Scienze sociali
3

PRIMA EDIZIONE SETTEMBRE 2012

© 2012 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia
www.novalogos.it

ISBN 978-88-97339-12-X

Enrico Comba

LA DANZA DEL SOLE

Miti e cosmologia tra gli Indiani delle Pianure

Novalogos

Indice

9 *Premessa*

11 *Introduzione*

23 Capitolo primo
La cornice dello spazio e la trama del tempo

1. Un mare d'erba sotto il cielo
2. Lo spazio della cultura
3. Le testimonianze del passato
4. Zoccoli sulla prateria
5. Forme culturali e processi storici
6. Il "Periodo Indigeno"
7. Bande e nomadismo
8. La via della guerra
9. Il ciclo delle stagioni

51 Capitolo secondo
La costruzione di un oggetto etnografico, tra politiche di controllo e strategie di riconoscimento

1. La grande cerimonia dell'estate
2. Uno sguardo da lontano
3. Nubi oscure sulla prateria
4. Vita difficile nelle riserve
5. Declino e rinascita del tribalismo
6. Alla ricerca di un tempo perduto
7. Gli interpreti della continuità religiosa
8. La danza, il potere, l'istanza di riconoscimento

110 Capitolo terzo
Sacrificio e complessità: motivazioni individuali e contesto sociale

1. Un rituale antico e sempre nuovo
2. La ricerca di potere e conoscenza
3. Strategie individuali e auto-sacrificio
4. Cultura e psicologia
5. Sotto il mantello della società
6. La profondità del tempo
7. Il mondo perduto dei cacciatori
8. Creazione del cosmo, rinnovamento della società
9. La strada verso la complessità

146 Capitolo quarto
La pipa sacra e l'origine del mondo

1. L'acqua al principio del mondo
2. La pipa fra cielo e terra
3. L'acqua e il fumo
4. Il tuffatore alla ricerca della terra sommersa
5. La Capanna del Sudore
6. L'uomo che divenne serpente d'acqua
7. Il potere delle acque
8. Una foresta di storie

192 Capitolo quinto
Il cerchio e la capanna della danza

1. Il cerchio del mondo
2. Una buca nel fango
3. Il Palo del Sole
4. L'altare della Terra
5. La tenda dei segreti
6. La pelle del tasso
7. La Ruota della Medicina e il centro del cosmo
8. Il ciclo del tempo

230 Capitolo sesto
La donna-bisonte e il mondo dei cacciatori

1. Un matrimonio travagliato
2. La Grande Corsa
3. La donna della caverna
4. Il maschile e il femminile
5. I Mandan e la conservazione del mondo
6. Il dono degli animali
7. Il teschio di bisonte
8. Il cerchio nel cielo

265 Capitolo settimo
La sposa degli astri e la stella del mattino

1. La donna che salì in cielo
2. Il marito-stella
3. La periodicità della donna e l'ordine del mondo
4. Un mondo ordinato per generi
5. Gli aculei del porcospino
6. La caduta di una stella
7. La Stella del Mattino, il Sole e il bisonte
8. Lo stornello e la luce della conoscenza
9. Il feto di bisonte e la scomparsa di una stella

314 Capitolo ottavo
L'uccisore di mostri e il guerriero

1. Una visione di morte
2. Sacrificio di sangue
3. L'immagine del nemico
4. Il danzatore e il bisonte
5. Il Sole cannibale
6. Lo sguardo del nemico
7. L'occhio che uccide
8. L'aquila e il tuono
9. L'eroe uccisore di mostri
10. La foratura delle orecchie
11. Il cane in pentola
12. Lo sciamano sospeso tra la terra e il cielo

371 Capitolo nono
Dall'equinozio al solstizio, la ri-costruzione dell'universo

1. Il corso delle stagioni
2. Sotto il segno delle Pleiadi
3. Come il giorno e la notte
4. Il primo tuono di primavera
5. Il gioco della vita e della morte
6. Uccellini chiacchieroni
7. Prima dell'alba
8. Ri-creare il mondo
9. Una mappa celeste

420 Capitolo decimo
Lo snidatore di aquile e il mistero degli eroi gemelli

1. Un misterioso piccolo uccello
2. La moglie di Putifarre
3. L'aquila, il Tuono e lo sciamano
4. Un eroe e il suo doppio
5. Nella tenda e nell'acqua
6. Il cerchio del mondo
7. Un portale nel cielo
8. Sacrificio e connessione tra i mondi
9. I gemelli e l'origine del mondo
10. Il mito dai mille volti
11. Il disordine e la clessidra

477 *Epilogo*

481 *Bibliografia*

Premessa

Il presente volume nasce da una ricerca che prese l'avvio molti anni fa, per la precisione intorno agli anni Ottanta, come tesi di laurea in Storia delle Religioni. Poi si è ampliata, si è sviluppata e arricchita nel corso del tempo, assumendo dimensioni e ramificazioni insospettabili. Una ricerca protrattasi per così lungo tempo ha potuto beneficiare, com'è ovvio, di un'infinità di aiuti, incoraggiamenti, suggerimenti. Numerosi colleghi hanno discusso con me singoli aspetti o particolari del lavoro in tutti questi anni. Difficile, se non impossibile, ricordare tutti, menzionare tutti gli apporti e i doverosi riconoscimenti, ai quali va il mio sincero ringraziamento collettivo.

In particolare voglio ricordare coloro che in misura più ragguardevole hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro. Innanzitutto, Francesco Remotti e Giovanni Filoramo, che hanno seguito lo svolgersi, forse perfino l'incaponirsi, della ricerca fin dai suoi primi passi. Poi il cordiale, generoso consenso ottenuto da un incontro con Marla e Bill Powers, in occasione del Convegno Internazionale dell'American Indian Workshop, nel 1999 a Lund. In quella stessa sede ebbi modo di parlare del mio lavoro anche con Åke Hultkrantz, il compianto studioso di religioni indigene delle Americhe, dal quale ottenni un caloroso incoraggiamento a proseguire nel lavoro.

La riunione dell'American Indian Workshop tenutasi a Torino nel 2003 e organizzata in collaborazione con Fedora Giordano e Naila Clerici, è stata un'importante occasione di incontri e di colloqui; ricordo con particolare affetto lo scambio di idee sulla Danza del Sole che in quell'occasione ebbi con Colin Taylor, scomparso improvvisamente l'anno seguente.

Gli amici del CeSMAP, Centro Studi e Museo di Arte Preistorica di Pinerolo, hanno generosamente collaborato per la realizzazione di una mostra, dal titolo *L'Universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, che si è aperta nel dicembre 2011. Questa esperienza ha costituito un eccellente banco di prova per verificare come le principali conclusioni del lavoro di ricerca potessero essere trasmesse in forma accessibile al grande pubblico.

Un ringraziamento particolare va a Dennis Merrill, di Madison, Wisconsin, che ha svolto la funzione di necessario mediatore e di informato accompagnatore rendendo possibile la mia presenza come osservatore alla Danza del Sole nella riserva di Rosebud, South Dakota, nel giugno 2005. Per questo devo inoltre ringraziare il direttore della cerimonia, Florentine Blue Thunder e alcuni dei suoi aiutanti rituali, tra cui Drury Cook. Tutti i partecipanti mi hanno consentito di condividere un'esperienza straordinaria e di cogliere il significato profondo dell'evento per coloro che vi prendevano parte.

Un contributo fondamentale per lo sviluppo di questo lavoro è consistito nell'incontro con Herman Bender, di Fond du Lac, Wisconsin, fondatore dell'*Hanwakan Center for Prehistoric Astronomy, Cosmology and Cultural Landscape*. È stato grazie alla sua profonda conoscenza delle cosmologie indigene e dei segni che queste hanno lasciato sul territorio, e in seguito alle nostre numerose e amichevoli discussioni, che molte delle idee che compaiono in questo volume sono state formulate, ripensate e vagliate. In numerose occasioni, durante i miei viaggi negli Stati Uniti, ho potuto giovarmi della cordiale ospitalità di Herman e di Barbra, che oggi non è più con noi e alla quale dedico il mio riconoscente e affettuoso ricordo.

È doveroso menzionare ancora altri amici che mi hanno accompagnato in varie occasioni, come Jim Uhrinak, Cornelius De Verney e Ralph Redfox, depositario dell'antica tradizione cheyenne.

Infine, un ringraziamento speciale a Benedetta, che mi ha affiancato in gran parte dei viaggi di ricerca e alla quale, sebbene le sorti ci abbiano condotto su strade differenti, mi unisce un profondo legame intellettuale ed affettivo.

