttosto un insieme di "bande" disperse sul territorio e unite dalle parentele claniche, formando un insieme solidale e culturalmente coerente. I chippewa, ovvero gli ojibwa che

abitano oggi la zona a Sud Ovest del Lago Superiore (Wisconsin e Minnesota) hanno avuto una storia particolare, decisamente diversa da quella dei loro vicini dakota. L'intensificazione dei contatti con gli europei avvenne in questa zona in modo relativamente pacifico. I primi avventurieri francesi che, dalla fine del 1500 e lungo il corso del 1600 iniziarono la colonizzazione di quest'area, i *voyageurs* o *coureurs de bois* che tracciarono le



*Famiglia ojibwa con un toboga tirato da cani.*



prime rotte del commercio delle pellicce, instaurarono relazioni pacifiche con i nativi e da questi appresero le tecniche e le strategie necessarie per vivere in un ambiente per loro nuovo e sconosciuto. Si può dire che in queste prime fasi di contatto, quando gli europei costituivano una minoranza, si sia verificata una vera e propria fusione tra culture. Dai nativi i primi francesi appresero l'arte della lavorazione della corteccia di betulla, indispensabile alla costruzione di leggere canoe per poter facilmente spostarsi lungo i laghi e i corsi d'acqua. I giovani interpreti, mandati ospiti negli accampamenti dei nativi per apprendere la lingua, cominciarono ben presto ad adottarne i costumi e anche le credenze religiose. Inizialmente i gruppi di coureurs de bois passavano l'estate a fare grossi carichi di pellicce di castoro per poi tornare in patria, ma in seguito una percentuale di essi cominciò a svernare presso gli accampamenti dei nativi. I matrimoni interetnici, facilitati dall'ospitalità e dalla tolleranza delle comunità indiane, portarono molto presto al formarsi di una fascia di meticcio che in seguito si ricostruì come specifico gruppo etnico. L'epopea della "civiltà" del Canada e del nord degli attuali Stati Uniti va quindi iscritta in questo scenario inter-etnico di relazioni commerciali e scambi culturali reciproci, nel quale la disponibilità mostrata dai nativi ad assimilare i nuovi arrivati fu fondamentale.

La sponda meridionale del Lago Superiore (*Ghitci-Gami*), da Sault St. Marie a Duluth, era una delle principali rotte commerciali delle pellicce, e le tracce di questa storia sono visibili ancora oggi nei toponimi di origine francese, numerosi soprattutto in Michigan e in Wisconsin.

L'aumento della pressione demografica degli europei, negli anni successivi e nel corso del 1700, lo sfruttamento intensivo dei territori di caccia, il formarsi di missioni religiose stabili e di agglomerati urbani produssero gravi sconvolgi-

menti nello scenario descritto.

Cominciò un'epoca, verso la metà del 1700, di turbolenti conflitti per la spartizione coloniale, tra inglesi e francesi, conflitti che coinvolgevano le etnie indiane, spingendole ad allearsi con gli uni o con gli altri, o a farsi guerra vicendevolmente. Particolarmente aspro fu il conflitto che vide contrapporsi l'etnia ojibwa, sospinta verso ovest in Wisconsin e Minnesota, e quella dakota (sioux). I due gruppi etnici si affrontarono in una lunga serie di guerre intermittenti, fino ad oltre metà Ottocento.

Dopo la nascita degli Stati Uniti d'America il nuovo governo stipulò una serie di trattati con i chippewa del Wisconsin e Minnesota, dagli anni '20 agli anni '60 circa dell'Ottocento, trattati che riguardavano principalmente la vendita della terra e i diritti di estrazione mineraria dei ricchi giacimenti di rame del Lago Superiore. Il comportamento dei funzionari di governo durante i trattati fu estremamente scorretto: essi cercarono, senza peraltro riuscirci, di fare accordi ufficiosi con alcuni gruppi chippewa a discapito di altri, secondo la logica del "divide et impera"; giocarono grandemente sui fraintendimenti dovuti alla scarsa bravura degli interpreti e sull'inesperienza dei nativi in quanto a leggi scritte. Lo stesso concetto di proprietà della terra era estraneo alla mente degli indiani, ed essi la cedettero probabilmente con ingenuo umorismo (era un po' come vendere il Colosseo ai giapponesi), senza poter calcolare le effettive conseguenze. Il risultato fu che i chippewa cedettero gran parte dei loro territori per pochi dollari e poco più di una pipa di tabacco. Mantenero, sui territori ceduti, il diritto di continuare a cacciare e pescare. Ma quando, con i trattati degli anni '50 e '60, si stabilirono i confini delle riserve (7 nel Minnesota e 4 nel Wisconsin) essi si accorsero presto che la concentrazione demografica e il restringimento delle aree di caccia li avrebbero presto portati alla miseria. Nel 1850 il pagamento delle rate annuali per la vendita

della terra venne spostato da La Pointe, sul Lago Superiore, a Sandy Lake, una località molto a ovest, nel Minnesota. Questo comportava, per le bande chippewa del Wisconsin, viaggi a piedi per centinaia e centinaia di chilometri. La ragione dello spostamento a Sandy Lake era molto semplice: le pressioni di una grossa ditta di vendita di alcoolici, che era riuscita a piazzare uno spaccio proprio nei pressi del luogo di pagamento delle povere rate annuali. Il ritorno da Sandy Lake, nell'inverno del 1850-51, dopo un'inutile attesa di sei mesi, costò la vita a centinaia di Chippewa del Wisconsin, uccisi dalle malattie e dagli stenti. La "marcia della morte" come venne chiamata, segna una tragica svolta nel processo di disgregazione sociale, economica, culturale dei nativi americani di questa zona. L'unico dato positivo, che risollevò le sorti di questa gente piombata nella cupa disperazione, fu il fallimento del tentativo compiuto dai governatori più estremisti di deportare i chippewa, in aperto dispregio di ogni trattato, ad ovest del Mississippi, secondo la politica genocida dell'*Indian Removal Act*, tristemente nota a tutte le tribù dell'Est. Fallì soprattutto grazie ad un'abile e vittoriosa battaglia politica, condotta da Capo Buffalo, che riuscì ad ottenere la solidarietà della classe media colta e progressista del Wisconsin e arrivare alla Casa Bianca con una delegazione indiana. In questo modo Capo Buffalo riuscì a ottenere il diritto dei chippewa a rimanere nelle proprie riserve secondo gli accordi stipulati nei trattati. Questa fu l'unica garanzia, per i chippewa, di poter resistere all'etno-genocidio e di conservare un legame con la propria tradizione. Nonostante il duro prezzo pagato per l'assimilazione, nella vita di riserva nel corso del nostro secolo, pagato in termini di malattie endemiche, di povertà, di disoccupazione o sottoccupazione (nelle compagnie di taglio del legname) i chippewa hanno potuto mantenere fino ad oggi uno stretto margine di autosufficienza nel loro ambiente d'origine, che gli ha

permesso di salvare una buona parte della propria cultura. Questa breve premessa storica può quindi fornirci una chiave di lettura per comprendere la situazione attuale in riserve chippewa come Lac du Flambeau, Lac Courtes Oreilles, Bad River in Wisconsin, o White Earth in Minnesota, dove insieme ad un forte livello di assimilazione alla cultura dominante coesiste la memoria tramandata dei sistemi tradizionali di vita nelle *Woodlands* e dove si assiste a un sempre più vivace recupero della tradizione e della spiritualità in generale.

Se si penetra sotto lo strato più superficiale del paesaggio depresso tipico della periferia americana che caratterizza queste riserve, aggravato dai disastri sociologici che affliggono la maggior parte delle riserve indiane (disoccupazione, miseria, alcoolismo, case da gioco), si scopre come alcune attività tradizionali svolgano ancora, e sempre in maggior misura, un ruolo importante, e come l'ambiente sia ancora luogo di risorse e di energia vitale.

La foresta (conifere e bosco ceduo) in gran parte selvaggia, con la sua fitta e variegata copertura vegetale, con i suoi specchi d'acqua e gli animali che la abitano, continua ad essere il luogo ancestrale di riproduzione delle energie vitali, materiali e insieme spirituali, e il luogo della memoria tradizionale.

