

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	3
L'ALTRO IN <i>EL CANTO RESPLANDECIENTE</i>	7
Guaraní-Mbya, accenni storici	7
Gli autori: tre leader indigeni mbya abitanti a Misiones e un poeta paraguaiano. Storia di un contatto e di una collaborazione	10
Analisi di alcune preghiere	12
Esfuerzo (plegaria), Lorenzo Ramos.....	13
Himno por la morada terrenal, Benito Ramos.....	15
Oracion (esfuerzo) a los Ñamandu Rekoe, Lorenzo Ramos.....	20
Capitan Chiku, Lorenzo Ramos.....	22
Los extranjeros desean engañosamente, Lorenzo Ramos.....	31
Las palabras de Pa'i Antonio y algunos canticos, en Fracrán, Antonio Martínez.....	34
I Mbya e l'extranjero in <i>El canto resplandeciente</i>	40
I GUARANI TRA MITOLOGIA E SPIRITUALITÀ.....	43
Guarani e bibliografia, Bartomeu Melià	43
Mitologia: Ayvu Rapyta, León Cadogan	45
El Fundamento del Lenguaje Humano (cap. II).....	46
El diluvio (cap. VI).....	52
La ricerca della Terra Senza Male, Hélène Clastres	54
L'ALTRO IN <i>A QUEDA DO CÉU</i>	59
Popolo Yanomami, accenni geografici	59
Gli autori: Davi Kopenawa e Bruce Albert	60
Una collaborazione di trent'anni	62
Analisi di alcuni passi	63
Prologo, dichiarazione di intenti.....	64
Devir outro, la cosmovisione yanomami.....	66
A fumaça do metal, le epidemie.....	73
A queda do céu, avvertimento di una possibile catastrofe.....	78
Gli Yanomami e i brancos in <i>A queda do céu</i>	82
URIHI A: LA TERRA-FORESTA YANOMAMI.....	85
L'Occidente e il dualismo	87
Naturalismo e Antropologia	89
Non-umani, senzietà e metamorfosi	91

Animismo e prospettivismo	95
Cosmovisione yanomami e abitanti della foresta	98
Il ruolo degli sciamani.....	100
CONCLUSIONI.....	103
RINGRAZIAMENTI.....	105
MAPPE	106
BIBLIOGRAFIA.....	115
SITOGRAFIA.....	119

INTRODUZIONE

Il presente lavoro pretende indagare le modalità di rappresentazione dello straniero, dell'Altro dal punto di vista indigeno.

Fin dagli albori delle discipline antropologiche gli studiosi hanno focalizzato le proprie ricerche, resoconti di viaggi ed esplorazioni sulle impressioni e considerazioni generate dal contatto dal punto di vista della società dominante. Solo recentemente nascono etnografie nate dalla collaborazione di rappresentanti indigeni e ricercatori con l'obiettivo di mettere in risalto la prospettiva della comunità più che del ricercatore esterno, dando vita a pubblicazioni talvolta di risonanza addirittura mondiale.

Si nota quindi un cambio di prospettiva originale, un'apertura nel voler comunicare la propria visione del mondo da parte di gruppi precedentemente isolati, con una storia di dominazione alle spalle e talvolta sfuggenti al dialogo, ora esprimono una volontà di entrare in relazione e affermare la propria voce in un contesto più ampio.

La presente tesi di laurea presenta un'analisi volta a indagare l'universo delle comunità indigene mbya-guaraní di Misiones e degli Yanomami dell'Amazzonia brasiliana.

Il primo personale contatto con il mondo indigeno nasce dalla partecipazione allo scambio studenti "Unipd-Unirio" in Brasile, nell'ambito del programma di accordi bilaterali del DISLL nel corso del I semestre 2016-2017, bando coordinato dalla professoressa Cristina Grazioli. In quest'occasione ho potuto frequentare i corsi di teatro del corso di Mestrado em Artes Cênicas presso la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e sentire discutere i miei colleghi di diritti indigeni, come durante un breve viaggio nei pressi di Manaus in Amazzonia e Foz do Iguaçu nello stato del Paraná.

Tornata in Italia, resta vivo il mio interesse nell'approfondire la questione indigena relativa all'area latinoamericana, e grazie al consiglio della professoressa Donatella Schmidt inizio la mia ricerca partendo da due testi etnografici di riferimento: *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones* e *A queda do céu. Palavras de un xamã yanomami*.

Ho scelto di soffermarmi sulla visione dell'Altro che emerge a partire dai due testi etnografici sopracitati: come vengono percepiti i bianchi, gli occidentali, gli jurua? Come avviene il processo di contatto, quali le differenti reazioni attuate? Fino a che punto possono arrivare a essere inglobati o invece a instaurare un dialogo con la società

maggioritaria senza perdere sé stessi? Quale questa sottile linea di confine? Fino a che punto questo limite viene percepito? Quanto può variare da una società a un'altra?

Si tratta di etnografie contemporanee che testimoniano la cosmovisione, la spiritualità, il rapporto con la terra, la natura e lo straniero, in un determinato momento storico da parte di guide spirituali di due popolazioni indigene che hanno reagito in modo diverso al contatto. *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, un libriccino di orazioni cantate dei leader indigeni Lorenzo Ramos, Benito Ramos e Antonio Martínez dei guaraní mybà di Misiones in Argentina, tradotte al castigliano dal poeta e narratore paraguaiano Carlos Martínez Gamba, la cui prima edizione risale al 1984; *A queda do céu. Palavras de un xamã yanomami*, etnografia nata da una collaborazione durata una trentina d'anni -dagli anni '80 ed il 2008, anno in cui fu finalizzato il testo in francese- tra lo sciamano yanomami Davi Kopenawa, leader di uno dei popoli indigeni più numerosi dell'amazzonia brasiliana, e l'antropologo francese Bruce Albert.

Tra le edizioni attualmente pubblicate del testo di Davi Kopenawa e Bruce Albert ho optato per utilizzare la traduzione al portoghese brasiliano di Beatriz Perrone-Moisés, per una personale maggiore familiarità con la lingua in questione; per quel che riguarda invece il testo in edizione trilingue –lingua mbya, guaraní paraguaiano, castigliano- mi sono focalizzata sulla traduzione delle preghiere in spagnolo, limitandomi alle note di Martinez Gamba e Leon Cadogan per quel che riguarda i riferimenti linguistici del guaraní.

Di fronte all'emergere di una tematica spirituale evidentemente forte in entrambi i testi, ho indagato le caratteristiche salienti della religiosità guarani e yanomami, in rapporto alla storia di contatto delle popolazioni e attraverso un confronto tra Animismo amerindio e Naturalismo occidentale.

A questo proposito, materiali particolarmente utili all'approfondimento della cosmovisione delle popolazioni in questione sono stati gli articoli, i video e le interviste raccolti da Survival International¹, i saggi di Bruce Albert relativi agli Yanomami, *Oltre Natura e Cultura* di Philippe Descola e gli interventi di Eduardo Viveiros de Castro raccolti in "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere". Per quanto

¹ Survival International è un'organizzazione mondiale, fondata a Londra nel 1969, per la difesa dei diritti dei popoli indigeni.

concerne la comunità guaraní cito tra tutti Helene Clastres, Bartomeu Melia, la raccolta di miti guarani di Leon Cadogan e il testo *Do you have an ope* di Donatella Schmidt.

Per quel che riguarda la bibliografia ho riscontrato una certa difficoltà nella raccolta delle fonti, trattandosi di testi editi in lingua straniera e non facile reperibilità, ho raccolto e selezionato una serie di testi in lingua italiana, spagnola, portoghese e inglese, eseguendo delle traduzioni all'italiano ove necessario, in particolare dei testi poetici guarani e delle citazioni di Davi Kopenawa.

L'ALTRO IN *EL CANTO RESPLANDECIENTE*

Guaraní-Mbya, accenni storici

I Guaraní-Mbya occupano un territorio vasto, che supera i confini nazionali. Attualmente si trovano gruppi nella regione argentina di Misiones, nella parte orientale del Paraguay, nel nord dell'Uruguay e nel litorale del sud del Brasile, tra gli stati di Espírito Santo e Rio Grande do Sul².

Secondo i dati demografici riportati da Donatella Schmidt in *Do you have an opy?*, nel 1987 a Misiones si trovavano 3500 Guaraní appartenenti alle comunità Mbya e Chiripá³, mentre nel Paraguay orientale negli anni '70 vi erano circa 7000 Mbya⁴.

Basandoci su dati più recenti come quelli riportati dall'Instituto Sociambiental, si può notare un incremento della popolazione indigena in questione: nel 2002 il Censo Nacional Indígena del Paraguay registrava 14887 Mbya, e nella stessa epoca 5500 persone Mbya erano stabilite nella provincia di Misiones⁵.

In Brasile nel 2008 vengono individuati 7000 Mbya, ma mancano dati più precisi a rispetto di questo sottogruppo Guaraní per gli anni precedenti al 2000⁶.

Secondo i dati del III Censo Nacional de Población y Viviendas para pueblos Indígenas del 2012,⁷ in Paraguay si conterebbero addirittura 21422 Mbya, collocando questa popolazione indigena come la più estesa nel territorio.

Secondo Arce Hugo Ameib i guaraní sarebbero originari della zona della "Triplice Frontiera", regione che con la nascita dei confini nazionali si sarebbe divisa tra Argentina, Brasile e Paraguay:

² LADEIRA MARIA INES, 1994, "Os índios Guaraní/Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape-Paranaguá", consultato in http://igeologico.sp.gov.br/wp-content/uploads/cea/Texto_iguape.pdf, p.3.

³ SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy? Politics and identity among the Mbya Guaraní of Argentina and Eastern Paraguay*, Austin & Winfield, Indiana University, p. 34.

⁴ Ivi, p.105.

⁵ Per approfondimenti consultare: <https://pib.socioambiental.org/es/povo/guarani-mbya/1289>.

⁶ Per approfondimenti rispetto ai censimenti della popolazione indigena in Brasile consultare la pagina della Funai: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>.

⁷ Per approfondimenti consultare Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos: <http://www.dgeec.gov.py/>.

En esta amplia región tri-nacional se reconocen al menos cuatro grandes identificaciones étnicas del pueblo Guaraní; los *Mbya Guaraní*, presentes en los 3 países, los *Avá Katu Eté*, también llamados *Nhandéva* en Brasil, también conocidos en Argentina como *Avá Chiripá*; los *Paĩ Tavyterã*, conocidos en Brasil como *Kaiowá*; y los Aché, antes conocidos como *Aché Guayakí*⁸.

Prima della dominazione europea la grande famiglia Guarani-Tupi era insediata anche in gran parte della Guiana, Bolivia, Peru ed Ecuador⁹.

Nonostante questa dispersione geografica in gruppi familiari, ciascuno con una propria leadership, i Mbya mantengono una forte identità culturale e linguistica¹⁰, tanto da riconoscersi in America Latina come un unico “povo diferenciado”¹¹, che avrebbe dimostrato a lungo un atteggiamento di chiusura verso la società maggioritaria con l’obiettivo di tutelare la sopravvivenza del proprio universo culturale, considerato incompatibile con la società dominante.

Embora controvertidos, os estudos recentes sobre os Guarani apontam que os Mbya descendem dos grupos que não se submeteram aos encomenderos espanhóis e tampouco às missões jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas matas subtropicais¹².

Secondo Miguel Alberto Bartolomé, fondatore del Dipartimento di Antropologia presso la Universidad Nacional de Misiones

⁸ ARCE HUGO AMEIB, “Pueblo Guaraní. Breve caracterización de las poblaciones guaraníes de la Triple Frontera”, consultato in <https://ameib.wordpress.com/pueblo-guarani/>, p.1.

⁹ Ivi, p.15. Traduzione mia: “In questa ampia regione trinazionale si riconoscono almeno quattro identificazioni etniche del popolo Guarani: i mbya *Guaraní*, presenti nei tre paesi, gli *Avá Katu Eté*, chiamati anche *Nhandéva* in Brasile, conosciuti in Argentina come *Avá Chiripá*; gli *Paĩ Tavyterã*, denominati in Brasile come *Kaiowá*; e gli Aché, anteriormente conosciuti come *Aché Guayakí*”.