Enrico Comba
Torino, novembre 2011

Introduzione

1. Solstizio d'estate in South Dakota

In un caldo giorno di giugno, dopo un lungo viaggio iniziato circa dodici ore prima nel Wisconsin, l'automobile valica rapidamente un ponte: superato il Missouri, siamo definitivamente entrati nella regione delle Grandi Pianure, nel cuore del South Dakota. Non era la prima volta che mi recavo in quella zona. Il ricordo volava rapidamente a una sera di alcuni anni prima, su quella stessa strada che corre quasi perfettamente rettilinea verso il tramonto del sole: nubi scure si stagliavano all'orizzonte e da queste masse in movimento si sprigionavano bagliori fiammeggianti, esplosioni che squarciavano il cielo. Il South Dakota ci dava il benvenuto con uno dei fenomeni più frequenti nel periodo estivo, un fantasmagorico temporale, di quelli che gli americani chiamano *thunderstorms*. Diversi anni prima, nelle sale della Biblioteca Nazionale, sotto il cielo plumbeo di una piovosa Torino, avevo scoperto per la prima volta, sulle pagine ingiallite delle vecchie pubblicazioni del *Bureau of American Ethnology*, dalla caratteristica copertina olivastra scurita dal tempo, che le popolazioni native americane attribuivano particolare importanza allo Spirito del Tuono. Un essere misterioso, dalle qualità indescrivibili e paradossali, che era considerato una delle più potenti entità che popolano l'universo, una "persona" dal carattere inquietante e minaccioso, da cui era necessario tenersi a rispettosa distanza, ma che poteva anche essere un generoso benefattore. Questo personaggio si sarebbe rivelato di cruciale importanza per la comprensione del sistema religioso dei popoli delle Pianure.

Quella volta però era diversa dalle altre: stavo dirigendomi verso la riserva di Rosebud, proprio nella parte più meridionale dello stato, dove ero stato invitato a partecipare a una Danza del Sole. L'"invito" era naturalmente stato sollecitato, eppure è una procedura indispensabile per ottenere il consenso, per un estraneo alla comunità, ad assistere alla cerimonia. Un gruppo di amici americani si erano generosamente impegnati per ottenere l'invito a nome di uno straniero, l'antropologo italiano che intendeva apprendere qualcosa della religiosità indigena. Dennis Merrill, che da diversi anni prendeva parte alla Danza ed era ben conosciuto dalla comunità, mi accompagnava e avrebbe fatto da guida, da tutore e da intermediario.

Giunti nei pressi di Mission, una delle tipiche cittadine assonnate e polverose delle riserve delle Pianure, il percorso si addentrava tra i prati lungo una strada sterrata, che solo chi conosceva bene i luoghi avrebbe potuto percorrere. In breve tempo, ecco lo spiazzo dove sorgeva la capanna circolare entro la quale si sarebbe svolta la cerimonia. Un tempo la costruzione veniva edificata appositamente per ogni singola

celebrazione. Oggi la struttura principale è divenuta quasi permanente e viene riutilizzata regolarmente ogni anno. I danzatori avevano già seguito per quattro giorni la preparazione preliminare ed erano pronti per cominciare la cerimonia pubblica, che si sarebbe ufficialmente aperta il giorno successivo.

La prima sorpresa fu nell'osservare una consistente partecipazione di non-Indiani, non solo americani, ma anche un tedesco, uno svedese e ben tre italiani! Costoro, appartenenti a un gruppo di sostegno alle culture native americane di Roma, associazioni che si sono moltiplicate negli ultimi anni, avevano ospitato in Italia il direttore della cerimonia, che a sua volta li aveva invitati a partecipare in qualità di danzatori (Comba 2007a). La seconda sorpresa fu un indefinibile e imprevedibile senso di inquietudine provato nel primo incontro con colui che avrebbe condotto il rituale, Florentine Blue Thunder, che pure si mostrò estremamente gioviale e cortese. Il disagio derivava dal fatto che per la prima volta mi trovavo di fronte a una persona che i Lakota chiamano *winkte*, un "uomo-donna", un individuo cioè che accomuna e combina gli aspetti comportamentali maschili e femminili in una forma autonoma e specifica, difficilmente riconducibile al modello di atteggiamenti che usualmente gli Occidentali definiscono "omosessuale".

Era la sera del 20 Giugno, l'indomani sarebbe stato il giorno del solstizio. Una grande luna piena illuminava il cielo sopra l'accampamento di tende e roulotte che riuniva i partecipanti alla celebrazione. Solo in seguito avrei scoperto che fin dal 1866 alcuni osservatori avevano notato che, secondo le indicazioni dei nativi, la Danza del Sole aveva luogo sempre in occasione della luna piena, in prossimità del solstizio d'estate (Paige 1979: 103; Walker 1917: 61). Ma il significato di questa connessione in quel momento mi rimaneva del tutto oscuro.

Il giorno successivo cominciò con un bagno di vapore, la Capanna del Sudore (*sweat lodge*), un rito di purificazione a cui si sottoponevano i danzatori. La capanna a forma di cupola per questo rituale era stata collocata con l'ingresso che si apriva verso il sole nascente e di fronte all'apertura era stato posto un cranio di bisonte. Poi si doveva provvedere ad abbattere e portare al campo l'albero che doveva fungere da palo centrale e nucleo essenziale di tutta la cerimonia. Un albero di *cottonwood* (pioppo americano), delle dovute dimensioni e caratteristiche, con una biforcazione dei rami adatta, era stato individuato nei giorni precedenti. Ora doveva essere abbattuto secondo una procedura rituale che comprendeva offerte di tabacco e invocazioni: la pianta era considerata una "persona" non-umana, che doveva essere trattata con il dovuto rispetto, perché solo in questo modo si sarebbe offerta per farsi prendere e abbattere dagli esseri umani. Anche il trasporto del tronco venne effettuato rispettando una serie di regole rituali: non doveva mai toccare terra, dal momento dell'abbattimento fino a quando veniva collocato al centro della Capanna Sacra; il percorso era scandito da quattro tappe, mentre venivano intonati i canti che avrebbero risuonato per tutti i giorni della celebrazione. Prima di essere issato al suo posto, all'albero, sfrondato di gran parte dei rami, vennero apposti vari nastri colorati e poi due imma-

gini in cuoio di un uomo e di un bisonte. Nella biforcazione fu collocato un fascio di rami e di fronde, chiamato il "nido dell'aquila". Sul significato di questi elementi era difficile ottenere più che fugaci e sommarie dichiarazioni. Nei giorni seguenti, venni a sapere che, per molti danzatori, avvicinarsi al palo centrale significava entrare in contatto con un essere vivente, qualcuno sosteneva che lo si "sentiva respirare".

La struttura della Capanna Sacra in cui si svolgeva il rito era formata da un cerchio di pali, uniti fra loro da una sorta di staccionata; sulla parte esterna correva una specie di tettoia che forniva un po' di ombra durante le ore più calde. Il luogo era stato scelto dalla madre di Florentine, Kate Blue Thunder, che in quella località aveva ottenuto una visione. I punti cardinali, sulla circonferenza della costruzione, erano indicati da quattro pali con allacciati dei nastri colorati, giallo per l'Est, bianco per il Sud, nero ad Ovest e rosso a Nord: l'apertura della costruzione era rivolta a oriente. Sul lato opposto, a Ovest, si trovava un piccolo riparo in cui si rifugiavano i danzatori quando non erano impegnati nella danza, nel canto o nella preghiera. A Nord e a Sud erano invece le postazioni dei gruppi di cantori e suonatori di tamburo, che si alternavano nelle loro funzioni, che iniziavano prima del sorgere del sole e finivano al tramonto, ma spesso riprendevano anche durante la serata. Lo spazio interno era delimitato da un cerchio di paletti di ciliegio selvatico (*chokecherry*), a cui erano appese piccole sacche contenenti tabacco, che segnava il limite oltre il quale solo coloro che partecipavano alla cerimonia, danzatori, istruttori, cantori e musici, *medicine-men*, potevano penetrare.

Il giorno seguente la cerimonia cominciò con l'invocazione al sorgere del sole: i danzatori erano già allineati da parecchio tempo, quando i primi raggi cominciarono a filtrare all'orizzonte, illuminando l'erba bagnata di rugiada e dipingendo di un giallo dorato il cielo e le cime degli alberi. La giornata continuò con una serie di attività, tra le quali la cerimonia della pipa (*čanunpa*) che viene passata in circolo; ciascuno dei partecipanti prende una boccata di fumo e poi rivolge la pipa verso i quattro punti cardinali. Nel pomeriggio cominciarono le perforazioni (*piercing*) dei danzatori: una piccola stecca di legno infissa nella pelle del petto o del dorso, collegata con corregge di cuoio al palo centrale. Il danzatore deve tendere la corda fino a provocare lo strappo della pelle, che lo libera dai legami. La profondità della perforazione dipende dalla volontà del candidato e dal tipo di offerta che intende rivolgere alle potenze invisibili.