In dettaglio, vediamo i principali soggetti della natura attorno ai quali la cultura nativa ha elaborato la propria identità:

## *Betulle*

La corteccia di betulla (*Betula Papyrifera*) è un po' il simbolo della cultura ojibwa, e nei secoli passati rappresentava in parte quello che ha rappresentato il bisono per gli indiani delle Pianure. Con la corteccia di betulla si costruivano le canoe, i *wigwam* (le tipiche abitazioni a forma semisferica), canestri e recipienti di ogni tipo, finemente decorati, per contenere bacche, sciroppo d'acero, e perfino per cuocere il cibo. I fogli



*Famiglia Ojibwa.*

*A p. 19: figure in corteccia di betulla intagliate dalle donne che le usavano come modelli per decori e ricami in perline.*

di corteccia di betulla venivano legati insieme con fibre vegetali e se necessario impermeabilizzati con resina di pino. I recipienti potevano essere messi su un fuoco basso di legna fresca e resinosa. Sulla corteccia di betulla venivano incise, sin da epoche remote, pittografie e ideogrammi che costituiscono veri propri archivi memnotecnici del popolo ojibwa.

Ci sono solo due o tre settimane all'anno, a fine maggio o a giugno a seconda della latitudine, durante le quali è possibile staccare con facilità la corteccia dagli alberi, praticando un taglio sul tronco in senso longitudinale e poi aprendo con le mani la corteccia. Gli artigiani attuali si recano nei boschi in questo periodo, lasciando un

gran numero di betulle "denudate" fino ad un'altezza poco superiore quella di un uomo. L'albero però non muore e lentamente la corteccia ricresce.

## *Aceri*

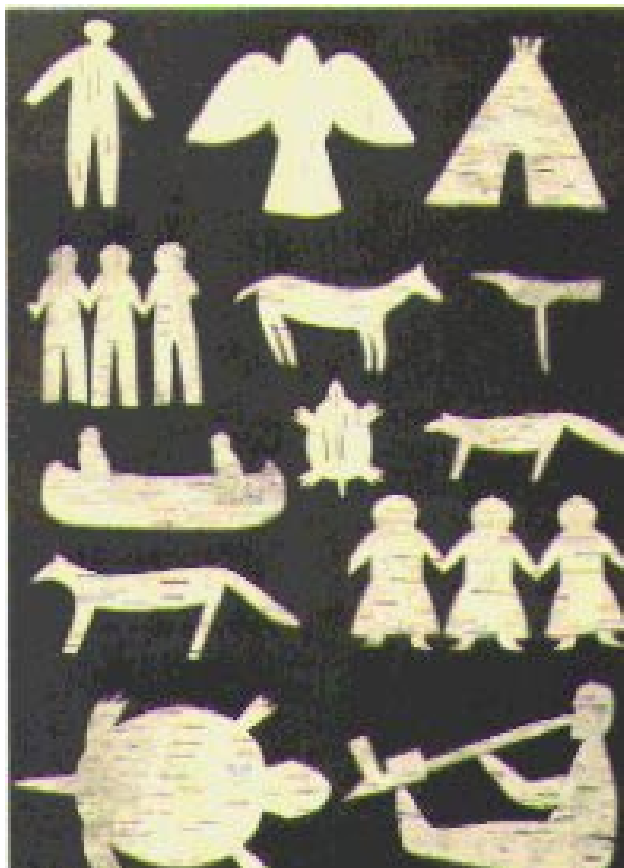
L'acero (*Acer saccharum*), oltre a fornire pali flessibili per l'intelaiatura dei wigwam, ha da sempre donato ai popoli delle woodlands la sua preziosa linfa. Stillata attraverso cannelli di legno o di metallo inseriti nel tronco, la linfa viene fatta colare nei recipienti, e poi bollita fino ad ottenere lo sciroppo o la cristallizzazione dello zucchero. Lo sciroppo, molto nutriente e ricco di minerali, può essere anche un ottimo rimedio per le malattie da raffreddamento. Il periodo propizio

per stillare la linfa è nel periodo tra marzo e aprile, quando si schiudono le gemme, e i forti sbalzi di temperatura rendono più veloce il flusso della linfa. Sui tronchi degli alberi più vecchi è possibile vedere i segni delle estrazioni praticate dalle generazioni precedenti: i vecchi aceri diventano così veri e propri luoghi della memoria collettiva.

Inutile dire che lo sciroppo d'acero di produzione artigianale, proveniente dalle riserve, è molto più buono di quello prodotto su scala industriale in Canada e Stati Uniti.

#### *Riso selvatico*

Il riso selvatico (*Zizania palustris*) rappresenta un'altra notevole risorsa alimentare. Nelle vaste zone paludose delle riserve, i chicchi vengono tuttora spiccati dalle alte spighe battendoli con lunghe pertiche e facendoli cadere sul fondo delle canoe, secondo il sistema tradizionale. Poi il riso raccolto viene fatto seccare, tostato, pestato in un mortaio e setacciato per liberarlo dalla pula. Anticamente tutte queste erano attività specificamente femminili, così come la raccolta di bacche selvatiche. Oggi vengono compiute indifferentemente da maschi o femmine. La sola riserva di Bad River possiede circa 7000 ettari di riso selvatico. Nutriente e gustoso quanto un normale riso, questo cereale viene accompagnato ai piatti di carne o di pesce.



#### *Daini e altri animali*

Gli ojibwa sono tradizionalmente un popolo di cacciatori-raccoglitori e tuttora la caccia estiva ai daini e cervi, che secondo i trattati può essere praticata anche al di fuori dei confini delle riserve, costituisce un altro importante fattore di autosufficienza. La carne di cervo stufata è l'alimento base tradizionale.

Secondo una consuetudine ancestrale, all'animale ucciso viene tuttora offerta una presa di tabacco, e così anche alle sue interiora, una volta sventrato; poi viene issato su di una palizzata e scuoiato. La pelle, conciata, viene usata per fabbricare vestiti, mocassini e per decorazioni cerimoniali. Tuttora importante è la caccia invernale ai piccoli mammiferi da pelliccia; in misura minore, rispetto al passato, la caccia all'orso e all'alce.

Orsi, martore, aquile e uccelli acquatici, tartarughe e pesci sono gli emblemi viventi dei clan. Un membro del clan dell'orso non potrà mai uccidere questo animale, considerato come suo capostipite,

ma piuttosto dovrà imparare a conoscere le sue abitudini e il suo comportamento.

#### *Storioni e altri pesci*

Vero e proprio punto d'onore per i chippewa è la pesca con la fiocina. Essa viene praticata sui laghi durante le notti primaverili, con l'aiuto di torce luminose. Attirati dalla luce, i grossi pesci lacustri accorrono numerosi. Lac du Flambeau, il nome della grande riserva del Wisconsin significa appunto "lago delle fiaccole", che anticamente erano fatte di strisce di corteccia di betulla intrecciate.

La pesca con la fiocina ha recentemente causato ai chippewa non pochi problemi, diventando il pretesto per un conflitto a sfondo razziale. Durante la stagione di pesca del 1990 alcuni gruppi di bianchi del Wisconsin, per lo più abitanti nell'area intorno alla riserva di Lac du Flambeau, aizzati da organizzazioni razziste hanno inscenato manifestazioni di protesta, minacciando violentemente i pescatori chippewa, distruggendo le loro barche ed esplodendo colpi di arma da fuoco. In sostegno agli indiani sono accorse organizzazioni pacifiste e osservatori internazionali. Il motivo della protesta, assolutamente assurdo e infondato, era la presunta distruzione della fauna ittica causata dalla pesca tradizionale dei chippewa. Si trattava soprattutto del tentativo di minare i diritti, acquisiti attraverso i trattati, di pescare e gettare reti anche al di fuori dei confini della riserva. Un rozzo e banale fenomeno di razzismo mascherato da difesa dell'ambiente. Il caso, che fece molto scalpore, finì in tribunale, dove gli avvocati non poterono che dare ragione ai chippewa. Ancora una volta qualcuno aveva tentato di seguire un'antica tradizione dell'uomo bianco, quella di violare i trattati...