¹⁰ Ivi, p.11: “Mbya seria um dos dialetos do idioma Guarani que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi”. Traduzione mia: “Mbya sarebbe uno dei dialetti della lingua Guarani appartenente alla famiglia Tupi-Guarani del tronco linguistico Tupi”.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem. Traduzione mia: “Sebbene controversi, gli studi recenti sui Guarani indicano che i Mbya discendono dai gruppi che non vennero sottomessi dagli colonizzatori spagnoli legati alle *encomiendas* e nemmeno alle missioni gesuitiche, rifugiandosi sui monti e nelle foreste subtropicali”.

Mbya-Guaraní arrived in the province of Misiones after 1860 coming from Paraguay, and settled along highway 12 (...) in no way are the Guaraní living in Misiones the direct descendants of those once living in the missions¹³,

mettendo in luce il carattere migratorio¹⁴ della storia del gruppo, e il loro isolamento rispetto alle missioni gesuitiche presenti nel territorio.

Scrive Alberico Angélica Rosa a proposito dei Mbya del Paraguay e di Misiones in “La versión del otro”:

La literatura etnográfica referida a esta gran parcialidad guaraní no es mucha, es probable que no pasaran por la experiencia de las reducciones¹⁵, prefiriendo desplazarse territorialmente para evitar el contacto¹⁶

e prosegue sottolineando come nei recenti anni '80 e '90 in Argentina le istituzioni universitarie tuttavia escludessero la produzione orale guaraní come materia di studio e preziosa opportunità di conoscenza.

Il testo in esame riporta, in edizione trilingue, alcune orazioni dei Mbya-Guarani di Misiones guidato dai leader indigeni Lorenzo Ramos, Benito Ramos e Antonio Martínez.

¹³ SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy?*, p. 33.

¹⁴ Traduzione mia: “I Mbya-Guaraní arrivarono nella provincia di Misiones dopo il 1860 giungendo dal Paraguay e si stabilirono lungo la strada 12 (...) In nessun modo i Guaraní che vivono a Misiones sono i discendenti diretti di quelli che una volta vivevano nelle missioni”¹⁴. Scrive Bartolomeu Meliá in *A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia*, p. 42 a proposito degli spostamenti Mbya: “a migração, quando ocorre, dificilmente vem provocada somente pelo desgaste das terras”, quindi da un fattore economico, bensì è “a busca da terra sem mal o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani”, ivi, p.33. Traduzione mia: “la migrazione, quando occorre, difficilmente è provocata solamente dall’erosione della terra”, bensì “è la ricerca della terra senza male il motivo fondamentale e la ragione sufficiente della migrazione guarani”.

¹⁵ Con il termine *riduzioni* si fa riferimento ai nuclei delle missioni gesuitiche presenti in Paraguay tra i secoli XVII e XVIII.

¹⁶ ALBERICO ANGÉLICA ROSA, 2005, “La versión del otro. Las representaciones sociales del aborigen en el imaginario: continuidades y rupturas del discurso de la ciencia y de los medios sobre los guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina”, consultabile in <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1995>, p.35. Traduzione mia: “la letteratura etnografica riferita a questo grande sottogruppo guaraní non è molta, è probabile che non abbiano sperimentato l’esperienza delle riduzioni, preferendo la migrazione territoriale per evitare il contatto”.

Gli autori: tre leader indigeni Mbya abitanti a Misiones e un poeta paraguaiano. Storia di un contatto e di una collaborazione.

Al tempo de *El canto resplandeciente* e anche attualmente Lorenzo Ramos è la guida politica dei Guarani-Mbya di Misiones e come tale è incaricato di occuparsi anche dello svolgimento delle celebrazioni nell'opy¹⁷, casa cerimoniale della comunità.

Scrive Donatella Schmidt a proposito della sua personalità: “He displayed, over time, a good ability to communicate with the white bureaucratic society, and many Mbya were convinced that he made the law”¹⁸.

Il padre, Benito Ramos, proveniente dalla zona del Ka'aguasú in Paraguay, ormai deceduto, era sapiente di teogonia e guida spirituale prima del figlio, a cui avrebbe trasmesso le proprie conoscenze. È un autentico mbya-guaraní del Guairá, “es decir, de aquellos cuyos textos míticos Cadogan recogió en su Ayvu Rapyta”¹⁹.

¹⁷ SCHMIDT DONATELLA in *Do you have an opy?* p. 49, riporta la descrizione di un opy: “There was only one house that differed from all the others in Fracran, the house of pa'i Antonio: built with mud and branches, the pavement of dirt, little day light penetrating inside it stood on the top of the hill, slashed by the winds, its brown earth color absorbed into the landscape. It was an opy, the prayer house, where the old pa'i, the spiritual and political leader of Fracran was living with his spouse doña Paula, following his daily routine of prayers at dawn and at sunset, receiving the homage of the youngsters, and occasionally leading the dances which marked the end of the day”. Traduzione mia: “C'era solo una casa differente dalle altre a Fracran, la casa di pa'i Antonio: costruita con fango e rami, il pavimento di terra, un po' di luce penetrava all'interno, era collocata in cima alla collina, sfregiata dal vento, i suoi colori marroni-terra assorbiti nel paesaggio. Si trattava di un opy, la casa cerimoniale, dove l'anziano pa'i, guida spirituale e politica di Fracran viveva con la sua sposa signora Paula, seguendo la sua routine giornaliera di preghiere all'alba e al tramonto, ricevendo gli omaggi dei più giovani, e occasionalmente conducendo le danze che marcavano la fine della giornata”.

¹⁸ Ivi, p.84: in *Do you have an opy* Donatella Schmidt tratta della “Ley del Aborigen” a Misiones. Nel dibattito attorno all'approvazione della legge, il leader Lorenzo Ramos interviene nel 1987 nel Palacio de Legislatura a Posadas, tra le voci di chi sostiene e di chi si oppone alla legge: “I do not understand why the politicians, the anthropologists are so afraid that we stop being Guaraní, and we start being Argentines, while they are not afraid that the same might happen with the Poles, the Germans, the Japanese that live in Misiones, who started to be and behave as Argentines?”. Traduzione mia: “Dimostrò, nel corso del tempo, una buona capacità di comunicazione con la società bianca burocratica, e molti Mbya erano convinti che fosse lui a dettare legge”; “Non capisco perché i politici, gli antropologi siano così preoccupati della possibilità di smettere di essere Guarani e diventare Argentini, mentre non temono che lo stesso possa succedere ai Polacchi, Tedeschi, Giapponesi che vivono a Misiones, che iniziarono a essere e comportarsi come Argentini?”.

¹⁹ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, (a cura di Carlos Martinez Gamba), *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, p. 54. Traduzione mia: “ovvero, uno di quelli i cui testi mitici vennero raccolti da Cadogan nell'Ayvu Rapyta”.

Di Pa'i²⁰ Antonio Martínez, della regione di Caazapa, Paraguay,²¹ abbiamo un'unica preghiera, fortemente politica, riportata da Carlos Martínez Gamba.

Quest'ultimo è poeta e narratore paraguaiano, scrittore in lingua guaraní. Arrivato a Misiones nel 1976 dopo una decina d'anni trascorsi a Buenos Aires, entra in contatto con gli artigiani delle piccole comunità mbya con il proposito di adempiere la raccomandazione di León Cadogan²²: "hacer el relevamiento de los textos míticos de los indios asentados en la Provincia de Misiones"²³.

Se iba perfilando el liderazgo de Lorenzo Ramos entre las comunidades mbya, quien al dejar de lado la estrategia del aislamiento y reserva de la palabra como modo de relación con la sociedad nacional, conseguía adhesiones que se unían a la esperanza generalizada de que las leyes registraran la existencia del pueblo guaraní y alentaran sus reivindicaciones²⁴.

L'incontro con Lorenzo sarà fondamentale per portare a termine la trascrizione e la traduzione allo spagnolo delle orazioni. "Cantores como Benito Ramos están directamente inspirados por los dioses", afferma il traduttore, proseguendo "de sus

²⁰ Scrive Bartolomeu Meliá in *A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia*, p. 42: "na acepção de Montoya, Pai, é palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos, feiticeiros e gente importante. A sociedade é antes tudo uma sociedade paternal e xamanica, da qual a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica". Traduzione mia: "nell'accezione di Montoya, Pai è parola di rispetto, e con essa ci si appella agli anziani, stregoni e persone importanti. La società è prima di tutto una società che ha al centro la figura del padre e sciamanica, della quale la macrofamiglia patrilineare è l'unità più caratteristica".

²¹ SCHMIDT DONATELLA in *Do you have an opy?* p. 49, scrive: "Come from the region of Caazapa, Paraguay, at the time of the war with Bolivia in 1930, he remained faithful to his traditional way of life, the Mbya reko. He and his opy seemed to offer the people of Fracran that continuity to face whatever the future would present them". Traduzione mia: "Arrivato dalla regione di Caazapa, Paraguay, all'epoca della guerra con la Bolivia nel 1930, egli rimase fedele al suo modo di vivere tradizionale, il Mbya reko. Lui e il suo opy sembrano offrire alle persone di Fracran quella continuità per affrontare qualsiasi evento riservi loro il futuro".

²² Etnografo e linguista paraguaiano, León Cadogan si dedica allo studio degli aspetti culturali e linguistici, nonché dei testi mitici dei Mbyá-Guaraní del Guairá.

²³ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente. Ayyu rendy vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, p. 11. Traduzione mia: "fare la raccolta dei testi mitici degli indigeni della provincia di Misiones".

²⁴ ALBERICO ANGÉLICA ROSA, "La versión del otro", p.155. Traduzione mia: "Tra le comunità mbya andava delineandosi la leadership di Lorenzo Ramos, il quale, accantonando la strategia di isolamento e chiusura come modo di relazionarsi con la società nazionale, otteneva adesioni che si univano alla speranza generalizzata del riconoscimento dell'esistenza del popolo guarani da parte della legge e incoraggiavano le sue rivendicazioni".

innumerables plegarias, sólo conozco una, transmitida a través de su hijo Lorenzo, pues el anciano nunca se abrió a mis preguntas”²⁵.

Sarà dunque Lorenzo Ramos importante informante, che fornirà registrazioni e detterà i testi poi tradotti da Martinez Gamba prima al guaraní e in seguito al castellano.

Nonostante l’atteggiamento restio di Benito nei confronti del traduttore si sa, attraverso queste “cintas” che il leader godeva di ammirazione e rispetto tra i membri della sua comunità, “y dirige las plegarias, la música y las danzas religiosas”²⁶.

Scrive Donatella Schmidt in *Do you have an opy* a proposito de *El canto resplandeciente*: “The book was published, with the name of Lorenzo as co-author, and became popular in Misiones as well as among the Indianist groups of all Argentina”²⁷.

Il testo in esame, dunque, pubblicato nel 1984 a Buenos Aires, rappresenta un innovativo e originale cambio di tendenza rispetto alla letteratura indigena argentina dell’epoca, dando voce e risalto ai canti della minoranza mbya di Misiones, segnando un momento di apertura eccezionale nella storia del gruppo, che a lungo adottò un atteggiamento di chiusura quale strategia di difesa delle proprie tradizioni al “pericolo” del contatto.

Analisi di alcune preghiere.

Si riportano alcune orazioni cantate dei tre coautori de *El canto resplandeciente*, nella traduzione al castigliano di Carlos Martinez Gamba, proponendone un’analisi volta a indagare, a partire dal testo dei canti, l’universo mbya-guaraní e la loro visione dell’Altro. Dell’intero corpus suddiviso da Martinez Gamba in dieci capitoli, ho selezionato i testi in cui, a mio parere, viene maggiormente affrontata la tematica dell’*extranjero*, (tralasciando “Acerca de una vida unida para siempre”, “Cantos infantiles. Canciones de cuna. Canticos religiosos” e “La leyenda de la yerba mate”).

²⁵ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, pp. 12-13. Traduzione mia: “cantanti come Benito Ramos sono ispirati direttamente dagli dei; delle sue innumerevoli preghiere solo ne conosco una, trasmessa dal figlio Lorenzo, poiché l’anziano non si aprì mai alle mie domande”.

²⁶ Ibidem. Traduzione mia: “e dirige le preghiere, la musica e le danze religiose”.