I giorni seguenti si dipanarono secondo uno schema simile, inframmezzati da vari episodi. Sul lato occidentale della Capanna vennero portate le immagini di alcune persone decedute negli anni precedenti, alle quali i parenti desideravano dedicare un ricordo e le preghiere della comunità. Di fronte a queste immagini si svolse, il secondo giorno, una danza celebrativa (*Memorial Dance*). Periodicamente qualche *medicine-man* partecipava alla celebrazione e subito una lunga fila di persone si formava, per ricevere il suo influsso risanatore. Infine, il quarto giorno, quando i danzatori avevano abbandonato il loro rifugio isolato, ebbe luogo una cerimonia di ringrazia-

mento collettivo, a cui parteciparono anche tutti coloro che si erano limitati ad assistere. Poi, nel pomeriggio, avvenne il *give-away*, la distribuzione di doni raccolti in occasione della cerimonia (Grobsmith 1981b): i primi beneficiari erano i bambini, ai quali fu distribuita una quantità considerevole di biciclette e di giocattoli.

Questa breve descrizione non fa giustizia della ricchezza di particolari, delle molteplici vicende che coinvolgono i partecipanti, del susseguirsi di piccoli e grandi avvenimenti che costellano ciascuna delle giornate in cui si svolge la cerimonia: dalle voci circolanti nell'accampamento, relative al sospetto che vi fosse tra i partecipanti qualche donna durante il periodo mestruale, che avrebbe potuto mettere a repentaglio la buona riuscita della Danza, ai discorsi sottovoce che riguardavano una cerimonia segreta tenuta dai soli *medicine-men*, nel corso della quale dei cani erano stati sacrificati e mangiati in un pasto rituale, ai momenti di grande intensità emotiva, quando parenti e amici assistevano al sacrificio dei danzatori e partecipavano alle loro sofferenze. E poi altri aspetti che non si possono scrivere, perché coinvolgono l'intimità e l'interiorità degli individui, esperienze condivise per pochi attimi, che non possono essere divulgate per il dovuto rispetto nei confronti delle persone coinvolte.

2. Lo "spirito" della Danza del Sole

Come cercare di dare un senso a tutto questo insieme di atti, gesti, attività individuali e collettive, che compongono il rituale? Fin dai primi momenti, lo scrivente ha avuto l'impressione, indefinita e dai contorni imprecisi, eppure molto intensa, che la risposta non poteva essere cercata unicamente nel contesto etnografico di cui si trovava inevitabilmente a far parte. Certo, per comprendere cosa significa celebrare la Danza del Sole oggi è indispensabile conoscere la realtà della vita nelle riserve, la situazione socio-economica delle comunità native resa drammatica dal tasso di disoccupazione, da malattie e alcolismo, dalla tossicodipendenza e dalla povertà. Bisogna anche conoscere la capacità e la caparbietà con cui le comunità native affrontano questi problemi e cercano di trovare risposte che possano conciliare la tradizione con l'innovazione, le esigenze del mondo contemporaneo con l'attaccamento ai costumi e alla cultura delle generazioni passate. I nativi contemporanei non sono ripiegati su se stessi, nel rimpianto di un passato perduto e irrecuperabile, bensì guardano avanti, cercano di costruire un futuro per sé e per i propri figli e nipoti, pur senza rinnegare o dimenticare il retaggio lasciato dai nonni e dagli anziani. Ma, sebbene tutto questo sia importante, anzi essenziale, per collocare nella giusta prospettiva il significato di una cerimonia come la Danza del Sole, che evidentemente è stata assoggettata a innumerevoli cambiamenti, adattamenti, nuove funzionalità, non è ancora abbastanza. Comprendere il significato di questo rituale, il motivo per cui esso ha attraversato i secoli, conservando una straordinaria capacità di rispondere alle mutevoli esigenze delle comunità native, implica lo sforzo per ampliare lo sguardo, per guardare più

in là. Innanzitutto, più in là della singola comunità oggetto di studio. La cerimonia non è propria dei soli Lakota di Rosebud, né dei soli Lakota e nemmeno dei popoli di lingua Sioux. Tra questi ultimi ve ne sono diversi che non hanno mai praticato la cerimonia, mentre essa viene celebrata ancora oggi da popoli appartenenti ad altre famiglie linguistiche: lingua algonchina, come gli Cheyenne, gli Arapaho e i Blackfoot, lingua uto-azteca, come gli Shoshone e gli Ute, e così via. Afferrare il significato della Danza del Sole significa quindi seguire le tracce di questa presenza del rituale in regioni e presso popoli, contigui certo, ma che presentano anche significative differenze culturali. Poi, è necessario guardare più in là anche rispetto alla prospettiva temporale. La Danza del Sole è un fenomeno che fa parte della contemporaneità della vita dei popoli nativi del Nord America, ma non può essere ridotta a questo solo aspetto. Per comprenderne l'importanza, la sacralità, il fascino, occorre assumere un'ampia prospettiva temporale, che consenta di abbracciare diversi secoli (se non millenni) di presenza dei popoli indigeni sul territorio americano, di convivenza con animali e piante, di esplorazione dello spazio e di osservazione dei fenomeni della natura.

Il primo formidabile ostacolo per un progetto di questo genere è costituito dalla tradizione di studi consolidata dalla scuola boasiana di antropologia e incentrata soprattutto sulla figura di Robert H. Lowie, le cui ricerche tra i Crow del Montana restano un monumento di straordinario valore etnografico, ma che condusse anche lavori tra i Dakota orientali, gli Hidatsa, gli Assiniboine, gli Shoshone, gli Ute e i Comanche. Secondo questo studioso, le diverse varianti della cerimonia mostravano una considerevole somiglianza negli aspetti pratici e materiali (tipi di danza, strutture cerimoniali, altari, ornamenti, e così via) mentre differivano grandemente per quanto atteneva ai significati simbolici. La ragione di questa situazione andava cercata nel processo di diffusione, che aveva portato a una vasta distribuzione di moduli comportamentali e pratiche cerimoniali, mentre le interpretazioni a cui questi erano stati assoggettati costituivano un apporto successivo, una elaborazione ulteriore, che per molti aspetti non era altro che una razionalizzazione (Lowie 1954 [1982: 180]). Con questa prospettiva concordavano anche Boas, Sapir e la maggior parte degli antropologi americani del Novecento. Secondo David Bidney, Boas e la sua scuola avevano "dimostrato" definitivamente che una cerimonia come la Danza del Sole poteva cambiare in molti modi il proprio significato funzionale senza registrare corrispondenti mutamenti nella forma e nella pratica (Bidney 1953 [1996: 371]). Questo voleva dire che non c'era alcuna possibilità di reperire elementi comuni nel significato, nel simbolismo, nel sistema cosmologico espresso dalla cerimonia, poiché questi fattori erano soggetti a un'estrema variabilità, erano stati rielaborati e re-inventati da ogni singolo gruppo culturale e quindi, in buona sostanza, non costituivano un sistema ma solo un insieme eterogeneo e casuale di fenomeni dissociati. Ogni versione della cerimonia costituiva quindi un fenomeno *unico* e specifico (Spier 1921b: 505), che doveva essere studiato come un universo a sé stante, era riconducibile unicamente al proprio contesto culturale e al proprio sistema di valori (Royce 1977: 22-23).

La prospettiva che si andava formando gradualmente nella mente di chi scrive, con il proseguire degli studi e dei confronti con il materiale pubblicato, sembrava portare in tutt'altra direzione, anzi, imponeva un completo capovolgimento della teoria di Lowie. Sebbene le singole varianti della cerimonia costituissero veramente, in un certo senso, fenomeni unici e irripetibili, la Danza del Sole si presentava, da un altro punto di vista, come il prodotto di una rete di connessioni su scala più ampia, di un campo inter-culturale di relazioni e di intrecci (Albers-James 1986: 7-8). La scommessa allora consisteva nell'ammettere che, nonostante tutto, il complesso simbolico e ideologico su cui si fonda la Danza del Sole avesse carattere sistematico, che le diverse varianti della cerimonia non fossero forme casuali, elaborazioni contingenti ed episodiche, bensì elementi o sfaccettature di un quadro più ampio. Ma come affrontare l'analisi di questo panorama di vaste proporzioni? Quali strumenti teorici potevano essere impiegati per scandagliare le decine di resoconti etnografici, le centinaia di racconti mitologici, la mole straordinaria di dettagli e di informazioni?