## Morire di fame mangiando conigli

*La vita tradizionale nel Subartico rappresenta oggi una sfida impossibile, ma quale opzione alternativa esiste alla revitalizzazione dell'economia di caccia?*

Sandra Busatta

Lo Scudo Subartico è un'area etnografica unitaria, nonostante la divisione linguistica al suo interno tra parlanti algonchino e atapasca, ed è dominata geologicamente dallo Scudo Canadese cui sono sovrapposte tre principali regioni di vegetazione, da nord a sud: la tundra o *barren* (sterile); la foresta transizionale nordica o ecotono tundra-foresta; la foresta boreale chiusa vera e propria. Anche se i *barren* sono sfruttati su base stagionale da alcune delle tribù più settentrionali, nessun gruppo li abita per tutto l'anno. La complessiva uniformità dell'ambiente ha condotto gli abitanti del Subartico ad adattamenti culturali che hanno prodotto una sostanziale uniformità negli aspetti principali tecnici e sociali. Di grande importanza è stato il ciclo estate-inverno indicato dal disgelo di primavera e dal gelo autunnale. L'inverno ha posto il segno sugli abitanti, limitandone le attività e richiedendo il massimo sforzo di sopravvivenza. Gli algonchini e gli atapaschi del Subartico erano cacciatori di prede di grossa taglia e la fauna forniva il cibo, il vestiario e la maggior parte del materiale grezzo sotto forma di osso, corno e pelle, mentre la foresta forniva

tutto il resto, sotto forma di bacche, erbe medicinali, legno, corteccia. Gli animali più importanti erano i caribù del *Barren Ground* della foresta transizionale nordica e la tundra adiacente e l'alce e il caribù dei boschi in tutta la foresta boreale chiusa. I caribù, specialmente quelli della tundra, sono concentrati durante le loro migrazioni tra pascoli invernali ed estivi e, talvolta, entro i pascoli stagionali, mentre altre volte gli animali sono dispersi in piccoli gruppi. Durante le fasi migratorie o durante i periodi di concentrazione entro i pascoli invernali, gli indiani usavano i metodi della caduta dal dirupo o del recinto per catturare le prede. Una tecnica favorita dagli Innu era l'uccisione dei caribù con la lancia da due canoe che affiancavano l'animale nell'acqua, oppure con arco e frecce nella neve. L'alce (*moose*) si trovava soprattutto nella foresta boreale chiusa e le tecniche di caccia erano adattate alle abitudini di un animale che non si associa in gran numero. Altri grandi ruminanti avevano una distribuzione molto ristretta: il grande cervo americano (*elk*) o *wapiti*, il daino coda bianca e il bisonte dei boschi vivevano nella frangia sudoccidentale dello Scudo Subartico; il bue muschiato nella tundra a ovest della Baia di Hudson. L'orso si trovava in ogni zona della foresta, ma non era catturato abbastanza spesso da

pesare molto nella dieta, anche se era ed è una preda ambita per la grande quantità di grasso che possiede e per l'importanza religiosa. Il castoreo era un animale importante per la dieta di alcuni indiani, specialmente nell'est e il momento più facile per catturarlo era d'inverno, ma solo quando vi era solo una leggera coltre di neve e la sua tana era facilmente visibile. I piccoli animali erano catturati con parecchi sistemi: il lento porcospino era spesso ucciso con una mazza, la lepre tramite il laccio. Questi animali erano importanti quando mancavano prede più grosse e gli uccelli erano catturati solo in certe zone oppure su base stagionale, così come il pesce, pur avendo grande importanza sociale per le feste nei luoghi di pesca, era mangiato solo quando mancava la grossa selvaggina. Solo dopo il contatto con gli europei vennero cacciati i piccoli animali da pelliccia, mentre gli uccelli acquatici diventavano una fonte alimentare più importante grazie all'introduzione delle armi da fuoco e delle reti a spago. I cacciatori dello Scudo Subartico avevano bisogno di grandi quantità di cibo per sé e per le proprie famiglie: d'inverno intorno alle 4500-5000 calorie, d'estate un po' meno e una persona di media doveva mangiare almeno sei chili e mezzo di carne fresca

al giorno, di cui una parte sostanziosa doveva essere grasso, per ottenere le calorie e gli acidi grassi necessari. Questa situazione ha fatto nascere il detto che uno "può morire di fame mangiando conigli", dato che essi hanno carne magra la maggior parte dell'anno. La massima quantità di cibo con meno fatica era data dalla selvaggina di grossa taglia, ma quando la carne di queste prede cadeva sotto le 3500 calorie per persona al giorno i cacciatori si rivolgevano alla piccola selvaggina e al pesce, anche se richiedeva maggior lavoro. Le cronache parlano di spopolamento di certe zone e di morti per fame e la tradizione indiana teme il tremendo windigo, il cannibale del nord che rappresenta la carestia. Vi erano periodi di abbondanza, quando era facile uccidere prede e altri di penuria e ciò richiedeva un gran lavoro di conservazione del cibo e nascondigli in luoghi sicuri, quando non si poteva trasportare tutto, lontano dagli animali selvatici. Il solo animale domestico aborigeno era il cane, una piccola razza che aiutava nella caccia all'alce (*moose*), all'orso, al castoro, alle anitre e qualche altro animale. I chipewyan usavano un numero limitato di cani per il trasporto, gli altri trascinavano le masserizie sui toboga; solo alla fine del secolo scorso gli indiani cominciarono a utilizzare razze europee usate per tirare i toboga, dato che i cani aborigeni erano troppo leggeri per essere usati come animali da traino. I commercianti importarono presto, nella metà del 1700 cani inglesi più robusti, cui attaccare non tanto la slitta a pattini europea quanto il toboga indiano, con l'aggiunta di finimenti di cuoio, buffetterie ornate di pomponi di lana e ricami *Métis* (sanguemisto). L'avvio dei *Métis* franco-indiani "*Marche!*" venne incorporato nella maggior parte delle lingue indiane e, con lo sviluppo della cultura indiana "tradizionale" legata alla caccia delle pellicce per la Compagnia della Baia di Hudson, il complesso culturale del cane da slitta divenne un aspetto caratteristico del Grande Nord, anche se gli indiani lo adottarono solo intorno al 1900. La squadra di cani era composta da un numero variabile da quattro a sette; queste bestie richiedevano grandi quantità di cibo - nel caso della carne anche l'uso del fucile, indispensabile

ormai per la caccia, nel caso del pesce tanto tempo e fatica che si poté contare su grandi quantità di pesce solo con l'introduzione di certe reti di spago commerciali. Infatti il consumo medio di pesce di una squadra di cinque cani in un anno è più o meno 5.500 chili. Anche se è vero che in caso disperato i cani si possono mangiare, mentre il gatto delle nevi o *snowmobile* non è commestibile e richiede anch'esso carburante da pagare in denaro contante (gli indiani hanno cominciato a usare il denaro negli scambi solo in questo secolo), questo mezzo di trasporto è divenuto comune, insieme all'aereo, per i cacciatori indiani. Essi convivono così con la necessità contraddittoria di sfruttare la tecnologia per migliorare le

loro condizioni di vita in un ambiente difficile, pur mantenendo un'economia che è per loro tradizionale da almeno 300 anni e, contemporaneamente, far fronte all'aggressione dello sviluppo industriale e dell'economia di mercato, da cui peraltro scaturisce quella tecnologia, mentre la loro merce di scambio, le pellicce, da un lato vale sempre meno e dall'altro viene apertamente contestata dai figli ecologisti della civiltà urbana.

La struttura sociale indiana tradizionale è essa stessa legata alla storia del mercato delle pellicce e così il concetto di territorio. I primi europei identificarono come "nazione" il maggior raggruppamento sociale composto da parecchi gruppi regionali che condivi-



devano un comune senso di identità, lingua e cultura, sfruttavano territori di caccia contigui ed erano uniti da legami di parentela e matrimonio. Talvolta un solo gruppo regionale era identificato come “nazione”, così si potevano contare le 50 persone della Nazione del Porcospino dei montagnais (*innu*) oppure le 4000 dei chipewyan, anche se non accadeva mai che la “nazione” si radunasse per sforzi comuni se non nel caso delle più piccole. Invece il gruppo o banda regionale si poteva radunare per la caccia o la pesca estiva, ma di solito era disperso in segmenti minori per quasi tutto l’anno e in particolar modo d’inverno. Le bande regionali variavano intorno alle 200-400 persone, avevano una qualità amorfa basata su associazioni continuamente variabili tra le famiglie e assai raramente si riunivano per molto tempo a causa delle condizioni ambientali. Così l’unità chiamata gruppo di caccia o banda locale, composta da alcune famiglie imparentate era l’unità sociale più comune. La famiglia era composta da due o tre famiglie nucleari residenti insieme, con anziani dipendenti, in una sola abitazione. Le combinazioni più frequenti erano padre e figlio con le famiglie o cognati con le famiglie; fino a quando non si sono fatti sentire pienamente gli effetti del commercio delle pellicce, che ridusse le risorse in certe zone e incoraggiò la dispersione per aumentare l’efficacia delle trappole, la famiglia nucleare di rado ha operato come entità economica o residenziale indipendente. Il segmento sociale più piccolo, la famiglia estesa, formava l’unità minima di produzione e consumo, con un sistema di parentela bilaterale per massimizzare le relazioni di reciprocità. La leadership dipendeva dalle qualità del maschio come cacciatore, dalla generosità, dalla saggezza e buon giudizio e dal possesso di poteri soprannaturali, tutte qualità importanti per i piccoli gruppi di caccia. La cooperazione e il consenso erano ovviamente indispensabili alla sopravvivenza e il controllo sociale era esercitato dalla potenza livellatrice del pettegolezzo e della paura della stregoneria. Lo stabilirsi di posti commerciali portò alla formazione della banda del *trading post*, anche se la banda restava amorfa, con limiti territoriali elastici e senza