²⁷ SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy?* p. 81. Traduzione mia: “Il libro venne pubblicato, con il nome di Lorenzo come co-autore, e diventò popolare a Misiones come tra i gruppi indianisti di tutta l’Argentina”.

Esfuerzo (plegaria), Lorenzo Ramos

1. Ñamandú, Padre Verdadero, el Primero!
Aquí estoy, condoliéndome otra vez;
aquí estoy, por tanto, de una manera poco reservada, otra vez
condoliéndome,
para hacer con aquello que tocan mis cuencos de neblina
(el centro de las palmas de las manos),
con aquello que tocan las ramas floridas (dedos y uñas) de
mis cuencos de neblina,
simples imágenes de pequeña lechuzas,
de tigres horrorosos,
de armadillos amarillos,
de los comedores de venados (pumas),
y toda clase de simples representaciones animales,
pues los verdaderos están en los alrededores de tu paraíso.
2. Para hacer canastillos adornados, verdaderos,
canastos grandes,
flautines de dulcísimos sonos,
flautas arracimadas,
arcos de condición imperfecta,
flechas imperfectas de puntas dentadas.
3. Solamente entonces, después de habérselas vendido a los extranjeros,
compraré un poco de carne,
un poco de azúcar,
un poco de sal saladísima
y de harina de maíz, imperfecta,
para comerlos junto con todos mis compatriotas, sin excepción,
en torno a los pocos asientos de nuestros fogones,
nosotros, algunos poquíssimos huérfanos de tu paraíso
y que nos damos ánimo todavía los unos a los otros
para seguir permaneciendo en tu morada terrenal.
Después de habérselas vendido a los extranjeros (las tallas).
4. Escucha el clamor que te envió,
Ñamandú, Padre Verdadero, el Primero!

Esfuerzo²⁸(in nota riporto un tentativo di traduzione all'italiano) fu la prima preghiera "consegnata" da Lorenzo Ramos a Martinez Gamba, dando avvio al lavoro di trascrizione e traduzione che portò alla pubblicazione de *El canto resplandeciente*.

Come riporta in nota l'autore, secondo León Cadogan, lo stesso titolo starebbe ad indicare che i canti e le preghiere dei Mbya costituiscono uno sforzo necessario atto ad ottenere forza spirituale²⁹.

Il lamento è rivolto al dio Padre Ñamandú, una delle designazioni del Creatore, dio Primigenio.

Attraverso l'uso di metafore Lorenzo introduce il concetto di "neblina vivificante", fenomeno meteorologico frequente a Misiones tra fine inverno e primavera, considerato dai Mbya evento responsabile dell'azione rivitalizzante di tutti gli esseri.³⁰

È attraverso questa nebbia collocata nelle mani dei medici indovini ("mis cuencos de neblina") da parte del Dio della Primavera e della nebbia vivificante che questi ricevono i messaggi divini e la scienza per curare i malati.³¹

È con "las ramas floridas" (le dita e le unghie nel vocabolario religioso mbya³²) che i guaraníes costruiscono "las tallas", tipici lavori di artigianato del gruppo.

Evocando le immagini di animali (civette, giaguari, armadilli) intagliate nel legno, e cesti, flauti, archi e frecce "imperfectas", opere di artigianato usualmente create dai Guarani-Mbya di Misiones, Lorenzo Ramos fa riferimento all'aspetto duale della teogonia mbya:

²⁸ Traduzione mia: "Sforzo (orazione)". 1. Ñamandú Padre Vero, il Primigenio! / Sto qui, affliggendomi ancora; /sto qui, quindi, apertamente, un'altra volta / lamentandomi, /per fare con ciò che toccano i miei recipienti di nebbia/ (il centro dei palmi delle mani), / con ciò che toccano i rami fioriti (dita e unghie) dei miei recipienti di nebbia, / semplici immagini di piccole civette, / di puma spaventosi, / di gialli armadilli, / dei predatori di cacciagione (puma), / e tutte le specie di semplici rappresentazioni animali, poiché quelli veri si trovano nei dintorni del tuo paradiso.// 2. Per fare piccole ceste decorate, vere, / cesti grandi, / piccoli flauti dal suono dolcissimo, / flauti a grappolo/archi di condizione imperfetta, / frecce imperfette con punte dentate. // 3. Solo allora, dopo averle vendute agli stranieri, / comprerò un po' di carne, / un po' di zucchero, /un po' di sale molto salato/ e di farina di mais, imperfetta, / per consumarli insieme a tutti i miei compatrioti, senza distinzione, / intorno ai pochi posti dei nostri focolari, /noi, pochi orfani del tuo paradiso / e che ci diamo coraggio uno con l'altro tuttavia / per continuare nella tua dimora terrena. / Dopo averle vendute agli stranieri (le figure). //4. Ascolta la preghiera che ti invio, Ñamandú, Padre Vero, il Primigenio!

²⁹ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, p.29.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ivi, p. 30.

si tratta infatti, dice, di “simples representaciones animales” create dall’uomo, dunque imperfette, in opposizione alle immagini vere che rimandano a una dimensione altra, ideale “pues los verdaderos están en los alrededores de tu paraíso”.

Le stesse statuette e manufatti saranno venduti agli stranieri, jurua “los de boca peluda”³³, per poter comprare un po’ di carne, zucchero, sale e farina di mais “imperfecta” (perché frutto del lavoro dell’uomo, come tutto ciò che è presente nella dimora terrena), sottolineando il rapporto di dipendenza, per ragioni di sopravvivenza, alla vendita e al contatto con gli stranieri da parte di queste piccole comunità, che allo stesso tempo tendono all’isolamento per mantenere compatto il gruppo e vive le proprie tradizioni: “para comerlos junto con todos mis compatriotas, sin excepción/ en torno a los pocos asientos de nuestros fogones”.

Vi è dunque una forte solidarietà e condivisione all’interno delle comunità guarani-mbya raccolti attorno ai focolari, intenti a darsi coraggio uno con l’altro per continuare a resistere, ormai pochi orfani del paradiso, nella dimora terrena di Ñamandú.

Himno por la morada terrenal, Benito Ramos

(De acuerdo a como acostumbra clamar Benito Ramos)

1. Nuestro Padre Ñamandú Verdadero, el Primero:
hé aquí que lo elevo y te lo envío aquello que he escuchado
sobre nuestro lecho de descanso.
Busco fervor religioso en la casa de las plegarias,
canto, rezo, danzo,
me esfuerzo en alcanzar la condición perfecta.
Sobre tu inmensa morada terrenal,
aquéllos a quienes proveíste del emblema de la masculinidad,
aquéllas a quienes proveíste del emblema de la feminidad,
se esfuerzan en seguir permaneciendo (sobre la tierra)
y la tristeza de sus corazones
te cuento, para que la sientas, te la envío.
2. En consecuencia, ¿solamente para esto hablaste
en tu morada terrenal, con tu palabra la creaste,
para estar todos juntos en medio de toda clase de males,

³³ Ibidem.

por todos los lugares en que asientas tu reflejo, el sol?

En consecuencia, los extranjeros, sólo ellos,
mezquinan todo extremadamente.

Por eso, aquéllos a quienes proveíste del emblema de la masculinidad,
aquéllas a quienes proveíste del emblema de la feminidad,
aquellos pocos cuerpos (seres) que se animan
todavía a quedarse sobre tu tierra,
no saben absolutamente en dónde
han de encender sus fuegos, por lo menos,
en dónde han de tener sus alegrías,
en dónde han de elevar sus fogatas sagradas.

3. Por consiguiente, hé aquí que estoy preguntándote otra vez
cuándo hablarás de nuevo sobre tu morada terrenal imperfecta
y viviremos otra vez felices.
4. Escucha... En virtud de esto,
hé aquí que en torno a nuestros fogones imperfectos
solamente acerca de estas cosas te contamos
y te lo enviamos.
5. En virtud de esto, sólo tú harás que bajen tus palabras
Hasta el origen del entendimiento de los jefes de los extranjeros,
harás que bajen secretamente los enviados de los dioses Tupã
a conmover sus corazones.
Haz que tengan fortaleza mis palabras,
Verdadero Padre Ñamandú, el Primero,
pronuncio estas plegarias para que tú las escuches.
6. Recién entonces (sabremos) en dónde,
en el lecho de qué bosques primigenios
tendremos espacio para encender nuestros fuegos,
mediante estas palabras que ahora me escuchas,
Verdadero Padre Ñamandú, el Primero!
7. Por este motivo, porque tú mismo lo dijiste:
“Después de mucho tiempo
los numerosos extranjeros van a venir entrando entre vosotros,
y vosotros vais a quedar detrás de las casas de los extranjeros,
vais a comer sus comidas no más ya,

vais a ser como los extranjeros,
vais a tener sus costumbres.
No vayáis a olvidaros de mí. Aunque esto sea así,
no tenéis que veros olvidados de mí”.

8. Por esto, a los que se quieren bien (quieren ser inmortales)
es que les mostraste su futuro camino hermoso.
Por consiguiente, de unos pocos que escuchan bien
se ven todavía sus cuerpos
y no quedarán convertidos en tierra
sino que alcanzarán el estado de la indestructibilidad.
Porque así lo dijiste es que me acuerdo (de tus mandamientos),
¡Nuestro Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!

L’orazione³⁴ è l’unica preghiera di Benito Ramos trascritta nel libro, causa l’atteggiamento restio alla comunicazione del leader nei confronti del nostro traduttore.

³⁴ Traduzione mia: “Inno alla dimora terrestre (come suole invocare Benito Ramos)”. 1. Nostro Padre Ñamandú Vero, il Primigenio: / ecco qui che innalzo e ti invio ciò che ho ascoltato / sul nostro letto di riposo. / Cerco fervore religioso nella casa delle preghiere, / canto, prego, danzo, / mi sforzo per raggiungere la condizione perfetta. / Sulla tua dimora terrestre, / quelli a cui forniste l’emblema della mascolinità, / quelle a cui forniste l’emblema della femminilità, / si sforzano per continuare a vivere (sulla terra) / e la tristezza dei loro cuori / ti racconto, perché la senta, te la invio.

2. Di conseguenza, solamente per questo parlasti / nella tua dimora terrestre, / con la tua parola la creasti, / per stare tutti insieme in mezzo a ogni specie di male, / in tutti i luoghi in cui appoggi il tuo riflesso, il sole? / Di conseguenza, gli stranieri, solo loro, / bramano tutto estremamente. / Per questo, quelli a cui forniste l’emblema della mascolinità, / quelle a cui forniste l’emblema della femminilità, / quei pochi corpi (esseri) che si fanno coraggio/ tuttavia per restare sulla tua terra, / non sanno assolutamente dove / devono accendere i propri falò, almeno, /dove devono tenere la propria allegria, / dove devono elevare i loro falò sacri.

3. Di conseguenza, eccomi qui a chiederti nuovamente / quando parlerai ancora sulla tua dimora terrestre imperfetta / e vivremo un’altra volta felici.

4. Ascolta... In virtù di ciò, / è qui che intorno ai nostri focolari imperfetti / solo ti raccontiamo a rispetto di queste cose / e te le inviamo.

5. In virtù di questo, solo tu farai in modo che scendano le tue parole / fino all’origine della ragione dei capi degli stranieri, / farai che scendano segretamente gli emissari degli dei Tupã, / a commuovere i loro cuori. / Fai che posseggano forza le mie parole, / Vero Padre Ñamandú, il Primigenio, pronuncio queste orazioni affinché tu possa ascoltarle.

6. Presto quindi (sapremo) dove, / in quale letto di boschi primigeni / avremo spazio per accendere i nostri focolari, / mediante queste parole che ora ascolti, / Vero Padre Ñamandú, il Primigenio!

7. Per questo motivo, perché tu stesso lo dicesti: / “Dopo molto tempo / i numerosi stranieri entreranno tra di voi, / e voi resterete dietro le case degli stranieri, / mangerete il loro cibo e niente più, / sarete come gli stranieri, / avrete i loro costumi. / Non dimenticatemi. Sebbene ciò sia così, / non dovete dimenticarvi di me”.

Anche in questo caso si tratta di un inno al Padre Ñamandú menzionato già nel primo verso.