In un primo momento, sembrava che l'analisi strutturale di Lévi-Strauss potesse fornire un punto di appoggio per avviare il lavoro. L'opera dell'antropologo francese, infatti, adottava esplicitamente una prospettiva comparativa e prometteva di fornire gli strumenti adatti per superare le specificità dei singoli contesti etnografici. In particolare, un articolo, pubblicato originariamente nel 1971, si proponeva di indagare sui rapporti di simmetria tra miti e riti di due popoli amerindiani delle Pianure: i Mandan e gli Hidatsa (Lévi-Strauss 1973: 281-300). Queste due comunità sono state in relazione l'una con l'altra per diverso tempo eppure presentano considerevoli differenze culturali; ma ad un esame più accurato, sostiene l'autore, possiamo affermare che "sul piano delle credenze e delle pratiche, i Mandan e gli Hidatsa fossero riusciti a organizzare le loro differenze in sistema" (Id.: 283).

> "In un certo senso, dunque, il modo in cui i miti che fondano i rituali si oppongono da una tribù all'altra, come specie all'interno dello stesso genere, riflette la doppia evidenza di un'origine storica distinta, per ciascuna tribù ansiosa di preservare la propria individualità, e di una pratica che la stessa storia ha condotto i due popoli a condividere" (Id.: 299).

La vicinanza e quindi la trasmissione di elementi culturali da un gruppo all'altro si è combinata in tal modo con l'esigenza di mantenere dei criteri di differenziazione tra i due gruppi, in modo tale da creare un sistema complessivo, in cui le due forme culturali si richiamano fra loro, si rispecchiano e si oppongono, all'interno di un quadro di interpretazioni culturali condiviso.

I lavori sulla mitologia americana condotti da Lévi-Strauss a partire dagli anni Cinquanta sembravano costituire un laboratorio privilegiato per indagare questo genere di correlazioni. La nozione dell'America indiana come un "Medioevo senza Roma", dove all'interno di una massa confusa di costumi e di ideologie si scorgono tendenze centralizzatrici e forze che portano al frazionamento (Lévi-Strauss 1964: 16), sugge-

riva la possibilità di indagare su fenomeni di vasta ampiezza, dove gruppi di miti "si cristallizzano in un contesto semantico già organizzato e i cui elementi sono serviti ad ogni sorta di combinazioni": questo permetterebbe a numerose piccole società di affermare la loro rispettiva originalità, sfruttando le risorse di una dialettica di opposizioni e correlazioni, nel quadro di una comune concezione del mondo (Id.: 16). I quattro volumi che Lévi-Strauss ha dedicato alla mitologia delle Americhe sono ricchi di spunti e di intuizioni sorprendenti e forniscono un prezioso contributo allo studio delle culture indigene; nelle pagine che seguono si farà frequentemente riferimento a questi lavori. Le scelte teoriche e metodologiche del padre dell'antropologia strutturale, però, sembrano portare verso altre direzioni, che non verranno seguite nel presente lavoro. Partendo dall'assunto secondo cui le regole che presiedono alla formazione dei miti sono inconsce, simili a quelle che fondano le regole linguistiche, il compito dell'analisi strutturale non consiste tanto nel cercare di scoprire come pensano gli uomini attraverso i miti, bensì di trovare come i miti "si pensano tra loro" (Id.: 20). Come conseguenza di questa prospettiva, lo stretto legame che univa, nel testo citato precedentemente, i miti e i rituali, si sgretola e perde di senso. I miti diventano parte di una logica combinatoria, in gran parte avulsa dalle connessioni con i significati e le pratiche culturali: "un mito non trae il suo senso da istituzioni contemporanee o arcaiche di cui sarebbe il riflesso, ma dalla posizione che occupa in rapporto ad altri miti in seno a un gruppo di trasformazioni" (Id.: 59, nota 1). Nell'ultimo dei quattro volumi che compongono la sua grande opera sulla mitologia americana, Lévi-Strauss traccia una netta e definitiva separazione tra il mito e il rito. Il primo si identifica con le operazioni dell'intelletto, il secondo con le esigenze, a volte mediocri e banali, della vita quotidiana: "il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero acconsentito alle schiavitù della vita" (Lévi-Strauss 1971: 603). Tutto ciò non sembra aiutare molto a comprendere il sistema di pensiero dei popoli nativi delle Americhe, anzi, ce ne allontana irrimediabilmente. Emmanuel Désveaux ha proseguito l'opera lévi-straussiana, applicando il principio trasformazionale anche ai rituali, ai costumi sociali e ai prodotti della cultura materiale (Désveaux 2007: 23). Le varianti della Danza del Sole sono viste, in questa prospettiva, come risultato di trasformazioni a partire da un sistema di relazioni comuni ai gruppi della regione: "ciascun sistema di trasformazioni genera localmente delle configurazioni, dall'apparenza sociologica o rituale, che entrano in risonanza le une con le altre, al fine di conferire a ciascuna cultura la propria coerenza" (Id.: 268). Questo sistema di correlazioni, tuttavia, rimane ancora piuttosto astratto e troppo schematico.

Non c'è dunque via d'uscita tra uno sguardo "miope", attento ai significati e alle implicazioni simboliche, ma limitato dai confini di ogni singola comunità locale, oppure uno sguardo "presbite" (Favole 2000: 200-205), che domina un campo più vasto, ma perde di vista i significati, le attribuzioni di senso, e si affida a categorie universali, che non dicono più nulla sulle culture da cui si estrapolano le informazioni etnografiche? Una tale alternativa risulta indubbiamente troppo semplicistica e,

in primo luogo, trascura il cambiamento che si è verificato nel modo di percepire le culture indigene dell'America negli ultimi anni.

Ancora negli anni Sessanta, uno storico come Pierre Chaunu poteva affermare che il continente americano era caratterizzato da una "struttura meridiana", ossia un'estensione trasversale, una "verticalità perfetta" che determinava il frazionamento delle popolazioni indigene, la frammentazione linguistica e una mancanza di comunicazioni fra le comunità isolate (Chaunu 1964: 11-17). La sfida creata dalla lotta contro lo spazio, che era uno stimolo per i conquistatori europei, si era rivelata "schiacciante per le fragili spalle del primo uomo americano" (Id.: 17), il quale si trovava in una condizione di impotenza nei confronti delle grandi estensioni del territorio. Questa prospettiva, che era anche suffragata dall'idea di una consistenza demografica molto scarsa al momento della conquista del continente, è stata radicalmente modificata dagli studi effettuati al volgere del nuovo millennio. La descrizione dell'America indigena come mondo frammentato e poco popolato, costituito da piccoli gruppi dispersi in spazi disabitati, si è dimostrata un espediente retorico volto a dissimulare o a nascondere l'entità della catastrofe prodotta dalla conquista del continente da parte degli europei, un collasso demografico che è stato definito l'"olocausto americano" (Stannard 1992). L'immagine che si sta delineando dell'America prima della conquista, grazie agli studi congiunti di storici, archeologi e antropologi, risulta piuttosto quella di un continente costellato di insediamenti considerevoli, centri di cultura che da secoli avevano esercitato la propria influenza sull'ambiente, modellando e trasformando il paesaggio e il territorio, che comunicavano tra loro, anche a grandi distanze, scambiandosi merci, prodotti, idee, concezioni e modelli culturali (Mann 2005).

Al posto di un continente formato da mondi "chiusi" e isolati, emerge l'idea di un mondo in fermento, di società che si aprivano ai contatti e agli scambi. Come in certa misura aveva riconosciuto Lévi-Strauss, le società indigene costituivano un sistema complesso, in cui si possono intravedere molteplici fenomeni di chiusura e di apertura, di interazione e di conflitto, dove l'acquisizione di elementi culturali dall'esterno si combina con l'esigenza di mantenere un certo grado di differenziazione, nel quale ogni cultura partecipa al contesto culturale più ampio ma al tempo stesso conserva e rielabora la propria originalità. Se adottiamo alcune nozioni della contemporanea "teoria della complessità" e le applichiamo al nostro campo di studio, l'America indigena assume i contorni di un sistema complesso, auto-organizzato, molteplice e composito, al quale ciascuna cultura contribuisce ma che nessuna società o cultura esaurisce interamente perché può contenere in sé soltanto una parte, un segmento del sistema totale. I sistemi culturali e sociali sono visti, in questa prospettiva, come proprietà "emergenti", ossia proprietà che risultano dalla combinazione di vari elementi, ma che non sono del tutto prevedibili né spiegabili in base alle caratteristiche dei soli elementi che le compongono (Musso 2008: 29).