alcun senso di possesso del territorio. I “territori di caccia familiari”, come si vennero a costituire intorno al 1900, non esistevano prima del 1850 e tutte le risorse erano “libere”. Comunque i gruppi di caccia di solito utilizzavano particolari aree di caccia e, quando gli



animali da pelliccia, in particolare il castoro, divennero articoli di scambio importanti, l’accesso regolato a tali aree prese nuovo significato e con l’emergere di un’economia della caccia con le trappole si stabilirono diritti usufruttuari a porre linee di trappole in località specifiche e si stabilì anche una differenza tra le risorse usate dal gruppo per i propri bisogni e quelle da commerciare con gli europei. Mentre le prime restavano disponibili per chiunque, le seconde divennero proprietà del gruppo di caccia o dell’individuo, che minacciava i trasgressori di punizione magica. Oggi queste leggi tradizionali sull’uso e la proprietà delle risorse dei territori di caccia familiari, guidati da uomini imparentati, sono ancora valide, anche se gli indiani dello Scudo Subartico da oltre 50 anni non sono più in grado di sostenersi economicamente soltanto con la caccia.

Fin dagli anni Trenta di questo secolo l’estate gli indiani finivano i soldi e dovevano vivere pescando, cacciando uccelli e ricevendo le razioni del

governo, mentre il sistema di credito che permetteva loro di rifornirsi di provviste e attrezzi per la stagione di caccia autunnale e invernale si deteriorava al punto che la Compagnia della Baia di Hudson chiudeva molti posti commerciali. Il crollo del prezzo delle pellicce sul mercato mondiale convinceva poi la Compagnia a ridurre drasticamente il suo impegno in questo settore e a investire nella grande distribuzione, ma per gli indiani questo crollo rappresentava e rappresenta un disastro. La caccia tradizionale indiana col fucile e le linee di trappole è stata sostenuta dal governo con prestiti e l’uso degli aerei per trasportare i cacciatori ma, dato che lo scambio tra generazioni avviene sul terreno di caccia e, contrariamente alla tradizione, le donne e i bambini non possono seguire i cacciatori, ma devono restare nei villaggi del governo per seguire la scuola, si creano una frattura generazionale e una serie di gravi problemi sociali connessi al collasso culturale. Infatti nel Grande Nord mestieri diversi da quello del cacciatore non sono spesso alla portata degli indiani, discriminati sul lavoro e con scarsa istruzione di tipo urbano. Questa stessa istruzione, peraltro, essendo radicata nei valori della classe media bianca urbana, è anche poco adatta alla sopravvivenza nel barren o nella foresta. L’economia della caccia alle pellicce aveva permesso agli indiani di vivere senza troppi traumi il contatto europeo; ora non solo questa economia è totalmente obsoleta, ma quel poco di sussistenza che permette e, più importante, il senso di identità culturale che da essa deriva, sono gravemente minacciate dallo sviluppo industriale dello Scudo Subartico. Questo pone parecchi problemi etici sull’obsolescenza culturale e il diritto di spazzarla via come inutile.

*Sopra: Abito cerimoniale naskapi. A p. 21: Donna kutchins. A p. 23 Cesto in corteccia di betulla con motivi animali del subartico.*

# Spiriti e signori degli animali

*Trecento anni di missioni non hanno cancellato le antiche credenze.*

Nonostante siano nominalmente cattolici gli Innu conservano la maggioranza delle credenze registrate dai missionari nel XVII secolo. Essi non vedono contraddizione tra la fede in Dio e Gesù e quella nelle divinità tradizionali - i signori degli animali e gli spiriti della foresta. Dio è responsabile delle attività umane e i signori degli animali osservano le attività degli animali e il loro trattamento da parte degli esseri umani. Gli Innu possiedono un elaborato sistema di nomi che divide gli animali tra europei e indiani. Gli animali indiani sono ulteriormente divisi in cinque categorie - quadrupedi, animali acquatici, uccelli, pesci e insetti. Le varie specie animali appartengono a un *tipentamuna* o regno e ciascun regno è governato da uno spirito animale chiamato *utshiman*, capo o signore, *aneshish-utshiman*,

signore degli animali o *katipenitak*, controllore. Certi signori degli animali sono più potenti di altri. Gli Innu credono che il loro benessere materiale o spirituale dipendano dalle buone relazioni con il signore degli animali. Gli animali non possono essere cacciati senza la sua cooperazione. Per guadagnarsi il favore di questo signore, il cacciatore deve

mostrare rispetto seguendo certe regole, che comprendono la cura delle ossa della preda, il mettere grasso e resti dell'animale nel fuoco e l'indossare abiti decorati quando si è a caccia. Gli Innu pensano sia importante conservare le ossa e gli altri resti animali insieme e disporne in modo appropriato, perché il signore degli animali ne ha bisogno





*Giacca con motivi di caribù o di cervi.*

per creare nuovi animali. La persona colpevole non avrà successo nei futuri tentativi di cacciare le specie il cui signore è stato offeso. La distribuzione della selvaggina tra i residenti del villaggio è pure regolata dalle leggi degli spiriti animali. Queste leggi impongono che, quando un gruppo di caccia ritorna al campo o alla comunità, la selvaggina è distribuita tra i parenti e gli amici dalla moglie o dalla madre del cacciatore. In teoria la preda dovrebbe essere divisa con chiunque chiede cibo. I signori degli animali forniscono agli innu informazioni di gran valore sul mondo circostante e il mondo degli spiriti. Comunque gli indiani non possono parlare ai signori degli animali direttamente. Devono usare parecchi metodi di divinazione compreso il tamburo rituale, l'analisi dei sogni, la scapulomanzia e la cerimonia della tenda tremante. Una delle cerimonie tradizionali più importanti è la festa *Makushan*, che continua a giocare un ruolo rilevante e comincia con la rottura e bollitura delle ossa delle

gambe di caribù, sotto la supervisione di un "primo uomo delle ossa lunghe". Poi "colui che bada alla festa" assume il ruolo supervisore e si assicura che siano seguite tutte le regole, tra cui quella che quasi tutto il midollo, alcuni dolci di grasso di caribù e carne siano mangiati dentro casa. Un'altra legge fondamentale richiede che nessuna parte del caribù sia mangiata dai cani, una delle peggiori disgrazie. Durante la festa prima mangiano i vecchi, poi gli altri uomini, poi le donne e infine i bambini. Ai vecchi è sempre accordato uno status speciale, che viene evidenziato dalla distribuzione di cibo privilegiata, spesso con bocconi eccellenti come feti di caribù e zampe d'orso. La riverenza verso i vecchi è dovuta in gran parte alla credenza che essi possano comunicare con efficacia con i signori degli animali e altri spiriti e che aiutino i membri più giovani della comunità contro gli attacchi di sciamani e spiriti ostili. (Da P. Armitage, *The Innu*)

## *Voci*

Non so esprimere quello che ho sentito la prima volta che ho udito un rumore così tremendo. Fui così sconvolta che mi dimenticai persino di mio marito e dei miei figli. (Mrs. Wapistan, Innu di La Romaine)

Durante gli anni passati la selvaggina è diminuita a causa delle manovre militari della NATO (Guy Bellefleur, Innu)

I canadesi devono rendersi conto che non ha senso che ci trasferiscano se non potremo avere territori di caccia su cui non vengano compiute manovre di guerra. (Peter Penashue, Presidente della Nazione Innu)

Gli innu vivono per la maggior parte in Quebec, nelle comunità di St. Augustin, La Romaine, Natashquan, Mingan, Sept-Iles, Maliotenam, Schefferville, Kawawachikamach, Betsiamites, Pointe-Bleue e Les Escoumins. Il resto abita nei villaggi di Sheshashit e Davis Inlet in Labrador. Gli europei, dal 19° secolo in poi, hanno usato i termini di *montagnais* per gli innu che consideravano più "civili", cioè con maggiori contatti con i bianchi e *naskapi* per quelli con scarsi contatti. Peraltro i termini significano "montanari" (dal francese) e "popolo del luogo che svanisce alla vista" (innu). Nel 20° secolo il governo canadese distingueva tra i nomi *naskapi* e *innu* per gli indiani che vivevano lontani dagli insediamenti. Gli innu considerano invece se stessi un unico popolo, con un'unica lingua, l'*innu-aimun*, uno dei molti dialetti cree della famiglia algonchina.