Benito fa riferimento alle forme esteriori del culto e al suo ruolo di guida spirituale nella “casa de las plegarias” (opy³⁵), dove, “sobre nuestro lecho de descanso” (metafora per la notte) cantando, danzando e pregando si sforza di raggiungere la condizione perfetta, “sin males”³⁶, in un’esperienza mistica che unisca “la morada terrenal imperfecta con el paraíso de los dioses”³⁷.

Ritorna il tema della dimora terrena (già trattato da Lorenzo in *Esfuerzo*) su cui uomini e donne guaraní si sforzano per sopravvivere, inviando a dio la tristezza dei loro cuori, attraverso l’orazione.

È con la parola che Ñamandú creò la sua “morada terrenal”, e Benito si rivolge a dio per chiedergli, quasi come in un rimprovero familiare³⁸, per quale ragione lo fece, forse solo per lasciarli a sopravvivere aiutandosi a vicenda in mezzo ad ogni genere di disgrazia? Entrano in gioco “los extranjeros”: dominatori, onnipotenti, che con il loro desiderio sfrenato lasciarono sperduti i pochi guaraníes rimasti sulla terra, senza sapere in che luogo accendere i propri falò sacri; è intorno ad uno di questi fuochi che, riuniti, innalzano quest’inno al loro Padre, domandandosi quando tornerà a parlare sulla sua dimora imperfetta, ristabilendo una condizione di felicità, dando loro una terra in cui stare.

“Sólo tú harás que bajen tus palabras/ hasta el origen del entendimiento de los jefes de los extranjeros (...) a conmover sus corazones”: solo quando queste parole riusciranno a commuovere i cuori dei capi stranieri, solo allora i guaraní sapranno in quale bosco antico, primitivo, avranno un proprio spazio per poter accendere i loro falò, un luogo nel quale gli stranieri permetteranno loro di organizzarsi in villaggi.

È dunque quello di Benito Ramos un atteggiamento positivo, fiducioso nel fatto che gli stranieri possano dar loro un posto in cui vivere, grazie alle parole di Ñamandú.

8. Per questo, a coloro che si amano (vogliono essere immortali) / mostrasti il suo bel cammino futuro. / Di conseguenza, di coloro che ascoltano bene / si vedono tuttavia i loro corpi / e non rimarranno convertiti in terra / ma raggiungeranno lo stato dell’indistruttibilità. / Perché così dicesti io mi ricordo (dei tuoi comandamenti), / Nostro Padre Ñamandú Vero, il Primigenio!

³⁵ L’opy è il luogo addetto alle cerimonie religiose presso le comunità guaraní-mbyá.

³⁶ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, p.39.

³⁷ Ivi, p.13.

³⁸ Ivi, p. 95.

Inizierà però un processo di dipendenza e assimilazione in seguito al contatto, di acculturazione inevitabile³⁹: numerosi “extranjeros” si stabiliranno tra di loro, i guaraní resteranno nascosti dietro le case dei nuovi venuti, mangeranno come loro, imiteranno i loro costumi.

Queste le parole di Ñamandú, che conclude con la raccomandazione di non dimenticarsi del proprio dio, nonostante la dominazione: “No vayáis a olvidaros de mí, aunque esto sea así”.

Tra i guaraní sono coloro che si sforzano per raggiungere lo stato dell’immortalità, della perfezione, che sono destinati allo stato dell’indistruttibilità (“se ven todavía sus cuerpos/ y no quedarán convertidos en tierra”).

Come si evince dalle preghiere prese in esame, secondo la cosmologia mbya vi è una polarità tra la vita eterna e quella terrestre, la prima rappresentante di una condizione perfetta, la seconda, al contrario, d’imperfezione.

Questo dualismo si rispecchia nella credenza religiosa dell’esistenza di due terre: una Terra Senza Male, a cui aspirare, e una terra imperfetta, imitazione della prima.⁴⁰

Secondo gli studiosi delle UFPR (Universidade do Paraná) Gustavo Godoy e Miguel Carid “a totalidade do mundo atual pode ser conceitualizada como uma imagem ou cópia do primeiro mundo”⁴¹e gli Jurua, ovvero gli stranieri, demograficamente numerosi, eccessivi quantitativamente e nei loro desideri, “acreditam em um mundo de ilusões e de coisas precíveis e são donos deste mundo de cópias”.⁴²

Come abbiamo visto nella preghiera “Esfuerzo” di Lorenzo Ramos, infatti, le creazioni sobrie di artigianato dei Mbya sono rappresentazioni imperfette, riprodotte in copia eccessiva e bramate dagli extranjeros.

³⁹ Ivi, p. 96.

⁴⁰ WILDE GUILLERMO, 2014, “Exploración por los imaginarios de la selva misionera”, p.9.

⁴¹ GODOY GUSTAVO ET CARID MIGUEL, 2016, “A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya”, p. 9. Traduzione mia: “la totalità del mondo attuale può essere concettualizzata come un’immagine o copia del primo mondo”.

⁴² Ivi, p.11. Traduzione mia: “credono in un mondo di illusioni e di cose deperibili e sono padroni di questo mondo di copie”.

Nell'orazione vi è un “contraste animais verdadeiros/figurações artesanais dos animais. Nesse lamento os animais e os outros seres são substituídos pelos bichinhos do artesanato”⁴³.

La “Terra Sem Mal”, al contrario, è la terra degli elementi veri e originari, che hanno permanenza eterna, “a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Esta virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos”⁴⁴.

La copia si oppone, dunque, nella sua temporalità terrena, all'eterno delle entità della Terra Senza Male.

Ed è quest'ultima che viene ricercata sotto varie forme: migrazioni reali, verso est, dove si pensa si trovi la Terra Senza Male, e spiritualmente, in un cammino “celebrato ritualmente e praticato asceticamente”⁴⁵.

Oracion (esfuerzo) a los Ñamandu Rekoé, Lorenzo Ramos

(De la mañana; al levantarnos)

1. Nuestro Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!
Por tu inmensa morada terrenal ya otra vez, en verdad,
tus hijos, los Ñamandú Rekoé, se levantan
al mismo tiempo que tu reflejo, el sol.
2. Por eso, el fundamento del lenguaje humano,
el fundamento de la alegría, viene derramando (el sol).
Por eso, por todos los lugares en donde existen todavía
Lechos de fogatas (aldeas)
y que aún son habitados,
aquellos últimos hombres a los que proveíste de adornos,
aquellas últimas jujeres a las que proveíste de adornos,
y que se animan todavía a seguir viviendo (sobre la tierra),

⁴³ Ivi, p.10. Traduzione mia: “un contrasto animali veri/figure artigianali degli animali. In questa preghiera di lamento gli animali e gli altri esseri sono sostituiti dalle piccole creature di artigianato”.

⁴⁴ Ibidem. Traduzione mia: “la terra dove nulla ha fine, è composta da elementi originari che non si consumano. Questa virtù non risiede nell'aspetto quantitativo, ma nella qualità di perennità dei suoi elementi”.

⁴⁵ BARTOLOMEU MELIÁ, 1990, “A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia”, p.42.

todos ellos se levantan otra vez, en verdad.

3. Gracias a esto, de aquéllo con que hemos de alimentarnos nos ocuparemos nuevamente.

Gracias a esto, en medio de las ciudades y pueblos de los extranjeros, hemos de andar rebuscándonos, para que aquéllos a quienes hicimos descender (hijos) tengan con qué alimentarse.

En consecuencia, a los extranjeros de buen corazón y que quieren demostrarlo hemos de encontrar.

En consecuencia, sobras de sus comidas hacia nosotros acercarán.

4. En consecuencia, solamente los Ñamandú Rekoé han de vigilar los lugares por donde transitamos para no encontrarnos con nada que no nos sea propicio. Hé aquí que todo esto te cuento y te envío y nunca he de hacerte a un lado, Nuestro Padre Ñamandú Verdadeiro, el Primero.

La preghiera Oracion (Esfuerzo) a los Ñamandú Rekoé⁴⁶ di Lorenzo Ramos è un'orazione del mattino, pronunciata al risveglio, quando gli Ñamandú Rekoé, figli generosi e prodi di Ñamandú il Primigenio, si alzano all'alba.

I guaraní si risvegliano facendosi forza per continuare a vivere sulla terra, nei pochi villaggi rimasti loro, ancora abitati.

⁴⁶ Traduzione mia: "Orazione (Sforzo) agli Ñamandú Rekoé (Al mattino, al risveglio)". 1. Nostro Padre Ñamandú Vero, il Primigenio! / Nella tua immensa dimora terrestre un'altra volta già, davvero, / i tuoi figli, gli Ñamandú Rekoé, si alzano / allo stesso tempo che il tuo riflesso, il sole. 2. Per questo, il fondamento del linguaggio umano, / il fondamento dell'allegria, va sparpagliando (il sole). / Per questo, in tutti i luoghi dove tuttora esistono / letti di focolari (villaggi) / e che ancora sono abitati, / quegli uomini ultimi ai quali fornisti decorazioni, / quelle donne ultime alle quali fornisti decorazioni, / e che si danno coraggio tuttora per continuare a vivere (sulla terra), / tutti loro si alzano di nuovo, realmente.

3. Grazie a questo, di ciò con cui dobbiamo alimentarci / ci occuperemo nuovamente. / Grazie a questo, in mezzo alle città e paesi degli / stranieri, dobbiamo camminare cercandoci, affinché quelli / che facemmo discendere (figli) abbiano di che nutrirsi. / Di conseguenza, agli stranieri di buon cuore / e che vogliono dimostrarlo / dobbiamo incontrare. / Di conseguenza, i resti dei loro cibi / avvicineranno verso di noi.

4. Di conseguenza, solo gli Ñamandú Rekoé / devono vigilare i luoghi attraverso cui transitiamo/ per non abbatteci in nulla che non sia propizio. / È questo tutto ciò che ti racconto e ti invio / e mai ti devo mettere da parte, / Nostro Padre Ñamandú Vero, il Primigenio.

Durante la giornata si occuperanno del cibo con cui alimentare la propria famiglia, dovendo per questo inoltrarsi nelle città e paesi degli stranieri.

Nasce qui la speranza d'imbattersi con persone jurua di buon cuore, che diano loro avanzi del proprio cibo, dimostrandosi compassionevoli.

Si invocano i Ñamandú Rekoé, affinché li proteggano da eventi nefasti, da tutto ciò che non sia propizio, vigilando il loro cammino.

Come riporta Martinez Gamba in nota, gli Namandú Rekoé sono agenti di distruzione, di natura maligna e feroce, invocati nella preghiera come mezzo per proteggersi dai loro poteri.⁴⁷

Tuttavia, a detta dell'autore, fu una sorpresa sentire pronunciare il nome di queste entità in un'orazione mattutina, non presenti in alcun esempio in Cadogan⁴⁸ in riferimento alle preghiere cantata al sorgere del sole.

La singolarità dell'esempio in questione può essere dovuta, secondo Carlos Martinez Gamba, alla poca predisposizione dell'informante a riferirsi a queste tematiche: "Nos dijo Lorenzo que los informantes también hacen esto para librarse de la gente demasiado preguntona"⁴⁹.

Questo comportamento da parte degli informatori non è raro nel lavoro di registrazione e raccolta da parte di Carlos Martinez Gamba: più volte infatti l'autore sottolinea la sua perplessità di fronte a riferimenti poco plausibili. La situazione può essere dovuta all'atteggiamento di chiusura a lungo adottato dalle comunità mbya per la difesa del proprio credo religioso.

Capitan Chiku, Lorenzo Ramos

1. En el lugar en que Capitán Chikú se entregó fervientemente
a la obtención de la inmortalidad,
a orillas del Urukuchi'y,
se yerguen, inmóviles, innumerables flores eternas,
hasta el día de hoy.

⁴⁷RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, p.49.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem. Traduzione mia: "Ci ha detto Lorenzo che gli informanti si comportano così anche per liberarsi della gente che fa troppe domande".

En el lugar en que Capitán Chikú entonó primitivamente los himnos sagrados, a orillas del Urukuchi'y, para la obtención de la inmortalidad, existen innumerables caparazones de cigarras eternas, innumerables escamas de peces chatos, sagrados, hasta el día de hoy.