In questo senso è possibile anche rivalutare l'affermazione di Lévi-Strauss secondo cui i miti non sono pensati dagli uomini, ma si pensano tra di loro, come abbiamo

già visto precedentemente. Il sistema mitologico delineato dall'antropologo francese "potrebbe essere assimilato a un unico sistema complesso, che sorge in modo anonimo dagli scambi e dalle interazioni delle numerosissime società che vi concorrono" (Remotti 2007: 63). I miti e i rituali, comunque la pensi Lévi-Strauss a proposito di questi ultimi, interagiscono fra di loro creando una rete di connessioni e di significati che sorgono sulla base delle creazioni di singoli individui o di singoli sistemi culturali, ma che non sono riconducibili unicamente a questi ultimi, perché dotati di proprietà nuove, che sfuggono al controllo di ogni singola cultura o società: "ognuna di esse fornisce il proprio contributo di 'trasformazioni', ma nessuna di esse possiede il sistema delle trasformazioni nella sua totalità" (Id.: 64).

Vi sono alcuni documenti etnografici che sembrano confermare questa prospettiva. Gli Hidatsa, ad esempio, riconoscevano la stretta interdipendenza tra rituali e racconti mitologici e pensavano che questi fossero collegati gli uni agli altri.

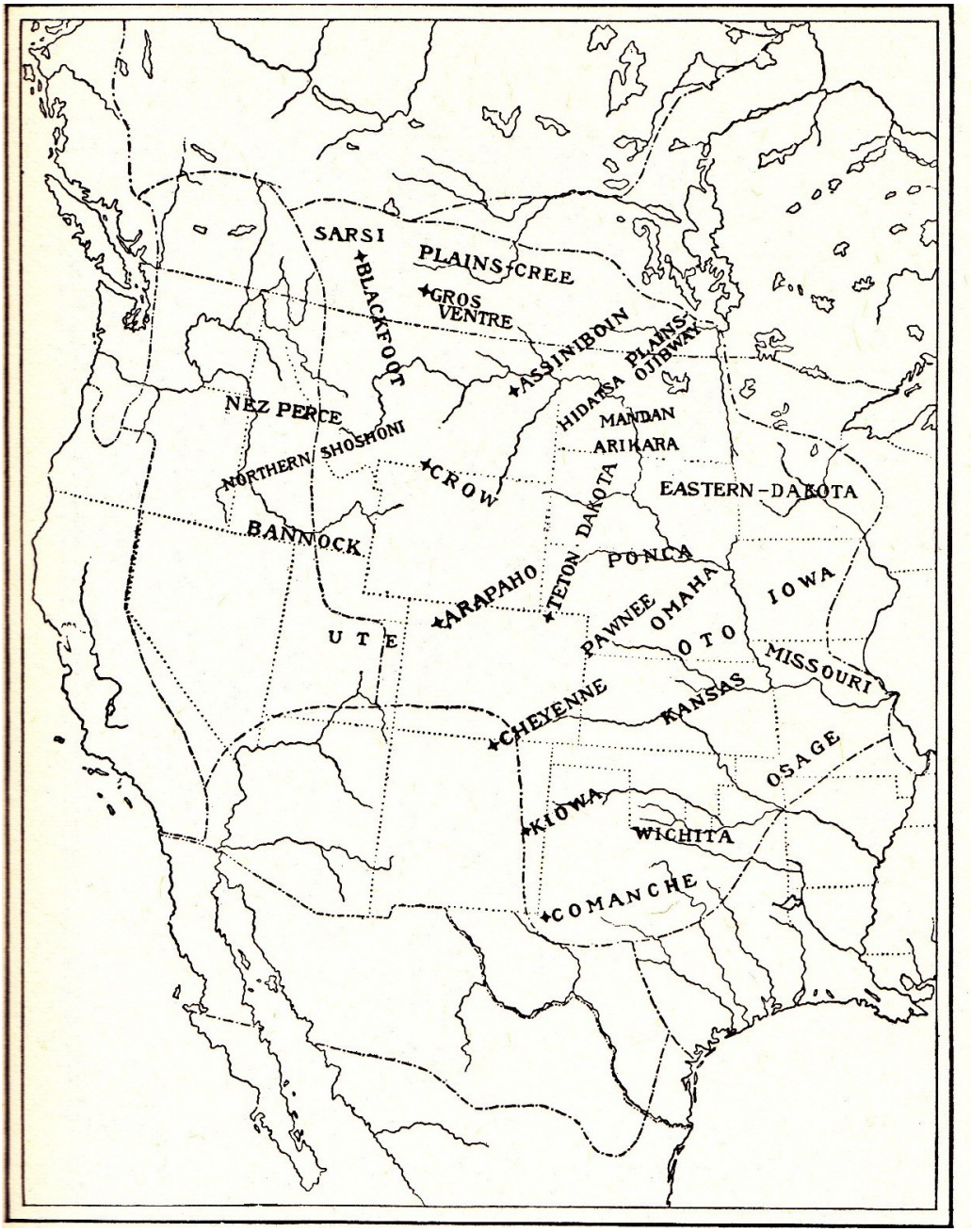
> "Gli Hidatsa pensano che le cerimonie derivanti dai due miti sacri siano come dei nodi lungo una corda. La corda rappresenta una sequenza di eventi e i nodi le varie cerimonie. Nessun individuo o piccolo gruppo di individui conosce tutte le parti dei miti o delle cerimonie che ne derivano. Piuttosto, il possessore di un involto sacro conoscerà tutti i dettagli della particolare cerimonia di cui detiene i diritti e della sua posizione nella serie, rispetto alle cerimonie che immediatamente precedono o seguono la sua. In questo modo, l'intero mito sacro era suddiviso in segmenti che venivano affidati alla preservazione da parte di diversi individui del gruppo" (Bowers 1963: 294).

Analogamente, le ricerche di James Walker sulla mitologia degli Oglala Lakota, svolte nei primi anni del Novecento, si scontrarono con la difficoltà dovuta al fatto che "nessun singolo uomo sacro [sciamano] degli Oglala conosceva tutti i miti" del suo popolo, mentre, d'altra parte, ciascuno tendeva a introdurre elementi personali, derivanti dalle proprie esperienze visionarie (Walker 1983: 6-7). Infine, John Ewers ha mostrato l'esistenza di documenti che testimoniano la frequenza con cui tra i Blackfoot e i popoli vicini avvenivano visite, viaggi e scambi tra un gruppo e l'altro, documentati fin dai primi decenni dell'Ottocento: grazie a questi contatti si trasferivano non solo beni materiali, ma anche idee, concezioni religiose, pratiche rituali e oggetti sacri, che contribuivano ad arricchire la vita religiosa dei popoli delle Pianure. "Probabilmente gli elementi comuni nella mitologia di molte tribù degli Indiani delle Pianure erano il risultato della ripetizione di racconti acquisiti e nuovamente raccontati da questi narratori itineranti" (Ewers 1958: 203).

Il presente lavoro intende muoversi in questa direzione, esplorando la possibilità di ricostruire il sistema cerimoniale, ideologico e simbolico della Danza del Sole nella sua totalità, cercando di individuare il contributo delle singole culture, ma ponendosi come obiettivo la ricostruzione di uno schema più ampio, un sistema complesso che include le diverse varianti ma non è riducibile ad alcuna di esse. In questa impresa possiamo avvalerci anche del conforto tratto dalle osservazioni di

Ralph Redfox, un anziano sciamano cheyenne, uno degli ultimi depositari del sapere cerimoniale dei Sutaio e dell'associazione del Lupo. Al ritorno dalla Danza del Sole in South Dakota, egli ha voluto incontrarci ed esprimerci le sue felicitazioni per la nostra partecipazione al rituale. Poi, ha aggiunto, "ora che hai assistito alla cerimonia tra i Lakota, dovresti partecipare anche a quella degli Cheyenne, e poi a quella di altri gruppi. Solo dopo aver assistito a molte diverse cerimonie potrai arrivare a comprendere lo *spirito della Danza del Sole*". Questo monito, che mi sembra un esempio eccellente di "teoria indigena della complessità" e di modello indigeno di comparazione trans-culturale, è stato un punto di riferimento costante nella compilazione delle pagine che seguono.

Se poi questo volume possa davvero contribuire a far emergere lo "spirito della Danza del Sole", come era nelle sue più ambiziose aspirazioni, rimane compito dei lettori valutare e stabilire.



Le principali popolazioni delle Grandi Pianure
e loro distribuzione durante l'epoca precedente
l'introduzione delle riserve (da C. Wissler 1934).

Capitolo primo
La cornice dello spazio e la trama del tempo

1. Un mare d'erba sotto il cielo

L'imponente e maestoso corso del Mississippi, che segue almeno approssimativamente una direzione da Nord a Sud, sembra costituire una sorta di limite naturale, di confine, che taglia perpendicolarmente la massa continentale dell'America settentrionale. Ancora solo due secoli fa, il territorio che si apre a Ovest del grande fiume era per gli anglo-americani una regione pressoché sconosciuta e inesplorata, un'immensa estensione le cui proporzioni stesse erano note solo in misura molto limitata e che gli abitanti dell'Est, sulla scorta dell'esploratore Stephen H. Long, che nel 1820 guidò una spedizione lungo i fiumi Platte e Canadian, chiamarono per lungo tempo il "Grande Deserto Americano" (DeVoto 1947: 1-2). Ma non si trattava di un deserto.