*Il caso*

# Cacciatori di caribù o cacciabombardieri NATO?

*La Frontiera in Labrador e gli innu.*

Francesco Spagna

Ai nativi americani spesso toccano vario sorti: sterminati, glorificati o ambedue le cose insieme. Per gli innu (montagnais-naskapi) del Labrador o Quebec orientale la sorte attuale è quella di essere invisibili. Almeno così vorrebbero il governo canadese e le potenze militari occidentali che ruotano attorno alla base NATO di Goose Bay. Goose Bay è la triste capitale di un mondo “alla fine del mondo”, un lontano avamposto di “civiltà” dove tutto può essere possibile, o meglio dove può essere possibile tutto quello che si riesce a strappare ad un ambiente rigido e ostile, ai nordici e sterminati deserti della *wilderness* canadese. Base militare dal 1941, Goose Bay è diventata, da più di 10 anni a questa parte, la principale base NATO per i voli sperimentali a bassa quota, ovvero per addestrare i piloti dell’aviazione inglese, tedesca e olandese a volare con i caccia bombardieri sotto il livello di ricezione dei radar. Il territorio scelto per questo tipo di esercitazioni militari si presta molto bene, essendo un’area vasta quanto l’Europa centrale è morfologicamente priva di rilievi. Un territorio propizio anche per sganciare bombe senza che la civile Comunità Internazionale ne

avverta lo spostamento d’aria o ne sia particolarmente scossa. Grazie a queste caratteristiche, dalla base di Goose Bay decollano annualmente circa 9000 caccia bombardieri, e oggi anche altri paesi, come il Belgio e l’Italia, sono interessati a sottoscrivere la convenzione per poter far volare liberamente i propri aerei per gli esperimenti di guerra elettronica, senza troppa pubblicità, lontano dalla civile Europa, in questa “terra di nessuno”. Spostiamo il punto di vista: il Labrador e il Quebec orientale sono terre abitate, da migliaia di anni, da comunità native di lingua algonchina, tradizionalmente cacciatori nomadi organizzati in piccoli gruppi dispersi sul territorio e uniti tra loro da complessi vincoli di parentela. Il nome che hanno dato a questa parte di mondo è Nitassinan. Il Nitassinan non è mai stato percepito dai suoi abitanti come un ambiente ostile o povero di risorse. Le comunità del nord, nella zona di tundra, (i cosiddetti naskapi), seguono i flussi migratori del caribù, cugino americano della renna. Il caribù ha rappresentato per millenni la principale fonte di ricchezza delle comunità, offrendo una carne nutriente e dal sapore delicato, ma anche pelli per il vestiario e per coprire le abitazioni temporanee e ossa per fabbricare utensili. La caccia ai piccoli mammi-

feri da pelliccia, agli uccelli migratori (oche canadesi), la pesca nei laghi e la raccolta di bacche sono le altre principali attività tradizionali. Gli innu che vivono lungo la fascia costiera o, a più sud, nella zona collinare lungo la sponda settentrionale del Golfo di S. Lorenzo (i montagnais) sono tradizionalmente dediti alla pesca (alcuni fiumi, che sfociano nel S. Lorenzo, sono luoghi di risalita del salmone) e alla caccia di piccoli e grandi mammiferi come orsi, alci, castori, volpi, nella zona di foresta boreale.

Gli innu che seguono tuttora questo stile di vita considerano il proprio ambiente come una fonte sempre rinnovabile di energia vitale, come un luogo di grande bellezza, denso di significati spirituali, una terra amata e rispettata, fatta di grandi silenzi e pace interiore. Sono questi innu che oggi si sentono “invisibili”. Sono questi silenzi che oggi vengono quotidianamente infranti dal frastuono improvviso di un caccia militare. I primi contatti con i coloni europei e le popolazioni autoctone, in questa parte del Nord America, furono relativamente pacifici. I primi pionieri francesi si integrarono nelle comunità native, adottandone usi, costumi e sistemi di vita. Ma con l’intensificarsi del commercio delle pellicce, nel corso del 1600 e con

l'istituzione della Compagnia della Baia di Hudson, i coloni sempre più numerosi cominciarono a scardinare, con la predazione in larga scala degli animali da pelliccia, il delicato sistema della caccia tradizionale scandita su precisi ritmi stagionali e su un equilibrio tra la capacità di carico dell'ecosistema e la densità di popolazione. Il grande "business" delle pellicce non poteva non provocare trasformazioni anche sul piano sociale e politico delle comunità native. Ben presto cominciarono ad arrivare, in questa zona, alacri missionari cattolici che attuarono una diffusa evangelizzazione delle comunità innu, cercando in tutti i modi di radicare la religiosità tradizionale. Lo strumento principale per questa "civilizzazione dei selvaggi" fu la creazione di comunità stabili, attorno alle missioni, in modo da formare gruppi sedentari più facilmente controllabili. La sedentarizzazione di una buona parte della popolazione innu fu un altro duro colpo all'equilibrio ambiente popolazione. La concentrazione demografica portò rapidamente al depauperamento dei territori di caccia attorno alle comunità stanziali, che in breve tempo si ridussero alla povertà e divennero bisognose di assistenza. Cominciarono a diffondersi gravi malattie endemiche, malattie sconosciute ai nativi e favorite dalla concentrazione nei villaggi. In questo contesto di disgregazione sociale culturale, le conversioni al cattolicesimo si moltiplicarono.

Questo è il quadro storico che ci permette di comprendere le comunità innu attuali. Ma non bisogna neppure dimenticare che questa non fu l'unica storia, e che si generarono, fin dall'inizio, sacche di resistenza alla cultura imposta dai dominatori europei. Furono molte le comunità che si salvarono dalla disgregazione completa, o che scelsero di allontanarsi dalle missioni e riprendere i sistemi di vita tradizionali. Attraverso queste comunità "refrattarie", che preferirono sparire nella tundra, i fili della tradizione poterono in parte riannodarsi, la cultura orale e i saperi tradizionali hanno continuato, fino ad oggi, ad essere tramandati. La



*Giacca crimoniale naskapi*

memoria di una vita libera, in stretto contatto con la *wilderness*, ha continuato a esercitare un grande fascino tra le comunità stanziali. Arriviamo dunque a oggi, alla realtà attuale di una comunità innu come Sheshatshit, presso la base militare di Goose Bay. La popolazione nativa è afflitta dalle piaghe "storiche" della povertà e dell'alcolismo. Le possibilità di trovare un'occupazione e di condurre una vita dignitosa sono praticamente nulle. Gli innu sono costretti a subire controlli e divieti di caccia e di pesca che giudicano assurdi. "Il nostro sistema tradizionale di vita sembra fuorilegge", sostiene un anziano innu di Sheshatshit, "l'unica cosa che ci permettono di

fare è ubriacarci". La militarizzazione del territorio acuisce questa degradazione sociale, ma il problema più grave, ciò che rischia di profilarsi come "soluzione finale" in questa "Frontiera" nordica è il programma NATO di voli a bassa quota. L'area coinvolta dalle esercitazioni militari è molto vasta, circa 100.000 Km<sup>2</sup>, suddivisa in due grandi zone a nord e a sud di Goose Bay. All'interno di queste due aree di operazioni militari, jet supersonici come i *Tornado* o i *Phantom F-4* o *F-16* volano abbassandosi a quote anche inferiori a 30 metri, e possono irrompere improvvisamente sui territori di caccia e sugli accampamenti stagionali degli innu. L'espe-