En el lugar en que Capitán Chikú dobló primitivamente las rodillas, danzando, a orillas del Urukuchi'y, para la obtención de la vida eterna, se ven, innumerables, las huellas de las plantas de sus pies hasta el día de hoy.

En el lugar en que Capitán Chikú entonó primitivamente sus plegarias, a orillas del Urukuchi'y, para la obtención de la hermosa vida que no tiene fin, está el origen de los ecos de las palabras sagradas, hasta el día de hoy.

2. En la casa de las oraciones de Chikú entró una doncella; en el hueso de la neblina (pipa de fumar) llevaba tabaco, para que Chikú ahumase el interior de la choza.

En vista de ello, Chikú así dijo:

-Yo te quiero para mi futura compañera, para ser la otra madre de mis futuros hijos.

En vista de ello, así habló la doncella:

-No quero andar así.

-Está bien, dijo Chikú.

La doncella volvió a salir de la casa de los ejercicios espirituales.

Cuando ya los cantos de Chikú adquirieron trasluzamiento, cuando ya sabía escuchar (los mensajes de los dioses), aquella que no accediera a sus deseos, volvió a entrar.

No obstante, Chikú no la miró siquiera, por más que estaba muy cerca de él.

3. Después, a la futura verdadera madre de sus hijos, volvió a pedir tabaco. Es así como la futura verdadera madre de sus hijos entró

nuevamente en la casa de las oraciones.

Dijo Chikú:

-Bien, solamente tú, futura madre de mis hijos, me acompañarás en aquello que es el objeto de mi entreoír.

Por consiguiente, así dijo su esposa:

-Bien, si es así, yo te he de acompañar diligentemente, donde sea nos pongamos a escuchar, en busca de la inmortalidad.

4. Kurachy Eté le dijo a su hija:

-Bien, llévale a tu esposo maíz tierno, tabaco.

Comió Chikú; llenó de neblina imperfecta (humo de tabaco) el interior de la casa de las plegarias.

Después, cerró la puerta y ya quiso fornicar.

Por este motivo, se enojó Kuarachy Eté:

-Atadle las manos, dijo, pues gobernará mal la morada terrenal.

Entonces, Kuarachy Eté volvió a la morada de los Tupã.

-Bien, hija mía, he aquí que te has casado con tu compueblano.

Por consiguiente, cuando muráis, quedaréis convertidos en tierra. Vuestra suerte no será como la mía, no alcanzaréis la perfección, sólo os acontecerán cosas que no redundarán en el fortalecimiento de vuestros corazones,

5. –No te asustes, dijo la futura madre de sus hijos, ni te canses; afróntalo con fortaleza.

Por consiguiente, Chikú no se asustó, no se cansó, lo afrontó con fortaleza.

-Kuarachy Eté nos está poniendo a prueba, afróntalo con más grandeza de corazón todavía, volvió a decir la futura madre de sus hijos.

Es así cómo Chikú lo afrontó cada vez con más grandeza de corazón (valentía).

Solamente entonces, así habló Kuarachy Eté:

-Bien, aunque habéis transgredido, no transgredísteis del todo. Chikú, ponte en camino con tu cuerpo imperfecto hasta el centro del país de los habitantes distintos (a los mbya) de la tierra. Vete, aunque sea dentro de mucho tiempo obtendrás la fortaleza espiritual, dejarás de transitar

por los caminos de la imperfección terrena. Entonces, Chikú se fue. Abandonó Urukuchi'y.

6. Chikú ya tenía un hijo.

Kurachy Eté, para ponerlo otra vez a prueba, hizo que se Encarnara el alma del habitante de los bosques (tigre) en su nietecito.

El tigre se adentró en el bosque, rugiendo ferozmente.

Su madre daba aullidos, se lamentaba a los gritos:

-Ven, muchachito, decía, y a los dioses Tupã invocaba dolientemente.

Chikú ya quería acabar con la obra de su suegro.

-No lo hagas, le dijo la madre de sus hijos, es Kuarachy Eté que nos está poniendo a prueba; sigamos escuchando todavía.

7. Un día, mientras (el reflejo de) Ñamandú descendía (atardecer),

vieron llegar un perrito negro.

Entonces, así le dijo a Chikú:

-Yo acabaré con el tigre (haré que caiga: aro'áta), si es que tú lo consientes, si es que no vas a sentirlo (lamentarlo).

Entonces la madre dijo:

-Porque en verdad lo sentimos es que hacemos escuchar Nuestros sollozos por los bosques.

(-Mátalo, sí. Si hubiese dicho esto, se hubiese equivocado, no hubiesen logrado los favores del dios que se les aparecía bajo la forma de un perro negro).

-Bien, por consiguiente, dijo el perro negro, con esto le tiraréis a la cara. Y mientras así les decía, les dio un trozo de granizo, el proyectil del arma de los dioses Tupã.

Ya el tigre estaba saliendo nuevamente del bosque, para producirle daño (matarle) a su madre. Entonces, le tiraron con el granizo. El alma del habitante de los bosques (del tigre) se elevó (se fue) otra vez. Y en el hijito de Chikú se encarnó nuevamente un alma nueva, hermosa.

8. Juntos llegaron a Asunción. Caminaron por las pequeñas Sendas (calles) imperfectas. Fueron a la plaza grande (al mercado) y hablaron con los extranjeros.
- Cuando les vio el jefe de los extranjeros, así les dijo:
- Bien, descansad aquí,
que nosotros vamos a procuraros algo de comer.
- Chikú dijo:
- Quedémonos, entonces, si es así; parece que esta gente es amable (que no nos odia).
- Por consiguiente, los habitantes distintos (a los mbya) de la tierra, fueron a matar un toro.
- Durante todo este tiempo, Chikú cantaba sus plegarias, repetía las hermosas palabras (que le inspiraban los dioses)
- Ya le traen a Chikú toda la carne del toro:
- Nosotros (exclusivo) mismos vamos a asarla, para que podáis comer.
- Solamente entonces, así dijo Chikú a la madre de sus hijos:
- ¿Está bien esto así?
- Esto no está bien, no es esto lo que nosotros buscamos, dijo, no es para esto que nos pusimos a caminar.
- Siendo verdaderamente así, así les dijo a los de rostros peludos (extranjeros):
- La carne de vuestro toro envenenado, no la queremos comer; no proviene sino de vuestras mentiras.
9. El jefe de los extranjeros se enojó. Chikú fue encerrado debajo del corredor (cárcel) del jefe de los extranjeros. Le pegó, estuvo a punto de matarlo, tenía fiebre, padecía hambre. Chikú no se asustó por todo ello, hacía sentir himnos que retumbaban en los corredores de la casa del jefe de los extranjeros.
- Solamente entonces, el corazón de Chikú se llenó de resplandores como el sol; el origen de sus palabras resplandecía completamente;

los cantos que entonaba lanzaban resplandores
como fuegos luminosos;
la puerta de la divinidad (su boca) estaba cubierta de rocío.

10. Fue después de esto que se los llevaron los dioses Tupã.

-Bien, madre de mis hijos, dijo Chikú,
nuestra sangre imperfecta ya fue purificada;
en verdad, nuestras carnes ya no serán transformadas
en tierra.

Nos iremos a la tierra sin males,
después de haber cruzado el Mar Grande.

La tierra de condición enferma quedará por estos lados,
se separará del paraíso.

El látigo hermoso (maroma) del Loro del Discreto Hablar
nos está esperando para llevarnos
hasta las ramificaciones (los orígenes) del Mar Grande,
allende el país de los Kurutué (portugueses, actual Brasil).

El nos está esperando porque supimos fortalecernos
en un pequeño amor (en la humildad),
ve en nuestros corazones el Loro del Discreto Hablar,
nos va mostrar por dónde exactamente Nuestro Padre Pa'i
cruzó el Mar Grande.

Así diciendo, caminó Chikú.

Se fue hacia la morada de los dioses (hacia el este).

Chikú ya no caminaba más por los caminos
de las imperfecciones terrenales.

Transitaba hacia la inmortalidad sin sufrir la pena de la muerte.

Se iba Chikú en medio de los resplandores de su mangá.

Come spiegato da Martinez Gamba nell'introduzione all'orazione⁵⁰, si tratta di una versione della preghiera di Lorenzo Ramos, ricevuta a sua volta dal padre Benito. Narra

⁵⁰ Traduzione mia: "Capitano Chikú". 1. Nel luogo in cui Capitano Chikú si consegnò con fervore al conseguimento dell'immortalità, / sulle sponde del Urukuchi'y, / si ergono, immobili, innumerevoli fiori eterni, /fino al giorno d'oggi. / Nel luogo in cui Capitano Chikú intonò primitivamente / gli inni sacri, / sulle sponde del Urukuchi'y, / per il conseguimento dell'immortalità, / esistono innumerevoli esoscheletri di cicale eterne, / innumerevoli squame di pirapatinga, sacri, / fino al giorno d'oggi. / Nel luogo in cui Capitano Chikú piegò le ginocchia primitivamente, danzando, / sulle sponde del Urukuchi'y, / per il conseguimento della vita eterna, / si vedono, innumerevoli, le impronte delle piante dei suoi piedi / e si sentono le parole sacre del canto dell'uomo, / fino al giorno d'oggi. / Nel luogo in cui Capitano Chikú intonò primitivamente/ le sue orazioni, / sulle sponde del Urukuchi'y, / per il conseguimento della bella vita che non ha fine, / c'è l'origine dell'eco delle parole sacre, /fino al giorno d'oggi.

2. Nella casa delle orazioni di Chikú entrò una fanciulla; / nell'osso della nebbia (pipa per fumare) c'era tabacco, / affinché Chikú affumicasse l'interno della capanna. / In vista di ciò, Chikú parlò così: /- Io ti voglio come mia futura compagna, per essere l'altra madre dei miei futuri figli. / In vista di ciò, così parlò la ragazza: /- Non voglio proseguire così. /-Va bene, disse Chikú. / La fanciulla uscì dalla casa degli esercizi spirituali. / Quando già i canti di Chikú acquisirono splendore, /quando già sapeva ascoltare (i messaggi degli dei), /quella che non aveva acconsentito ai suoi desideri, /entrò nuovamente. / Ciò nonostante, Chikú non la guardò nemmeno, anche se si trovava / molto vicino a lui.

3. Poi, alla futura vera madre dei suoi figli, tornò a chiedere tabacco. / È così che la futura madre dei suoi figli tornò / nuovamente alla casa delle orazioni. / Disse Chikú: / -Bene, solamente tu, futura madre dei miei figli, / mi accompagnerai in ciò che è l'oggetto del mio udire confusamente. / Di conseguenza, così disse la sua sposa: / Bene, se è così, io ti devo accompagnare diligentemente, / ovunque ci mettiamo a ascoltare, alla ricerca dell'immortalità.

4. Kuarachy Eté disse così a sua figlia: /-Bene, porta al tuo sposo mais tenero, tabacco. / Mangiò Chikú; riempì di nebbia imperfetta (fumo di tabacco) / l'interno della casa delle preghiere. / Poi, chiuse la porta e già volle fornicare. / Per questo motivo, si infastidì Kuarachy Eté: /-Legagli le mani, disse, poiché governerà male la dimora terrena. / Quindi, Kuarachy Eté tornò alla dimora dei Tupã. / Bene, figlia mia, qui ti sei sposata con il tuo compaesano. / Di conseguenza, quando morirete, / vi convertirte in terra. Il vostro destino non sarà come il mio, non/ raggiungerete la perfezione, solamente vi succederanno cose che non/ ridonderanno nel rafforzamento dei vostri cuori, / disse.

5. -Non ti spaventare, disse la futura madre dei suoi figli, né ti affaticare; / affrontalo con coraggio. / Di conseguenza, Chikú non si spaventò, non si stancò, lo affrontò con forza. / -Kuarachy Eté ci sta mettendo alla prova, affrontalo con / più grandezza di cuore tuttavia, / tornò a dire la futura/ madre dei suoi figli. / È così che Chikú lo affrontò ogni volta con maggior grandezza di cuore (prodezza). / Solamente allora, così disse Kuarachy Eté: / -Bene, anche se avete trasgredito, non avete trasgredito del /tutto. Chikú, mettiti in cammino con il tuo corpo imperfetto/ fino al centro del paese degli abitanti differenti (rispetto ai/ mbyá) della terra. / Vai, anche se tra molto/ tempo otterrai la forza spirituale, la smetterai di transitare/ per i sentieri dell'imperfezione terrena. / Quindi, /Chikú se ne andò. Abbandonò Urukuchi'y.