Un lento processo di sedimentazione durato milioni di anni ha ricoperto quello che anticamente era un fondale marino con un deposito alluvionale di detriti rocciosi e sabbiosi provenienti dalle pendici delle Montagne Rocciose, trascinati dai numerosi corsi d'acqua che, procedendo verso Est, raggiungono la valle del Mississippi. Tra questi, il più importante è certamente il Missouri, la grande via acquatica che unisce la parte settentrionale della catena montuosa con l'ampia vallata meridionale, ma vi si devono aggiungere anche il Platte, l'Arkansas, il Canadian, e innumerevoli altri fiumi più o meno grandi. Ai depositi alluvionali si aggiunse anche l'azione dei venti, determinando il formarsi di uno strato di sabbia, fango e argilla chiamato loess. La scarsezza di precipitazioni, determinata dalla catena delle Montagne Rocciose, che trattiene l'aria umida proveniente dal Pacifico, favorisce la crescita rigogliosa di uno spesso tappeto erboso, che si estende a perdita d'occhio: la sterminata marea verde delle Grandi Pianure, che Walt Whitman considerava "il paesaggio caratteristico del Nord America" (Blouet-Luebke 1979; Gilbert 1980; Chadwick 1993).

Tuttavia, la nozione di una barriera, di un brusco mutamento geografico ed ecologico, costituisce il retaggio di un modo di leggere il territorio fortemente legato al processo di colonizzazione e di espansione dei contadini dell'Est che si affacciavano con timore, ma anche con la bramosia del conquistatore e del dissodatore, su una vasta area sconosciuta. Costoro si lasciavano alle spalle i boschi e le vallate delle regioni orientali per affrontare la conquista di uno spazio aperto e dalle dimensioni smisurate:

> "Davanti a loro", secondo le parole dello storico delle Pianure Walter Prescott Webb, "si stende una vasta terra infestata da una fiera razza di Indiani equestri, feroci, invincibili, terribili nella loro spietatezza. Essi vi vedono una barriera naturale, resa

> ancor più formidabile da una barriera umana di indomita selvatichezza. I pionieri si lanciavano contro questa barriera delle Grandi Pianure, armati ed equipaggiati con le armi, gli utensili, le idee e le istituzioni che erano loro servite a lungo e bene nelle terre boscose che ora si lasciavano alle spalle" (Webb 1931 [1981: 141]).

Questo passo, che risente in misura significativa dell'ideologia della frontiera, formulata da Frederick Jackson Turner (Blouet-Luebke 1979: XI), rivela come la nozione di barriera, di passaggio, di transizione, fosse soprattutto legata ai processi di espansione della società americana, più che a un oggettivo esame delle condizioni geografiche ed ecologiche. Certamente, vi sono numerose differenze tra la regione delle Pianure e quella delle Foreste o dei Grandi Laghi, ma le caratteristiche ambientali mutano in maniera graduale e non permettono di tracciare, se non con un gesto arbitrario, delle linee nette di demarcazione. Ad esempio, le terre ad Ovest del Mississippi sono convenzionalmente considerate zone di pascolo un tempo popolate da enormi mandrie di bisonti. Tuttavia i bisonti, anche se in numero minore e in gruppi più piccoli e dispersi, sono stati documentati nelle regioni ad Est del Mississippi fino agli inizi dell'Ottocento (Belue 1996). In queste regioni le popolazioni native praticavano anche un estensivo uso dell'incendio dei boschi, non solo per la coltivazione di appezzamenti di terreno, ma anche per preservare aree di territorio privo di vegetazione e per favorire le attività di caccia a diverse specie di animali selvatici (Id.: 12; Krech 1999: 103). Risulta pertanto assai difficile stabilire dei margini precisi entro cui racchiudere la regione, mentre vi sono evidenti indicazioni di una complessa interazione tra ambiente della prateria e ambiente forestale, che si manifesta non solo ai confini orientali, ma anche lungo i principali corsi d'acqua, un tempo caratterizzati da estese zone alberate (Kay 1998: 16), e sui rilievi disseminati nella regione. Le ricerche di Herman Bender (2004; 2008b), con il quale lo scrivente ha condiviso numerose giornate di discussioni appassionate e di sopralluoghi sul territorio, hanno dimostrato la presenza, in Wisconsin, di un'antica cultura del bisonte, che ha lasciato tracce materiali quali una "ruota della medicina" simile a quelle che si trovano nell'area delle Montagne Rocciose e formazioni con pietre, alcune delle quali ricordano la forma del bisonte. Ralph Redfox, uno Cheyenne di ascendenza Sutaio e uno dei pochi membri attuali della Loggia del Lupo (Kurtz 2005: 2-3), la società cerimoniale che aveva il compito di celebrare la cerimonia Massaum volta a promuovere la riproduzione degli animali, ha riconosciuto questi ritrovamenti come testimonianze culturalmente attendibili del passaggio di popolazioni algonchine, antenate degli attuali Cheyenne, Sutaio e Arapaho, che si sarebbero successivamente spostate a Ovest attraversando il Mississippi, portando con sé una serie di elaborazioni culturali, tra cui la cerimonia della Danza del Sole, la cui culla d'origine sarebbe da ricercare nel Midwest.

Le Pianure si estendono su un'area enorme, difficile da circoscrivere in modo dettagliato, che copre oltre un milione di chilometri quadrati, dalla valle del fiume Saskatchewan, a Nord, fino al Texas meridionale, a Sud, e da un'altezza di oltre

duemila metri sul livello del mare alle soglie delle Montagne Rocciose, in Wyoming, degradando progressivamente fino a raggiungere le sponde del Mississippi e oltre. L'aspetto prevalentemente pianeggiante del paesaggio è interrotto spesso da alture e affioramenti montuosi, come le Black Hills nel South Dakota, i monti Pembina e Turtle nel North Dakota, le Sandhills del Nebraska o le Smoky Hills e Flint Hills nel Kansas. Nella parte nord-occidentale della regione, il territorio si fa più complesso e variegato: le pianure si confondono e intersecano con altopiani, monti e colline, tra il bacino del Green River (Colorado e Wyoming) e la valle dell'alto Missouri (Montana). Nella porzione più meridionale, le Pianure formano come un vasto altopiano, conosciuto con il nome di *Staked Plains*, una forma anglicizzata dello spagnolo *Llano estacado*, "pianure recintate". Più a Nord, l'azione erosiva dell'acqua e del vento ha contribuito a modellare il territorio creando, a breve distanza dalle Black Hills, il fantastico ambiente delle Bad Lands, formato da pinnacoli, guglie e pareti di roccia dall'aspetto suggestivo e inquietante. Il principe Maximilian di Wied, che attraversò queste zone selvagge nel 1833, ne rimase profondamente impressionato. "Le montagne qui assumono un aspetto primitivo e selvaggio e ricordano, in parte, immagini di distruzione; grandi blocchi di arenaria giacciono sparsi intorno [...] Solo il gracchiare del corvo si ode, in questa distesa desolata, che perfino gli Indiani evitano" (Maximilian 1976: 82).