rienza, a detta degli innu e degli osservatori internazionali, è fortemente traumatica: i jet compaiono sopra la testa di chi si trova nel loro raggio di azione senza alcun preavviso, generando uno shock sonico di oltre 160 decibel (la soglia del dolore è fissata a 140 Db) solo per il rumore provocato dalla propulsione, e un'onda d'urto in grado di buttare per terra una persona adulta. Oltre ai danni psicologici, particolarmente gravi per i bambini, uno shock sonico di questo tipo può provocare lesioni agli organi interni pari a quelle provocate da un'esplosione ravvicinata di dinamite. Anche le conseguenze per l'ambiente naturale e per la fauna sono ovviamente disastrose: le femmine di caribù, spaventate dal rumore dei jet non riescono ad allattare la prole e molti uccelli abbandonano le uova nei nidi; quantità anormali di pesci e di uccelli morti sono state trovate lungo le rive dei laghi. E' evidente che in queste condizioni è sempre più difficile, per gli Innu che cercano ancora l'auto-sufficienza, proseguire i sistemi di economia tradizionale, diventa praticamente impossibile vivere e attingere le risorse dal proprio ambiente. Il disastro è quindi insieme ecologico o sociologico. Alcune comunità sono state deportate dai territori scelti per i bombardamenti sperimentali: nel febbraio del 1993, nella comunità di Davis Inlet, un'isola brulla, lontana dai territori di caccia, senza acqua potabile e fognature, dove gli innu sono stati trasferiti nel 1967, sei bambini hanno tentato il suicidio. "In pochi anni" sostiene un tradizionalista innu, "siamo stati completamente defraudati della nostra terra e della nostra libertà. Abbiamo assistito al progressivo controllo del nostro territorio, la terra che ci ha dato la nascita come popolo ci è stata strappata. E ora siamo trattati come se fossimo invisibili, come se non esistessimo. Noi siamo un popolo di cacciatori. Tenerci in un posto fisso, in un villaggio, significa tentare di tenerci separati da tutto ciò che ci dà la vita, da tutto ciò che dà significato al nostro popolo; significa anche che in pochi anni siamo cambiati, da uno

dei popoli più fiduciosi e indipendenti del mondo siamo diventati uno dei popoli più dipendenti (...)" Molti innu non hanno nessuna intenzione di rassegnarsi, e hanno capito che devono sostenere una lotta durissima, senza mediazioni, se non vogliono rischiare di scomparire definitivamente. Per questo è iniziata ormai da 15 anni una lunga serie di battaglie condotte localmente dai tradizionalisti innu e di campagne per sensibilizzare l'opinione pubblica internazionale. Delegazioni di innu si sono spesso recate, in questi ultimi anni, nei paesi europei implicati nei voli a bassa quota. Le proteste locali sono culminate, nel 1989, con una serie di occupazioni pacifiche della base di Goose Bay.

Alle proteste dei nativi, il governo canadese ha risposto con la repressione, e molti attivisti sono stati arrestati e imprigionati. Gli Innu chiedono la sospensione definitiva dei voli a bassa quota sul Nitassinan.

Allo stato attuale, il governo canadese e il Department of National Defence devono decidere se rinnovare la convenzione ai paesi NATO, che scade nel 1996. In caso affermativo i voli a bassa quota vorrebbero raddoppiati o triplicati, coinvolgendo altri paesi europei e anche la stessa aviazione canadese, giustificando in questo modo gli alti costi di mantenimento della base. Su questa decisione pesano i dati di una valutazione dell'impatto ambientale della base NATO. E' quindi questo il momento più opportuno per dare il maggior sostegno possibile alla Campagna Internazionale per gli Innu e la Terra (ICIE), partita dai gruppi eco-pacifisti di Toronto, e alle azioni di Survival International, organismo internazionale con status consultivo presso le Nazioni Unite per la difesa dei diritti dei popoli tribali.

Le comunità di Sheshashit e di Utshimassit (Davis Inlet) non sono le uniche ad avere problemi. La sensazione che si ha viaggiando per il Canada è che il governo di questo paese persegua una politica di sfruttamento su larga scala delle risorse naturali senza curarsi molto dei diritti delle popolazioni autoctone. Queste ultime sono spesso

percepite come intralcio al progresso, e non c'è da stupirsi se vengono effettuati tentativi più o meno velati di togliere di mezzo gli attivisti o di disgregare le comunità tradizionali. Anche nella riserva di Maliotenam, sulla costa settentrionale del Golfo di S. Lorenzo (Quebec) la comunità nativa è minacciata da un gigantesco progetto idroelettrico denominato SM-III, della multinazionale dell'energia Hydro-Quebec. Il progetto potrebbe portare danni irreparabili all'ecosistema del fiume Moisie, dove i salmoni ogni anno risalgono per riprodursi. A maggio di quest'anno un gruppo di innu della "Coalition pour Nitassinan" ha bloccato per 15 giorni l'accesso al sito dove verrà costruita l'enorme diga SM-III. Molti di loro sono stati arrestati e imprigionati, altri sono ricercati.

Anche i Cree di Lubicon Lake, in Alberta, non se la passano meglio. Da 50 anni aspettano una riserva che garantisca a pieno titolo i loro diritti. Il loro territorio è stato saccheggiato, fino dagli anni '50 dalle compagnie petrolifere, dai disboscamenti della multinazionale giapponese Daishowa e dalle esplorazioni minerarie. Persa ogni possibilità di cacciare e di attingere le risorse dall'ambiente, il 50% dei Cree di Lubicon è oggi costretto a vivere dei sussidi governativi. In questo come in altri casi, in Canada come negli Stati Uniti, possiamo osservare da vicino come si forma lo stereotipo classico dell'indiano d'America: dopo la disgregazione sistematica delle sue comunità, dei suoi sistemi di vita, dopo averlo distrutto culturalmente socialmente e psicologicamente, lo si addita come straccione e alcolizzato, parassita della società sviluppata e ostacolo all'avanzata del progresso. Se si ribella non si esita a sbatterlo in prigione.

Per chi volesse mettersi in contatto: *International Campaign for the Innu and the Earth*: 602 Markham Street Toronto, Ontario M6G 2LB Canada Tel. 531.6154 o 537.9343

## L'arco in corno

*Un'arma straordinaria che richiedeva artigiani specializzati per la sua costruzione.*

Mauro Ruscello

Durante la prima metà del secolo scorso pittori come Karl Bodmer e George Catlin hanno dipinto parecchi quadri con indiani che imbracciavano archi di corno. L'area di provenienza erano le tribù del Plateau, dove viveva la pecora *big horn*, i cui corni erano i più pregiati e, tranne i paiute, erano tutti indiani a cavallo. Particolarmente pregiati erano gli archi degli shoshone, kutenai, crow, nez percè e cayuse, che ne facevano commercio con i blackfoot e con le tribù delle Pianure settentrionali ai *rendez-vous* intertribali, scambiandoli il valore di due cavalli, dato che erano oggetti di prestigio.

I corni della pecora *big horn* (fig.1) sono difficili da reperire e molto duri da lavorare, per cui l'artigiano che li deve modellare li deve rendere più morbidi. Tale operazione viene effettuata mediante la bollitura dei corni in acqua calda. A seconda dello spessore e della misura dei corni può essere necessario immergerli in acqua calda, tagliarli e immergerli ancora più volte per ottenere finalmente le due sezioni (*limbs*) che servono per fare l'arco. E' interessante sapere, ad esempio, che i costruttori di archi degli shoshone della montagna, quando

non avevano ancora disponibili i contenitori di metallo, introdotti dai bianchi, dove bollire i corni, usavano farlo in recipienti scolpiti nella steatite o, quando i loro accampamenti erano vicini a sorgenti naturali di acqua calda, ve li immergevano. Dopo che i corni si sono ammorbiditi una sezione di entrambi viene tagliata. Tale sezione interessa la parte centrale del corno che va dall'estremità superiore a quella inferiore. I primi indiani usavano strumenti di pietra per la difficile operazione del taglio, mentre oggi vengono usate seghe in metallo, molte delle quali si romperanno con l'uso. Le due sezioni di corno, ammorbidite, devono essere tenute piatte sino a quando sono sufficientemente essiccate da mantenere la forma voluta. Tale operazione oggi è svolta con l'ausilio di ganasce a "C" e due liste di legno (fig. 2). I primi artigiani, per tenere dritte le sezioni dei corni mentre si asciugavano, usavano i rami degli alberi legati con strisce di pelle grezza. A seconda dell'umidità del posto e del periodo dell'anno, il processo d'essiccazione può richiedere dai 7 ai 10 giorni. Mentre il corno è ancora umido viene tolto dai morsetti a "C" e, benché non sia completamente asciutto, mantiene lo stesso la sua forma più o meno dritta. Da questo momento viene