6. Chikú già aveva un figlio. /Kuarachy Eté, per metterlo alla prova un'altra volta, fece in modo che si / incarnasse l'anima dell'abitante dei boschi (giaguaro) /nel suo nipotino. / Il giaguaro si addentrò nel bosco, ruggendo ferocemente. / Sua madre gridava, si lamentava urlando: /-Vieni, ragazzino, diceva, e invocava gli dei Tupã/ dolorosamente. / Chikú già voleva uccidere il lavoro di suo suocero. /-Non farlo, gli disse la madre dei suoi figli, è Kuarachy/ Eté che ci sta mettendo alla prova; / continuiamo ascoltando/ tuttavia.

le peripezie di Capitan Chikú per raggiungere il paradiso senza passare per l'esperienza della morte.

Descrive bene Cadogan questo processo: “libra paulatinamente el cuerpo del lastre que representa Teko achy, las imperfecciones humanas, el cuerpo va perdiendo paulatinamente su peso hasta volverse imponderable y el postulante, sin sufrir la pena de la muerte, ingresa en el Yva, para cuyo objeto cruza el mar que separa la tierra del

7. Un giorno, mentre (il riflesso di) Namandú scendeva/ (tramonto), / videro arrivare un cagnolino nero. / Dunque, così disse a Chikú:- Io ucciderò il giaguaro (farò in modo che cada: aro'áta), / se tu lo consenti, se non ti dispiacerà / (lamentarsi). / Quindi la madre disse: / -Perché realmente ci dispiace facciamo sentire / i nostri singhiozzi per i boschi. / (Uccidilo, sì. Se avesse detto ciò, si avrebbe sbagliata, / non avrebbero ottenuto i favori degli dei che gli erano apparsi/ sotto l'aspetto di un cane nero). / -Bene, di conseguenza, disse il cane nero, con questo/ gli sparerete in faccia. / E mentre così gli diceva, gli diede un pezzo/ di grandine, il proiettile dell'arma degli dei Tupã. / Il giaguaro già stava uscendo nuovamente dal bosco, per /danneggiare (uccidere) sua madre. Quindi, gli spararono/ con la grandine. / L'anima dell'abitante dei boschi/ (del giaguaro) si innalzò (se ne andò) un'altra volta. / E il figlioletto di Chikú/ si incarnò ancora in un'anima nuova, bella.

8. Insieme arrivarono a Assunzione. Camminarono per i piccoli/ sentieri (strade) imperfette. Furono alla piazza grande/ (al mercato) e parlarono con gli stranieri. / Quando li vide il capo degli stranieri, così gli disse:-Bene, riposatevi qui, / che noi andiamo a cercare qualcosa da mangiare. / Chikú disse:- Restiamo, quindi, se è così; sembra che queste persone/ siano amabili (che non ci odino). / Di conseguenza gli abitanti distinti (rispetto ai mbyá) / della terra, andarono a uccidere un toro. / Durante tutto questo tempo, Chikú cantava le sue orazioni, / ripeteva le belle parole (che gli ispiravano gli dei). / Già portano a Chikú tutta la carne del toro: /-Noi (esclusivo) stessi la arrostitiamo, affinché/ possiate mangiare. / Solamente allora, così disse Chikú alla madre dei suoi figli:- Va bene così? /-Ciò non va bene, non è questo ciò che noi cerchiamo, /disse, non è per questo che ci siamo messi in cammino. / Essendo realmente così, così disse a quelli dal viso/ peloso (stranieri):-La carne del vostro toro avvelenato, non la vogliamo/mangiare; non proviene che dalle vostre menzogne.

9. Il capo degli stranieri si infastidì. Chikú venne rinchiuso/ sotto il corridoio (carcere) del capo degli stranieri. / Lo picchiarono, stava quasi per morire, aveva la febbre, soffriva/ la fame. Chikú non si spaventò per tutto ciò, / faceva sentire inni che risuonavano/ nei corridoi della casa dei capi degli stranieri. / Soltanto allora, il cuore di Chikú/ si riempì di bagliori come il sole; / l'origine delle sue parole risplendeva completamente; / i canti che intonava lanciavano bagliori/ come fuochi luminosi; / la porta della divinità (la sua bocca) era coperta di rugiada.

10. Fu dopo ciò che se lo portarono gli dei Tupã. /-Bene, madre dei miei figli, disse Chikú, / il nostro sangue imperfetto già fu purificato;/ in realtà, le nostre carni già non saranno trasformate in terra./ Andremo alla terra senza male,/ dopo aver attraversato il Mar Grande./ La terra di condizione malata resterà da questa parte,/ si separerà dal paradiso./ La frusta sacra (canapo) del Pappagallo del Parlare Discreto/ ci sta aspettando per portarci/ fino alle ramificazioni (le origini) del Mar Grande, / oltre il paese dei Kurutué (portoghesi, attuale Brasile)./ Lui ci sta aspettando perché possiamo rinforzarci/ in un piccolo amore (nell'umiltà), /vede nei nostri cuori il Pappagallo del Parlare Discreto, / ci mostrerà dove esattamente il Nostre Padre Pa'i/ attraversò il Mar Grande./ Così dicendo, camminò Chikú. / Andò verso la dimora degli dei (verso l'est). / Chikú già non camminava più per i sentieri/ delle imperfezioni terrene. /Transitava verso l'immortalità senza soffrire la sofferenza della morte. / Se ne andava Chikú in mezzo ai bagliori del suo mangá.

paraíso”⁵¹. Anche pa’i Antonio, coautore del libro in esame, secondo l’esperienza di Martinez Gamba che ebbe accesso a un suo discorso registrato, pregava per Capitan Chikú per ascendere al paradiso “con todo su cuerpo vivo, y no con su cadáver”⁵².

Secondo Cadogan⁵³ il protagonista dell’orazione sarebbe uno degli eroi divinizzati della mitologia jeguakáva⁵⁴ che ascessero al paradiso dopo la Conquista. Essendo famosa la resistenza alla dominazione spagnola dimostrata dai Mbya e la tenacità nel conservare le proprie tradizioni, lingua e religione, “es casi seguro que Chikú, y demás héroes eran médicos agoreros que conducían a sus respectivas tribus en un éxodo hacia el mar a fin de salvarlas de dicha dominación”⁵⁵.

Martinez Gamba denuncia la sua perplessità nel notare la stranezza di certi elementi, non presenti nella versione precedentemente trascritta da Cadogan, come quello del cane nero, sotto il cui sembiante si nasconderebbe un’entità divina: “a pesar de la resistencia que nos produce este perro negro, no nos queda otro remedio que aceptarlo, con la vaga sospecha de que aquí el informante nos tomaba el pelo”⁵⁶; ribadendo la difficoltà nello svolgere il proprio lavoro a causa di continui dubbi sull’atteggiamento ambiguo dell’informante nei confronti del traduttore.

Nelle ultime strofe della preghiera si fa riferimento alla relazione con lo straniero.

Giunti ad Assunzione, Chikú e la “futura madre dei suoi figli” camminarono per le strade imperfette e parlarono con “los habitantes distintos (a los mbya)”. Questi si dimostrano disponibili a aiutarli, e si recano a uccidere un toro per dar loro da mangiare. Nel frattempo Chikú è intento a cantare le proprie preghiere, ripetendo parole ispirate dagli dei.

⁵¹ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, *El canto resplandeciente*, p.53. Traduzione mia: “libera lentamente il corpo dall’ostacolo che rappresenta Teko achy, le imperfezioni umane, il corpo perde gradualmente il suo peso fino a diventare imponderabile e il postulante, senza soffrire la pena della morte, ha accesso all’Yva, obiettivo per il quale attraversa il mare che separa la terra dal paradiso”.

⁵² Ivi, p.54. Traduzione mia: “con tutto il suo corpo vivo, e non con il suo cadavere”.

⁵³ Ivi, p.55.

⁵⁴ Jeguakáva è un altro modo di riferirsi ai Mbya.

⁵⁵ Ibidem. Traduzione mia: “è quasi sicuro che Chikú, e gli altri eroi erano medici indovini che conducevamo le rispettive tribù in un esodo verso il mare con il fine di salvarle dalla dominazione”.

⁵⁶ Ivi, p.53. Traduzione mia: “nonostante la titubanza che produce in noi questo cane nero, non ci resta alta soluzione che accettarlo, con il vago sospetto del fatto che qui l’informatore ci stesse prendendo in giro”.

Non è per questo però che si sono messi in cammino e il Capitano si rivolge “a los de rostros peludos (extranjeros)”, rifiutando la carne secondo lui avvelenata, che non proviene che dalle altrui menzogne.

Rinchiuso in carcere dal capo degli stranieri Chikú subisce violenza, ma continua a pregare il proprio dio, e in uno spettacolo di luce⁵⁷ viene portato via dagli dei Tupã⁵⁸ e Chikú già non cammina su sentieri imperfetti, terreni, bensì avvolto dalla luce verso l’immortalità, “sin sufrir la pena de la muerte”, senza cioè che il suo corpo venga decomposto. “Nos iremos a la tierra sin males, /después de haber cruzado el Mar Grande (...) allende el país de los Kurutué (portugueses, actual Brasil)”: così disse Chikú e “se fue hacia la morada de los dioses (hacia el este)”.

Abbiamo qui un esempio della concezione orizzontale della cosmogonia mbya⁵⁹: per raggiungere la condizione perfetta, dove risiedono i Padri Veri con i loro figli ed altri esseri divini, i Mbya devono spostarsi dalla loro dimora terrestre verso est, dovendo superare l’ostacolo del *para guachu*, il Mare Grande.

Los extranjeros desean engañosamente, Lorenzo Ramos

1. Los extranjeros desean engañosamente
que oramos solamente como lo hacen ellos.
Para que esto no consigan hacer es que te molesto,
¡Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!
2. Ellos se enojan muchísimo con la vida que llevan
los bienamados y buenos jeguakávas:
porque no es a la manera de ellos,
no tenemos casas altas,
no tenemos libros,
no sabemos leer en sus papeles sabios,
no rezamos a los hijos de sus dioses (santos),
no tenemos crucecitas, ciertamente.

⁵⁷ Ivi, p. 69: “El canto que hace sentir lanza rayos como fuegos luminosos”, da cui si può intuire il significato del titolo del libro.

⁵⁸ Gli dei Tupã sono coloro che producono la pioggia, i tuoni e i raggi, secondo RUIZ IRMA, *La «caída» de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (Mbyá)-Guaraní*, p.100.

⁵⁹ Ivi, p. 99.

3. Sólo en ti confiamos en nuestras conciencias,
¡Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!
4. Aunque los extranjeros quieren que seamos como ellos.
esto es algo que tú no dispusiste,
¡Nuestro Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!
5. Aunque esto sea así,
los jeguakávas que rezan buenamente,
las jeguakávas que rezan buenamente,
aunque estén viendo,
aunque estén escuchando cosas que no pueden sino disgustarles,
no se disgustan, sin embargo,
sino que en torno a las casas de los que escuchan palabras divinas
hacen pasear la neblina imperfecta,
elevan hasta ti el lecho en que desciende la divinidad
por en medio de toda clase de males.
6. Los extranjeros nos hacen llegar, de tanto en tanto,
harina imperfecta,
maíz descompuesto, para comerlos.
No siquiera por todo esto,
ni por la harina imperfecta,
ni por el maíz descompuesto,
ni por nada de lo que vemos sobre tu morada terrenal,
ni por nada de lo que escuchemos sobre tu morada terrenal,
ni siquiera por estas cosas,
de ti nos hemos de olvidar aunque sea mínimamente.
7. Para que esto no ocurra es que repetidamente te molesto,
¡Ñamandú Padre Verdadero, el Primero!
8. Ellos utilizan nuestras palabras verdaderas (ore ayvu ete i)
porque desean engañarnos,
y es así cómo dicen que el germen de la palabra-alma (Ñe'ëgy Mbyte)
es el ángel de la guarda (Ñe'ë raró a).
9. Por consiguiente, aunque los cristianos se equivoquen,
les escucho sin hacerles caso.
De esta manera, para mi gran fortalecimiento espiritual
me harán decir numerosas palabras

Nuestros Primeros Padres.