Il volume delle precipitazioni diminuisce a mano a mano che ci si allontana dalla valle del Mississippi, passando da cento centimetri all'anno nel Kansas meridionale a trentacinque centimetri nella regione nord-occidentale. Le variazioni annuali sono molto consistenti, tuttavia secondo Webb (1931: [1981: 17-19) si può individuare una linea che divide la zona più umida orientale, dove la piovosità annuale supera in genere i venti pollici (cinquanta cm), dalla regione più arida e secca occidentale; tale linea viene fatta coincidere con una certa approssimazione con il 98° meridiano. A Ovest di questa linea cominciano le Grandi Pianure centrali, o *High Plains*. L'area compresa tra la valle del Mississippi e il 98° meridiano corrisponde alle cosiddette Praterie orientali, caratterizzate da maggior umidità e vegetazione composta da aree boscose e prati di erbe alte, quali la *bluestem* (*Andropogon furcatus* o *Andropogon gerardii*), il panico (*Panicum virgatum*) e il *Sorghastrum nutans*, che crescono fino a un'altezza di oltre trenta centimetri grazie alla straordinaria fertilità del terreno. La fascia più occidentale, che arriva fino alle pendici delle montagne, è la più secca: qui crescono soprattutto erbe basse e resistenti alla siccità, quali la *blue grama* (*Bouteloua gracilis*), che assume un colore bluastro, la *black grama* (*Bouteloua eriopoda*) e in particolare la cosiddetta "erba dei bisonti" (*Buchloë dactyloides*) che prolifera anche nelle aree più aride. La regione intermedia combina le specie vegetali delle due estremità con altre specie di medie dimensioni, la *sideoats grama* (*Bouteloua curtipendula*), la *needlegrass* (*Stipa comata*) e diverse varietà di erbe (*wheatgrass*) del genere *Agropyron*. La relativa predominanza delle diverse specie dipende soprattutto dall'umidità del terreno e dalla quantità di pioggia, ed è quindi variabile non solamente da zona a zo-

na, ma anche da una stagione all'altra (Bamforth 1988: 31 sgg.). Le macchie boscose sono limitate alle alture e agli altopiani, dove si trovano diverse conifere, soprattutto pini (*Pinus flexilis* e *Pinus ponderosa*) e ginepri (*Juniperus pinchotii* e *Juniperus virginiana*). Presso le sponde dei corsi d'acqua compaiono varie specie di arbusti e, soprattutto, il leggero e svettante pioppo americano (*cottonwood*, *Populus sargentii*), il salice (*Salix nigra*) e sparsi esemplari di olmo (*Ulmus americana*), frassino (*Fraxinus pennsylvanica*) e quercia (genere *Quercus*). Nelle aree più secche cresce inoltre il cosiddetto "arbusto della salvia" (*sagebrush*, *Artemisia frigida* o *Artemisia ludoviciana*), una pianta le cui foglie emanano un aroma caratteristico, mentre, nascosta nel terreno, la "rapa indiana" (*Psoralea esculenta*), un tubero commestibile, costituiva per gli antichi abitatori della regione una risorsa alimentare non indifferente. Le macchie boscose presentano una quantità di frutti commestibili, dalle ciliege selvatiche (*chokecherries*, *Padus melanocarpa* o *Padus nana*), alle prugne (*Prunus americana*), a varie specie di bacche, come le "bacche dei bisonti" (*buffalo berries*, *Lepargyrea argentea*), la cui varietà e quantità fu rilevata già dai primi esploratori spagnoli nel XVI secolo (Bamforth 1988: 135; Wedel-Frison 2001).

Il clima dominante nelle Pianure è caratterizzato da forti contrasti: estati umide e calde, inverni secchi con temperature bassissime, che ricoprono il manto erboso con uno strato di neve e ghiaccio. La superficie prevalentemente pianeggiante e la scarsa presenza di alberi favorisce la rapida circolazione di grandi masse d'aria e ciò costituisce un secondo carattere climatico distintivo delle Grandi Pianure: il vento. Dall'infuocato *chinook*, che spira a ridosso delle Montagne Rocciose e assomiglia in qualche misura al *foehn* europeo, al *blizzard*, l'improvvisa raffica di vento e nevischio che può intrappolare in una morsa di gelo l'incauto viaggiatore, il vento è una nota continua e ineliminabile nello scenario delle Grandi Pianure. D'estate si scatenano violente tempeste e temporali, che a volte possono dare luogo a enormi vortici d'aria (tornado) che si scatenano con violenza inaudita. La maggior parte delle precipitazioni piovose ha luogo nel periodo estivo, tra Maggio e Luglio, sebbene la quantità vari considerevolmente da un anno all'altro, alternando periodi di pioggia relativamente abbondante a intervalli di preoccupante siccità, che possono mettere in pericolo la sopravvivenza di uomini e animali (Gilbert 1980: 10).

Considerata nel suo complesso, questa enorme regione erbosa costituisce una delle più ampie zone di pascolo del mondo, l'ambiente ideale per lo sviluppo di una fauna rigogliosa. Duecento anni fa le Grandi Pianure ospitavano infatti un'immensa popolazione di erbivori: innanzitutto il bisonte (*Bison bison*), il principale abitatore delle praterie, la cui popolazione viene stimata, agli inizi dell'Ottocento, intorno ai quaranta milioni di capi (Roe 1970, vol.1: 489-520); poi l'antilope *pronghorn* (*Antilocapra americana*), di cui esistevano diversi milioni di capi, il cervo wapiti (*elk*, *Cervus canadensis*) e altri numerosi cervi delle più diverse varietà, che condividevano il territorio con una gran quantità di altri animali, molti dei quali ritorneranno a varie riprese nelle pagine che seguono.

Se i colonizzatori vedevano nelle Pianure un ostacolo, un deserto da superare, o al più un insieme di risorse naturali, ben diversa era la concezione che del territorio avevano le popolazioni native che lo abitavano da oltre diecimila anni (Howard 1972). Per questi popoli la terra era un essere vivente, il paesaggio era un vasto insieme di ricordi, di relazioni, di connessioni che univano gli esseri umani all'intero universo. Una donna lakota, Mary Brave Bird, che fu per un certo periodo moglie del leader spirituale Leonard Crow Dog, esprime bene questo speciale rapporto con il territorio:

> "La nostra stessa terra è una leggenda, specialmente l'area intorno a Grass Mountain dove vivo attualmente. La lotta per la nostra terra sta al centro della nostra esistenza, come è stato per gli ultimi duecento anni. Una volta che la terra se ne è andata, anche noi siamo finiti. I Sioux usavano tenere dei conti degli inverni [*winter counts*], pittogrammi su pelli di bisonte che raccontavano la storia del nostro popolo di anno in anno. Bene, l'intero paese è un'immensa conta degli inverni. Non puoi camminare per un miglio senza incontrare la collina sacra per la ricerca della visione di qualche famiglia, l'antico cerchio di una Danza del Sole, un vecchio campo di battaglia, un posto dove è accaduto qualcosa che merita di essere ricordato" (Brave Bird 1990 [1991:10-11].

Le colline, i fiumi, le rocce erano spesso interpretate come le testimonianze viventi di episodi accaduti nei tempi primordiali, quando le figure mitiche dei progenitori dell'umanità attuale emersero alla superficie della terra e cominciarono a percorrere il territorio. "Con storie e canti essi commemoravano il paesaggio che eroi soprannaturali o spiriti *trickster* avevano trasformato nella sua forma attuale, o luoghi speciali dove essi avevano lasciato tracce dietro di sé" (Nabokov 2006: XI). Questi luoghi erano legati alla trasmissione di un complesso sistema di tradizioni orali che narravano delle origini dell'universo, dell'umanità, delle relazioni che uniscono gli uomini con gli animali, le piante e gli abitanti invisibili del cosmo. "Le religioni indiane – non tanto religioni nel senso di regole e dogmi bensì modalità fortemente individualistiche di celebrare il Creatore – sono connesse in maniera complessa a una fitta rete spaziale e a un'intima, sottile e perfino segreta conoscenza del paesaggio" (Gulliford 2000: 69). Varie località erano identificate come il luogo d'origine, il punto in cui gli antenati primordiali emersero alla superficie della terra, o le cavità dalle quali i primi bisonti scaturirono per popolare il territorio. "Le tradizioni orali sull'origine e l'emersione non devono necessariamente essere in conflitto con i dati dell'archeologia e del sapere scientifico riguardanti l'antica America. Possono essere delle metafore" (Calloway 2003: 32). Queste storie, alcune delle quali ci occuperanno nei capitoli che seguono, raccontano qualcosa della visione del mondo, delle prospettive e delle interpretazioni della realtà che costituivano il fondamento della vita per i popoli indigeni nelle Grandi Pianure. I protagonisti di queste storie erano spesso identificati con particolari fenomeni della natura: il Sole, la Luna, la Stella del Mattino, il Vento, vari animali e piante. Per i popoli nativi essi costituivano tuttavia

delle "persone", che avevano contribuito a creare il mondo così come era percepito attraverso le categorie delle culture indigene. Il territorio viene in gran parte ancora oggi vissuto come parte di un disegno complesso, creato e modellato ad opera degli esseri che popolano i miti e le storie tradizionali. Le montagne, i fiumi, i dirupi e le praterie formano la "terra", non meno di quanto facciano le stelle, i pianeti, il vento e le direzioni dello spazio (Hernandez 2003: 69).