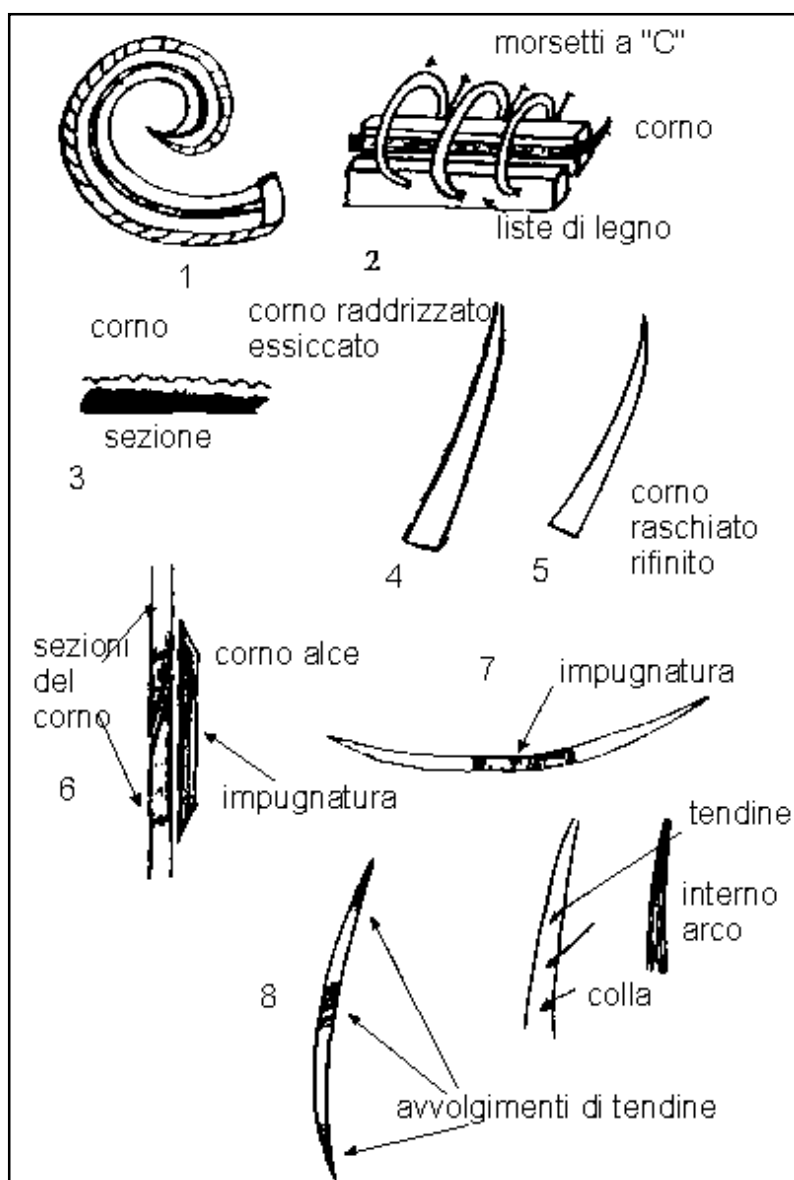
sottoposto ai processi di raschiatura e levigatura. La parte esterna del corno viene limata e modellata. Il pezzo viene ridotto alla forma e lunghezza necessaria per mezzo arco (figg. 3-4-5). I trucioli ricavati dalla raschiatura del corno servono per fare una colla di tipo naturale. Essi sono uniti a quelli ricavati dalla concia della pelle e bolliti lentamente fino a quando l'acqua evapora, lasciando una pasta collosa. Tale colla viene usata per unire le due sezioni di corno e per incollare il tendine nella parte posteriore dell'arco che serve da rinforzo. L'artigiano in gamba trasforma le due sezioni in un unico pezzo perfettamente armonizzato. A causa della tendenza della pecora *big horn* a scontrarsi con i suoi simili durante la stagione degli amori, le estremità delle sue corna possono essere scheggiate o addirittura rovinare. Proprio per questo il corno più rovinato è accorciato e lavorato in maniera tale da eliminare le parti rotte o scheggiate mentre quello più lungo viene ridotto alle stesse dimensioni del precedente. Le due sezioni ottenute sono incollate insieme, dalla parte più larga, a un altro pezzo di corno, preferibilmente d'alce (*elk*), che serve ad irrobustire la giuntura e anche come impugnatura (fig.6-7). Il tendine usato per rinforzare l'arco è quello prelevato

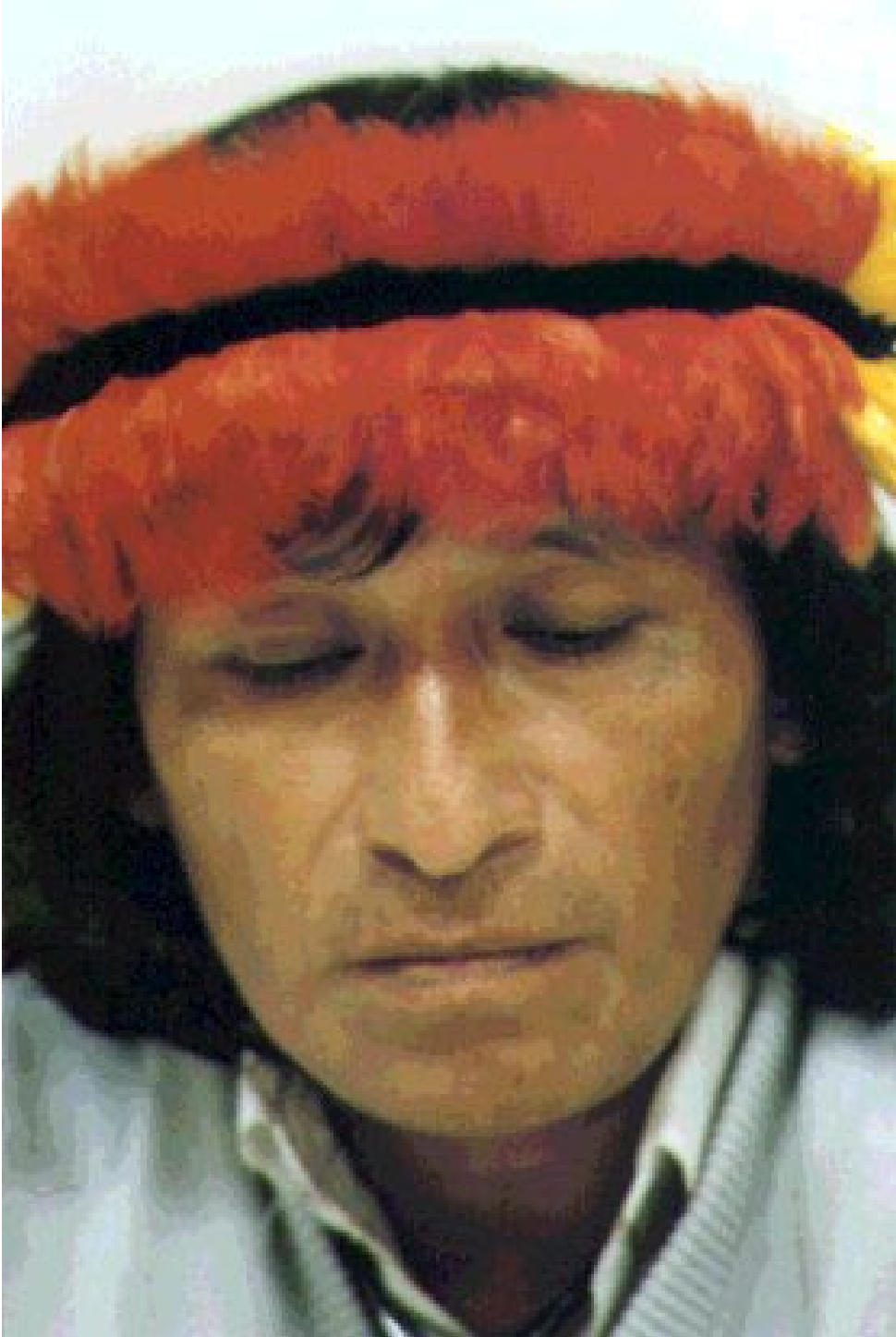


dalla zona lombare di un alce, scarnificato ed essiccato. Il tendine prima di essere fissato dietro l'arco viene bagnato per renderlo morbido. La colla precedentemente riscaldata viene spalmata nel dietro dell'arco, dove vengono applicate, nel senso della lunghezza, le due strisce di tendine; poi viene passato un altro strato di colla e di tendine fino a raggiungere il giusto numero di strati necessari ad ottenere una buona resistenza. Tutto ciò avviene, ovviamente, dopo l'unione delle due sezioni. Ci vorranno almeno 30 giorni perchè la colla essicchi definitivamente e quindi il tendine aderisca perfettamente alla superficie del corno. Per la messa a punto dell'arco ottenuto è necessario l'aiuto di un'altra persona che deve vedere se le due sezioni si flettono alla stessa maniera se l'arco è teso. Se ciò non avviene si raschia attentamente l'arco dalla parte centrale che sembra più rigida. Una volta che le due sezioni si flettono in egual modo le estremità dell'arco vengono avvolte da diversi giri orizzontali di fili di tendine, così come l'impugnatura. Tale procedimento serve a rinforzare ulteriormente le zone sottoposte a una maggiore tensione e nel caso delle estremità serve pure per creare lo spessore necessario per bloccare la corda ad esse, visto che queste non hanno alcun incavo che fermi la corda e quindi altrimenti l'arco non potrebbe essere caricato. (fig.8). Un arco di corno che non viene usato frequentemente deve essere "riscaldato" prima dell'uso, tirandolo lentamente e progressivamente per evitare lo shock delle fibre del tendine e del corno, che potrebbe portare addirittura alla rottura dell'arco. Da questo momento l'arco è pronto per l'uso e può essere definito