10. Por ser así es que a ti te haremos oír

nuestros sollozos nuevamente

en torno a tu morada inaccesible.

En ti nos confiamos en nuestras conciencias,

a ti te entonamos himnos,

¡Ñamandú Padre Verdadero, el Primero!

La preghiera⁶⁰ inizia denunciando apertamente il motivo per cui viene lanciata l'implorazione, ritardando l'usuale implorazione a Ñamandú al quarto verso, in un climax di tensione poetica.

⁶⁰ 1. Traduzione mia: "Gli stranieri desiderano in modo ingannevole". 1. Gli stranieri desiderano in modo ingannevole/ che preghiamo solamente come fanno loro. / È affinché non riescano nel loro intento che ti disturbo, / Padre Ñamandú Vero, il Primigenio!

2. Loro si irritano moltissimo con il modo di vivere / dei benvenuti e buoni jeguakávas, / loro si infastidiscono moltissimo con il modo di vivere / delle benvenute e buone jachuakávas: / poiché non è a modo loro, / non abbiamo case alte, / non abbiamo libri, / non sappiamo leggere nei loro saggi fogli, / non preghiamo i figli dei loro dei (santi), / non abbiamo piccole croci, certamente.

3. Solamente in te abbiamo fiducia nelle nostre coscienze, / Padre Ñamandú Vero, il Primigenio!

4. Anche se gli stranieri vogliono come loro, /ciò è qualcosa che tu non disponesti, /Nostro Padre Ñamandú Vero, il Primigenio!

5. Sebbene ciò sia così, /gli jeguakávas che pregano volontariamente/ le jeguakávas che pregano semplicemente, / sebbene stiano vedendo, /sebbene stiano ascoltando cose che non possono che disgustarli, / non si disgustano, tuttavia, / ma intorno alle case di coloro che ascoltano parole divine/ fanno passeggiare la nebbia imperfetta/ innalzano fino a te il letto su cui discende la divinità/ in mezzo ad ogni genere di male.

6. Gli stranieri ci mandano, di tanto in tanto, /farina imperfetta, / mais alterato/ per nulla di ciò che vediamo nella tua dimora terrena, / per nulla di ciò che ascoltiamo sulla tua dimora terrena, /nemmeno per queste cose/ dobbiamo dimenticarci di te anche solo minimamente.

7. È affinché ciò non accada che ti disturbo ripetutamente, /Ñamandú Padre Vero, il Primigenio!

8. Loro utilizzano le nostre parole vere (ore ayvu ete i) / perché desiderano ingannarci, / e è così che dicono che l'origine della parola-anima (Ñe'ëgy Mbyte) / è l'angelo della guardia (Ñe'ë raró a).

9. Di conseguenza, sebbene i cristiani si sbagliano, / li ascolto senza fargli caso. / In questo modo, per mio grande rafforzamento spirituale / mi faranno pronunciare numerose parole/ i Nostri Padri Primigeni.

10. Stando così le cose ti faremo sentire / i nostri singhiozzi ancora/ intorno alla tua dimora inaccesibile. / In te abbiamo fiducia nelle nostre coscienze, / a te intoniamo inni, / Ñamandú Padre Vero, il Primigenio!

Si prega per liberarsi della volontà meschina degli stranieri, dai loro tentativi di assimilazione e dominazione: infastiditi dalla diversità di costumi e usanze dei Mbya, cercano di infiltrarsi nella vita religiosa di questi ultimi, desiderando forzali affinché preghino come loro.

Solamente per il fatto di non possedere libri e non saper leggere (è infatti quella mbya una cultura agrafa), per non possedere palazzi, né avere croci come i cristiani e per non pregare i loro santi.

La resistenza al modello di vita dei bianchi ha per Lorenzo Ramos la semplice motivazione: “esto es algo que tu no dispusiste” e i jeguakávas continuano così a pregare Ñamandú, in mezzo a ogni genere di male.

Nonostante le offerte di cibo degli stranieri, le elemosine accettate con la consapevolezza del loro potere corruttore, resta forte la fede nelle proprie divinità: è per questo che si continua a pregare.

Di fronte alla violenza colonizzatrice non resta altro rimedio che restare fedelmente saldi al proprio credo religioso.

L’orazione cantata si conclude con la denuncia della mancanza di rispetto per la propria cultura, soffermandosi su questioni dottrinali, su come i cristiani abbiano utilizzato ingannevolmente le parole della religiosità mbya, valore fondamentale per chi, tuttavia, continua a difendere la propria spiritualità innalzando inni al proprio Dio.

Las palabras de Pa’i Antonio y algunos canticos, en Fracrán, Antonio Martínez

1. Nosotros estamos ya completamente pobre,
nosotros estamos ya completamente pobres.
Está cara la carne;
nosotros ya no comemos más carne de vaca.
Y los bosques,
los bosques no son hermosos,
son muy feos los bosques:
porque para nosotros ya no hay más bosques.
Eso que llamamos bichos, ya no existen más:
venados, cerdos monteses y todos los demás.
Y aunque existan, nosotros no los matamos.

Yo ya no me hallo más.
Si el gobierno puede,
si puede el gobernador,
me ha de dar un lugar en donde abunden los bichos.
Aunque no sean bosques, aunque no sean,
que no me presten más nada:
yo ya no necesito más herramientas.
Un lugar en que haya un poco más de bichos
que me consiga, si puede, el gobierno.

2. El pa'i Antonio,
él reza a Capitán Chikú,
pero siempre aquí.
El reza para adquirir inmortalidad;
él reza porque no quiere morir.
No es su cadáver el que busca el paraíso:
con mi vida terrenal yo busco el paraíso.
3. Y por eso a nosotros,
a nosotros los pobres habitantes de los bosques,
ahora, ahora de ahora en más,
les será difícil mezclarnos,
no nos despojarán de nuestro sistema.
Porque ya guaraníes Nuestro-dueño
nos largó a nosotros,
ya guaraníes,
para ser pequeños habitantes de los bosques.
Y ya no tenemos más bosques;
si no los compramos, ya no tendremos más bosques.
Y Nuestro Padre, Nuestro Padre, no los vendió nunca;
para alegría de todos, sin excepción, eran los bosques.
4. Y hasta ahora, los señores compasivos,
los que tienen un poco de compasión,
sólo podrán hacer limosnas,
ropitas en desuso nos darán quienes nos quieren.
5. Y nosotros no fuimos enviados para conscriptos,
ni existe bandera para nosotros,

¿dónde hay bandera?
¿qué clase de bandera hay?
esas cosas nosotros las ignoramos.

6. Y nosotros, nosotros, nosotros,
nosotros, hombrecitos,
nosotros, guaraníes...
Ellos son gente rica:
tienen plantaciones de paraíso y demás,
de té y demás,
yerbales, pinares:
esas cosas nosotros no teníamos que plantarlas,
no las sabemos vender,
no teníamos que venderlas.
Nosotros no fuimos hechos para vendedores de árboles...
Y los señores, sí que por un arbolito verde de laurel
ya están peleando.
¡Es verdad, es verdad!
Mezquinan los árboles más inservibles.
Quien hizo los árboles,
quien colocó la tierra, no pelea por la tierra...
Pero debajo del firmamento
ya pelean por la tierra:
“Es para mí”, así dicen.
7. Y ahora, el encargado de Nuestro Padre,
encargado que nos vino de Nuestro-dueño,
aunque no nos lo quiera dar,
si al encargado se lo pedisemos
nos ha de dar el bosque.
Si verdaderamente es el encargado
por designio de Nuestro-dueño,
si es verdad que él sabe de Nuestro-dueño,
y hasta los más pobrecitos de entre nosotros
saben que eso que llamamos municipalidad,
ése es el encargado de Nuestro-dueño,
a ellos les tenemos que pedir la tierra,

el sitio en que habremos de estar brevemente.

8. Yo me iré a las ruinas de Santa María,
me iré al Brasil;
no hay nada que pueda detenerme,
no hay nada que pueda detenerme,
ni el buen dinero,
ni el dinero en oro podrá detenerme.
Yo antes llamaba al dinero simple papel;
ahora ya no le tengo miedo al dinero,
ya lo conozco un poco más.
Tengo miedo del chancho,
de la vaca tengo miedo:
me ha de clavar,
me ha de clavar todo.
Y aunque su carne sé comer, igual le temo.
Ahora yo ya sé tomar caña,
tomamos constantemente orina de perra preñada,
ahora ya estamos acostumbrados a beber orina de tigre.
Nada sobre la tierra me proporciona alegría.
Eso que llamamos demonio,
los bailes del demonio,
ya me dan miedo.
Ahora estoy aquí por muy poco tiempo.
No sé plantar yerba;
sé plantar la mandioca y la sandía solamente,
el zapallito cruzado de dedos, la batata,
esas cosas solamente yo las sé plantar.

L'única preghiera di Pa'i Antonio⁶¹ riportata nel libro venne registrata da un "juruá". Nota Martinez Gamba che spesso, in casi del genere, a causa della presenza dello straniero, i

⁶¹ Traduzione mia: "Le parole di Pa'i Antonio e alcuni cantici, in Fracrán". 1. Noi siamo già completamente poveri / noi siamo già completamente poveri. / È cara la carne; / noi già non mangiamo più carne di mucca. / E i boschi, / i boschi non sono belli, / sono molto brutti i boschi: / perché per noi già non ci sono più boschi. / Ciò che chiamiamo animali, già non esistono più: / cacciagione, cinghiali e tutti gli altri. / E sebbene esistano, noi non li uccidiamo. / Io già non mi ritrovo più, / qui io già non mi trovo più. / Se il governo può, / se può il governatore, / mi deve

membri della comunità utilizzano il guaraní paraguaiano o lo spagnolo, e non la lingua materna mbya⁶².

Si tratta di un discorso “altamente politico”⁶³, incentrato sulla questione della terra contesa.

Pai Antonio non si riconosce più nel territorio in cui vive con la propria comunità, ormai completamente povero: non vi sono più boschi, né animali per la caccia, elementi fondamentali per la vita guaraní.

dare un luogo dove abbondino gli animali. / Anche se non sono boschi, anche se non lo sono, / che non mi prestino più niente: / io già non ho bisogno di altri strumenti. / Un luogo in cui ci siano un po' più di animali/ che mi faccia avere, se può, il governo.
2. Il pa'i Antonio, / lui prega Capitán Chikú, / ma sempre qui. / Lui prega per acquisire l'immortalità: / lui prega perché non vuole morire. / Non è il suo cadavere che cerca il paradiso: / con la mia vita terrena cerco il paradiso.

3. E per questo a noi/ a noi i poveri abitanti dei boschi, /adesso, adesso, da adesso in poi, / gli sarà difficile mischiarci, / non ci spoglieranno del nostro sistema. / Perché già guaraní Nostro-padrone/ ci ha fatti andare /già guaraní, / per essere piccoli abitanti dei boschi. / E già non abbiamo più boschi; / se non li compriamo, già non avremo più boschi. / E Nostro Padre, Nostro Padre, non li ha mai venduti; / per allegria di tutti, senza eccezione, erano i boschi.

4. E finora, i signori compassionevoli, / quelli che hanno un po' di compassione, solo potranno fare elemosine/ vestitini in disuso ci darà chi ci vuole bene.

5. E noi non siamo stati inviati come coscritti/né esiste bandiera per noi, / dove esistono le bandiere? / che tipo di bandiere ci sono? / queste cose noi le ignoriamo.

6. E noi, noi, noi, / noi, piccoli uomini, noi guaraní.../ Loro sono gente ricca: / possiedono piantagioni di albero dei rosari e oltre, / di tè e altre cose, / yerbales, pinete / queste cose noi non dovevamo piantarle, / non sappiamo venderle, / non dovevamo venderle. / Noi non siamo stati creati per essere venditori di alberi.../ e i signori sì che per un alberello verde d'alloro / già stanno litigando. / È vero, è vero! / Bramano gli alberi più inutilizzabili. / Chi credè gli alberi, / chi collocò la terra, non litiga per la terra.../ Però sotto il firmamento / già litigano per la terra: / “È mia”, così dicono.