Vi erano poi luoghi collegati agli spostamenti e alle migrazioni, particolarmente significativi per quei gruppi nomadi che nel corso delle stagioni seguivano percorsi prestabiliti, che trovavano specifiche demarcazioni nel paesaggio, come quelle colonne coniche di pietre e sassi che il Capitano Clark vide elevare dalle sue guide indiane il 27 giugno 1806 nelle Bitterroot Mountains (Coues 1893 [1965, vol.3: 1056]). Altre località erano connesse a particolari attività o alla disponibilità di determinati prodotti o materiali: aree particolarmente indicate per il reperimento di piante, animali o minerali di cruciale importanza per la vita materiale e spirituale delle popolazioni della regione. L'esempio più evidente è costituito dalla cava di Pipestone, in Minnesota, oggi monumento nazionale sotto la tutela del Servizio Nazionale dei Parchi: qui diverse comunità indigene convergevano periodicamente, a partire dal XVII secolo, per ottenere la pietra rossa, facilmente lavorabile e presente solo in questa zona, con cui venivano costruiti i fornelli delle pipe cerimoniali (Catlin 1844 [1973, vol.2: 167]). Infine, altri punti del territorio erano importanti per la conduzione di determinate attività rituali collettive, oppure per il ritiro, il raccoglimento o il digiuno da parte di singoli individui.

Alcune località, come le Black Hills, nel South Dakota, erano poi considerate particolarmente sacre, perché erano collegate a determinate cerimonie, a specifici momenti dell'anno e a particolari porzioni del cielo stellato. Le attività cerimoniali condotte dagli uomini sulla terra venivano interpretate come l'immagine speculare di avvenimenti che avevano luogo in cielo, ad opera del "popolo delle stelle" (Sundstrom 1996; Comba 2003). Cielo e terra costituivano sfere distinte e complementari e con il mondo sotterraneo o subacqueo formavano le tre dimensioni principali dell'universo. Tra queste sfere erano possibili transizioni, passaggi e trasformazioni, che avevano luogo in località particolari: punti di congiunzione o "portali", attraverso i quali era possibile avere accesso alle altre dimensioni del cosmo.

Il paesaggio era quindi costellato da punti di forza, da segni, da elementi più o meno salienti, che si stagliavano sullo spazio circostante e indicavano luoghi di attrazione o di repulsione, zone da cui tenersi alla larga perché popolate da presenze inquietanti oppure località particolarmente adatte per instaurare una comunicazione con il mondo invisibile. "Su alture isolate e all'ingresso di caverne e altri siti considerati come portali o soglie tra il mondo umano e il mondo degli spiriti, il singolo Indiano si recava per soffrire, pregare e cercare visioni, entrando in relazione con le entità diffidenti ed evasive che vi albergavano" (Nabokov 2006: XII).

2. Lo spazio della cultura

Se dal punto di vista geografico ed ecologico l'area delle Pianure può essere definita solo con considerevoli difficoltà, tenendo conto delle diversità e particolarità delle sue componenti, la descrizione di questa regione dal punto di vista culturale comporta difficoltà e contraddizioni ben più impegnative e imbarazzanti. L'identificazione delle Grandi Pianure come *area culturale* risale agli ultimi anni dell'Ottocento, ma ricevette la sua maggior popolarità e diffusione grazie all' instancabile opera di Clark Wissler (Scaglion 1980). Un'area culturale consiste in una regione geografica all'interno della quale si riscontrino una serie di elementi culturali comuni, dalle principali forme di attività economica ad aspetti della cultura materiale, dell'arte, dell'organizzazione sociale, delle concezioni religiose. Che gli abitanti di una determinata regione condividano un certo numero di caratteristiche culturali è un'affermazione che può essere facilmente verificata anche da una rapida e non particolarmente qualificata osservazione. Non è casuale, infatti, che la prima funzione cui il concetto di area culturale dovette rispondere fu l'esigenza di catalogazione del materiale museografico. Wissler si dedicò all'ordinamento degli oggetti etnografici raccolti, per conto dell'American Museum of Natural History di New York, da lui stesso e da numerosi colleghi e collaboratori. Questi oggetti sembravano riunirsi quasi spontaneamente per gruppi relativamente omogenei, che rivelavano la provenienza da regioni geografiche contigue. "Ciascuna di queste viene concepita come la sede di un tipo specifico di cultura. Ma quando si prendano in considerazione in modo dettagliato i vari gruppi tribali entro tale area si trova una situazione complessa, non facilmente riconducibile al tipo generale" (Wissler 1915: 78). Di conseguenza, la delimitazione di un'area culturale presenta numerosi aspetti problematici, sia nella dimensione spaziale che in quella temporale. Anche Kroeber utilizza il termine con una certa cautela, riconoscendo che si tratta di una "designazione infelice", poiché "pone l'accento sull'area, mentre è normalmente il contenuto culturale che viene primariamente preso in considerazione". E aggiunge: "Quando impieghiamo il termine 'area culturale', intendiamo un tipo regionalmente individualizzato o uno sviluppo specifico di cultura, in modo del tutto simile a quello di uno storico quando parla di 'Diciottesimo Secolo', come forma abbreviata per riferirsi alla cultura caratteristica dell'Europa del Diciottesimo Secolo" (Kroeber 1939 [1963: 2]). Lo stesso Wissler (1934 [1974: 11]) poneva in rilievo come qualsiasi cultura presa in esame avrebbe mostrato facilmente numerose somiglianze con un certo numero di culture vicine, ma allora dove stabilire i confini di un'area culturale? Come decidere dove finisce un'area culturale e dove ne comincia un'altra? Inoltre, dal punto di vista diacronico, quali effetti possono avere le eventuali modificazioni insorte in una parte dell'area sulla definizione dei suoi confini? In altre parole, quale arco di tempo deve essere preso in considerazione per una delimitazione dell'area culturale?

Wissler credeva di poter risolvere il problema in un modo relativamente semplice: l'osservazione etnografica rivelava che numerosi tratti culturali si erano diffusi a partire da un determinato punto di origine, distribuendosi tra i gruppi contigui. Queste diverse "ondate" di diffusione si sovrapponevano l'una all'altra, come gli strati messi in luce dallo scavo del geologo o dell'archeologo, rivelando i diversi apporti culturali verificatisi nel corso del tempo: una specie di storia culturale scritta negli oggetti, negli ornamenti, nelle forme artistiche e nelle istituzioni sociali dei popoli presi in esame (Wissler 1923, 1926). Ne conseguiva che i confini dell'area culturale erano meno significativi dei centri di diffusione, i quali costituivano gli elementi realmente determinanti per la comprensione dello sviluppo culturale di una data regione. Lo stesso indirizzo venne proseguito da Kroeber (1939 [1963]), con il concetto di "climax" o "culminazione culturale", che si combinava con una maggior attenzione agli aspetti ecologici e geografici che entravano nella determinazione di un'area culturale.

L'area delle Pianure è quindi stata circoscritta in modo diverso dai vari autori: Wissler tendeva a presentare una visione unitaria della regione basata sulla condivisione di una serie di elementi o "tratti" culturali, tra i quali la dipendenza dal bisonte come fonte di sussistenza, l'uso della tenda conica di pelle (*tipi*), la presenza di un sistema sociale basato sulle bande e la cerimonia della Danza del Sole (Wissler 1907b: 39-40; 1934 [1974: 18]; DeMallie 2001: 4); seguendo questa definizione egli tendeva a includere anche alcuni gruppi occidentali, come Ute, Shoshone e Nez Perce, che sono generalmente considerati come appartenenti all'area del Bacino e del Plateau. Ancora più estesa era la classificazione di Kroeber, che includeva le Pianure in una vasta area definita "Est e Nord", comprendente anche tutta la regione delle foreste orientali, dei Grandi Laghi e del Subartico (Kroeber 1939 [1963: 60-108]). Driver (1969: 20-21) distingue l'area delle Pianure propriamente dette da quella delle Praterie, che include la regione intorno e a Sud dei Grandi Laghi. Tali oscillazioni rendono esplicito come le culture delle Pianure avessero una molteplicità di legami e di connessioni con altre culture più o meno lontane e come ogni sistema di classificazione sia in notevole misura arbitrario e frutto di scelte e considerazioni più o meno consapevoli. Anche la scelta operata dal recente *Handbook of North American Indians* della Smithsonian Institution non è priva di ambiguità e di opzioni parzialmente discutibili, come quella di escludere gli Ute e gli Shoshone orientali e gli Apache Jicarilla, includendo invece gli Apache Lipan, i Tonkawa e i Quapaw (DeMallie 2001: 5).

Tanto Wissler quanto Kroeber tendevano poi ad attribuire all'area culturale delle Pianure uno spessore temporale piuttosto limitato: secondo loro le particolari condizioni ecologiche rendevano improbabile uno sviluppo culturale significativo prima dell'introduzione del cavallo da parte degli europei. Solo a partire da quest'epoca, quindi, le popolazioni delle Grandi Pianure si sarebbero spinte all'interno della regione e avrebbero sviluppato un complesso culturale ricco e originale (Wissler 1914; Kroeber 1939 [1963: 76 sgg.]). "L'area culturale delle Pianure è priva di profondità storica", afferma perentoriamente Kroeber (1948: 823). Secondo questa interpre-