un'opera d'arte ottenuta con materiali naturali (corno, tendine, colla). Archi in corno finemente decorati venivano di solito usati dagli Indiani per la guerra e per la caccia, grazie alla grande potenza che erano in grado di generare. Oggi

questi archi non sono più costruiti o usati dagli indiani, ma l'arte dell'arco di corno non è del tutto scomparsa: essa vive tra gli amatori delle cose indiane, gli *old timers*.





*Rappresentante della confederazione achuar e shuar a Zurigo.*

# Ecuador paralizzato

*La seconda sollevazione indigena assicura concessioni sulla riforma agraria.*

Robert Andolina

Questo giugno gli osservatori internazionali sono stati stupiti ancora una volta dalla capacità del movimento indigeno ecuadoriano di mobilitare masse di sostenitori per difendere gli interessi della popolazione indigena di questo paese. In una mobilitazione che ricordava quella storica del 1990, le organizzazioni indigene di tutto il paese hanno bloccato le strade e le autostrade, allo scopo di impedire l'applicazione di una nuova "Legge per lo sviluppo agricolo", approvata dal governo come parte del suo programma di aggiustamento strutturale. Per un periodo di due settimane il commercio di tutto l'Ecuador si è fermato. Come durante la sollevazione di quattro anni fa le organizzazioni indigene hanno paralizzato gran parte del paese, sofferto la repressione militare, costretto il governo a negoziare e infine ottenuto significative concessioni.

Oltre 3500 comunità indigene, contadine e popolari si sono mobilitate sotto la guida della Confederazione delle Nazionalità Indigene dell'Ecuador (CONAIE), la Federazione Ecuadoriana delle Organizzazioni Indigene e Conta-

dine (FENOC-I) e la Federazione Evangelica degli Ecuadoriani Indigeni (EFIE). Nel corso delle due settimane almeno cinque attivisti indiani sono stati uccisi e molti di più mandati all'ospedale, la maggior parte con ferite d'arma da fuoco. Un numero imprecisato è stato imprigionato. Le organizzazioni indigene hanno respinto

numerosi aspetti di questa legge (firmata dal Presidente il 13 giugno e promossa dal conservatore Partito Cristiano Sociale) che ignorava e minacciava gli interessi delle comunità agricole indigene e quelli del 90% della popolazione rurale. La legge avrebbe incoraggiato la sparizione delle terre comuni indigene allo scopo di promuovere



la formazione di “imprese” agricole. Rodrigo Carrillo, membro della commissione stampa del Movimento Indigeno di Chimborazo (MICH) ha spiegato: “Non puoi semplicemente trasformare la produzione indigena comune in agrobusiness. Questa legge impone una visione dell’agricoltura che non si adatta al pensiero e alla pratica indigena”. I dimostranti indigeni sono convenuti in punti strategici, costituendo blocchi stradali che hanno paralizzato gran parte del paese, mentre avvenivano anche manifestazioni nelle aree urbane e occupazioni di edifici pubblici. Dieci province sono state pesantemente coinvolte e, nonostante le gravi distorsioni degli avvenimenti operate dai media, i dimostranti sono rimasti fermi nelle strade e i blocchi stradali sono risultati molto efficaci. Contadini non indiani, operai e alcuni cittadini hanno espresso una considerevole solidarietà per la mobilitazione e hanno offerto il loro appoggio. I partiti politici di sinistra e centrosinistra hanno richiesto la revoca della legge agraria. Hector Villamil, Presidente della Organizzazione dei Popoli Indigeni di Pastaza (OPIP) ha osservato: “Alcuni contadini e operai si sono mobilitati con noi. Vediamo in ciò un segno di cambiamento positivo e significativo. Nella marcia su Quito del 1992 molti coloni-contadini avevano reagito contro di noi”. Secondo Rodrigo Carrillo del MICH, “In generale, la gente di Riobamba (capitale della provincia di Chimborazo) ha compreso il ruolo importante dei produttori indiani nel rifornimento degli alimenti di base e ci ha offerto il suo aiuto durante la mobilitazione”. Una settimana dopo l’inizio della mobilitazione il Presidente Duràn si è offerto di negoziare, ma il CONAIE ha trovato inaccettabile la commissione di mediatori presidenziale, affermando che la sua rappresentanza era pesantemente a favore del governo e dei proprietari terrieri. Il giorno seguente il Presidente Duràn ha dichiarato lo “Stato di mobilitazione” militare e



*Tsansa, testina trofeo rimpicciolita degli shuar.*

decretato che coloro che bloccavano le strade sarebbero stati condannati da uno a tre anni di galera. Sono stati emessi ordini di arresto per i leader indigeni, compresa la dirigenza del CONAIE; le autostrade e le comunità indigene sono state occupate dai militari. Anche se i dimostranti hanno abbandonato pacificamente le autostrade all’arrivo dei militari, parecchi sono stati uccisi e dozzine, forse centinaia feriti. I dirigenti del CONAIE in clandestinità hanno richiesto la fine della militarizzazione e organizzato una commissione di mediazione composta da rappresentanti religiosi e dei diritti umani nazionali e internazionali. Cedendo a considerevoli pressioni nazionali e internazionali, il presidente ha accettato di porre termine allo stato di mobilitazione e di raggiungere un compromesso sulla formazione del comitato. Anche il Parlamento ha fatto un appello per rivedere la legge agricola. I negoziati sono cominciati il 30 giugno e sono continuati fino alla metà di luglio. La legge riformata, che è entrata in vigore il 3 agosto, non comprendeva reali miglioramenti per i popoli indigeni, i contadini e la società ecuadoriana in generale, ma

permetterà il mantenimento delle cooperative delle forme comunitarie, cooperative e di piccola proprietà dell’organizzazione agricola. La nuova agenzia statale di sviluppo agrario comprenderà due rappresentanti delle organizzazioni indigene/contadine nel consiglio esecutivo. La proprietà dell’acqua resterà pubblica e sarà posta enfasi maggiore sulla produzione alimentare per il consumo interno per venire incontro ai bisogni della società ecuadoriana. Si riconosce anche il sapere agricolo indigeno, insieme al rispetto dei valori sociali e culturali dei vari popoli che sono occupati in attività agricole. Molto importante è il fatto che la legge riformata faccia appello alla continuazione e miglioramento della riforma agraria, compresa la distribuzione delle terre, l’aumento di accesso al credito, l’assistenza tecnica e migliori infrastrutture. Richiede la protezione dei parchi naturali e delle riserve e riconosce il diritto dei popoli indigeni a vivere della foresta e di gestirla. Infine, la legge richiede la formazione di mercati che permettano ai produttori indigeni e contadini di tagliar fuori la speculazione dei mediatori. Il guadagno dei popoli indigeni va al di là di queste riforme legali. Ancora una volta il movimento ha dimostrato la sua forza e questa volta i popoli indigeni si sono seduti faccia a faccia al tavolo dei negoziati con quelli che erano abituati ad essere i loro “patron”, i proprietari terrieri. Commentando gli avvenimenti Ignacio Grefa ha osservato: “Abbiamo guadagnato nuovo spazio politico e abbiamo consolidato lo spazio che avevamo guadagnato con la sollevazione del 1990. In questo senso questa è solo la continuazione di quella mobilitazione e della nostra lotta durante i passati 500 anni. Questa lotta continuerà in futuro”.

Per ulteriori informazioni:  
UPCCC, Correo Central Canãr,  
Canãr, Ecuador. Fax (593 7) 235  
266.