7. E ora, l'incaricato di Nostro Padre, / addetto che ci è stato dato dal Nostro-padrone / anche se non ce lo vuole dare, / se lo chiediamo al responsabile/ ci deve dare il bosco. / Se realmente è l'incaricato / per disegno di Nostro-padrone, / e perfino i più poveri tra di noi/ sanno che ciò che chiamiamo municipalità, / questo è l'incaricato di Nostro-padrone, / a loro dobbiamo chiedere la terra, / il luogo in cui dovremo restare per breve tempo.

8. Io andrò alle rovine di Santa Maria, / andrò in Brasile; / non c'è nulla che possa trattenermi, / non c'è nulla che possa trattenermi, / né il buon denaro, / né il denaro in ora potrà trattenermi. / Io prima chiamavo il denaro semplice carta; / ora non ho timore del denaro, / già lo conosco un po' meglio. / Ho paura del maiale, / della mucca ho paura: / mi deve inchiodare, /mi deve inchiodare tutto. / E sebbene sappia mangiare la sua carne, ugualmente la temo. / Ora già so prendere la birra, / prendiamo costantemente urina di cagna gravida, / ora già siamo abituati a bere urina di giaguaro. / Nulla sulla terra mi dà allegria. / Ciò che chiamiamo demonio, / le danze del demonio, /già mi fanno paura. / Ora resto qui per poco tempo. / Non so piantare erba; /so piantare la manioca e l'anguria soltanto, / le zucchine intrecciate di dita, la patata, / queste cose solamente so piantare.

⁶² RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, p.111.

⁶³ Ibidem.

Si fa appello al governo affinché cessino le offerte di strumenti per l'agricoltura, già non se ne ha bisogno quando manca ciò che è basilare: un luogo dove ci sia abbondanza di animali, appropriato per la caccia.

Irrompe dunque il discorso mistico: si prega Capitán Chikú per poter raggiungere il paradiso senza esperire la morte, ottenere l'immortalità, obiettivo supremo. La tematica dell'ascesi in vita, senza passare per il deperimento della materia corporale, è un elemento fortemente presente nel credo religioso mbya, presente anche in Cadogan e nell'opera di Helene Clastres.

Ritorna la questione della terra, la preoccupazione per la mancanza di boschi: si tratta del consistente fenomeno di deforestazione e conseguente perdita di biodiversità legato al contatto con lo straniero, e immancabilmente alla questione del denaro: “si no los compramos nosotros mismos, no tendremos más bosques. /Y Nuestro Padre, no los vendió nunca; para alegría de todos, sin excepción, eran los bosques”.

I guaraní, piccoli abitanti dei boschi, coloro che non conoscono bandiera, né sistemi di vendita e commercio dei prodotti della terra, dimostrano determinazione nel mantenere le proprie tradizioni: “no nos despojarán de nuestro sistema”.

Un discorso incentrato nel dualismo tra la “gente ricca” che entra in conflitto per il possesso dell'albero più inservibile, e “nosotros, guaraníes”, coloro che non possiedono piantagioni di tè, erba mate o pineti: non avendo bisogno di piantare alberi, disconoscono la necessità della loro vendita.

In questo tono generale di disprezzo verso i bianchi che entrano in conflitto per un alberello di alloro, solo un riferimento positivo è fatto a riguardo dei signori compassionevoli che offrono elemosine di vestiti vecchi ed usati.

Consapevole del fatto che le proprie parole possano giungere all'ascolto degli stranieri, Pai Antonio cita la municipalità come incaricato divino sulla terra per volere di Nostro-Padre: proprio per questo suo ruolo è suo dovere riconoscere ai guarani una terra, un bosco dove poter vivere tranquillamente nel breve passaggio terreno.

Certo non è a Pai Antonio che interessa la questione della terra, bensì alla sua comunità, per la quale la richiede: egli infatti si metterà in cammino per il Brasile, dirigendosi verso est alla ricerca della Terra Senza Male, e nulla lo tratterrà, nemmeno il denaro degli stranieri.

I Mbya e l'extranjero in *El canto resplandeciente*.

Scrive Martinez Gamba nel prologo al libro: “Cómo no soy etnólogo, ni linguista, ni nada que se parezca, tengo que admitir no más que lo que me ha seducido de estas plegarias es su contenido poético”⁶⁴. Secondo Augusto Roa Bastos si tratta di “cantos indígenas tocados por el sentimiento cosmogónico de su fin último en el corazón de las culturas heridas por la muerte”⁶⁵.

Nelle plegarias prese in esame si può notare una grande concentrazione di contenuto poetico e forte sentimento religioso mantenuto vivo nelle comunità indigene fedeli alle proprie credenze e rituali nonostante le esperienze di contatto spesso percepite come dominanti, fattore di insicurezza e minaccia di assimilazione e dunque di perdita della propria cultura e identità. In molteplici versi quest'ultima viene definita nell'opposizione all'altro, in questo caso “el extranjero”, “juruá”, “la gente rica”, “los de rostros peludos”, “que desean engañosamente”, in opposizione ai guarani, “pobres habitantes de los bosques”.

Si tratta di una “dichotomized perception of the two realities”⁶⁶ tra stranieri e compatrioti, membri di una comunità ed esterni, notata da Ana Maria Gorosito nell'analisi delle preghiere. Secondo la studiosa coesisterebbero dipendenza e autonomia dei Mbya rispetto alla società dominante.

Esempi di forme di dipendenza sarebbero la vendita dei manufatti di artigianato, l'attività di agricoltura; mantenendosi però uno stretto legame con la terra, che al di là del significato fisico è legata alla parola teko, “modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume” e dunque tekoa, terra “o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani”⁶⁷.

⁶⁴ RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente*, p. 13. Traduzione mia: “Poiché non sono etnologo e nemmeno linguista, né altro di simile, devo ammettere che ciò che mi ha sedotto di queste preghiere è il loro contenuto poetico”.

⁶⁵ Ibidem. Traduzione mia: “canti indigeni toccati per il sentimento cosmogonico della loro fine ultima, nel cuore di una cultura ferita dalla morte”.

⁶⁶ SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy?* p. 171.

⁶⁷ BARTOLOMEU MELIÁ, 1990, “A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia”, p.36. Traduzione mia: “modo di essere, modo di stare, sistema, legge, cultura, norma, comportamento, usanza, condizione, costume”; “il luogo dove sono presenti le condizioni di possibilità del modo d'essere dei guarani”.

Questa identità viene mantenuta e rafforzata attraverso il rituale, l'aspetto religioso e mistico molto forte nella comunità: "I remember what Alberto father, himself a pa'i, had told me: that the Mbya jealously guarded their *porai*, prayers, their *gwau*, sacred songs, their *jeroky* and *ne-moichi*, sacred dances; that they were Mbya precisely because they had their religion, and a common faith. I knew from Alberto that his father hoped to reach this state of perfection, *aguyie*, which would have allowed him to gain immortality without passing the experience of death"⁶⁸.

Nonostante le difficoltà riportate dal traduttore nel reperire informazioni soprattutto da parte dei rappresentanti della generazione precedente a quella di Lorenzo, come detto, il libro curato da Martinez Gamba è innovatore in quanto testimone di un'apertura da parte dei coautori, leader indigeni, nei confronti dell'Altro, rispecchiando la volontà di affermare la propria cultura all'interno di un'esperienza di contatto.

⁶⁸ SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy?* p. 103. Traduzione mia: "Ricordo cosa mi disse il padre di Alberto, anch'egli pa'i: che i mbya gelosamente custodivano le loro *porai*, preghiere, le loro *gwau*, canzoni sacre, le loro *jeroky* e *ne-moichi*, danze sacre; che loro erano mbya precisamente perché avevano una propria religione e una fede comune. Ho saputo da Alberto che suo padre sperava di raggiungere questo stato di perfezione, *aguyie*, che gli avrebbe permesso di guadagnare l'immortalità senza sperimentare l'esperienza della morte".

I GUARANI TRA MITOLOGIA E SPIRITUALITÀ

Guarani e bibliografia, Bartomeu Melià

In *O Guarani*, Bartomeu Melià raccoglie una vasta bibliografia riguardante la popolazione Guarani, mettendo in luce qualità e difetti di una parte delle opere citate con la finalità di facilitare il lavoro del ricercatore inesperto⁶⁹. Secondo l'autore ci sono infatti testi per così dire consacrati che presentano plagio o invenzioni, o altri che cercano di rafforzare certe ideologie.

Nella presentazione del libro, Egon Schaden definisce “etnologia messianica” un tipo recente di ricerca etnografica che cerca di coniugare conoscenza e azione concreta per la difesa dei diritti delle popolazioni indigene. A questo proposito Bartomeu Melià sottolinea la necessità di una “etnologia terra-a-terra”⁷⁰, di intensa investigazione sul campo per cercare di cogliere la realtà effettiva, per poi, se opportuno, intervenire per il miglioramento delle condizioni di vita della comunità.

Egon Schaden cita Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), Curt Nimuendajú (1883-1945) e León Cadogan (1899-1973) come studiosi di spicco del mondo guarani.

Il primo, autore del *Tesoro de la Lengua Guarani*, è ritenuto dagli specialisti il migliore conoscitore dell'universo guarani tra gli studiosi antichi, anche se è lamentevole, secondo E. Schaden, che il suo ruolo di missionario nelle riduzioni gesuitiche lo abbia portato a evitare la registrazione di qualsiasi termine relazionato alla religione, componente centrale della cultura guarani.

Nimuendajú è identificato come spartiacque dell'etnologia guarani: secondo E. Schaden, grazie al giovane autodidatta tedesco giunto in Brasile a inizio Novecento, si sperimenta un'inversione nell'antropologia dell'epoca. Dopo secoli di dominazione e colonizzazione si presenta uno studioso che si integra nella comunità indigena, riceve da questa il proprio

⁶⁹ MELIÀ BARTOMEU, MARCOS VINICIOS DE ALMEIDA SAUL, VALMIR FRANCISCO MURARO, 1987, *O Guarani. Uma bibliografia etnológica*, FUNDAMES (Fundação Missioneira de Ensino Superior), Santo Angelo, p. 13.

⁷⁰ Ivi, p. 14.

nome e porta un cambiamento circa la posizione del ricercatore: “o ponto de vista deixa de ser apenas o do homem civilizado, para ser também, e sobretudo, o do índio”⁷¹. Tra i successivi etnologi “reduzidos” viene messo in risalto León Cadogan, autodidatta paraguaiano che ebbe il merito di raccogliere testi di carattere mitico e religioso tra i Mbya Guarani nell’*Ayvu Rapyta* (1959) “parole fondamentali”⁷². Bartomeu Melià dedica ampio spazio al commento delle sue opere nel capitolo “Etnologia antropológica”⁷³, sezione dove si trova anche un riferimento, con parole di lode, a *El canto resplandeciente*.

Recentemente, os próprios índios Mbya, Lorenzo Ramos, Benito Ramos e Antonio Martínez (1984), deram a conhecer uma série de textos, orações e rezas, da mais pura e profunda tradição mística guarani, palavras que resplandecem e brilham com um fulgor que não embaciaram as privações nem a discriminação que sofreram esses Mbya, outrora no Paraguai e, hoje, radicados em Misiones, Argentina. São dez textos transcritos no próprio dialeto mbya, com versão em guarani paraguaio e com tradução para o castelhano. Contém ainda notas introdutórias e vocabulários que, com muito bom senso, mantém a semantica estabelecida por Cadogan em obras do mesmo genero. Aparecem temas, como o Kapitã Chiku, e conteúdos de orações análogos aos escutados e transcritos por Cadogan, mas também variantes e novidades que valeria a pena analisar de perto. Com uma humildade e honestidade pouco comuns, Carlos Martínez Gamba assumiu o trabalho paciente de compilação e transcrição desses textos, contentando-se com citar seu nome só após o dos autores indígenas.⁷⁴

⁷¹ Ivi, p. 15. Traduzione mia: “il punto di vista smette di essere solamente quello dell’uomo civilizzato, per essere anche, e soprattutto, quello dell’indigeno”.

⁷² Ivi, p.38.

⁷³ “Etnologia antropológica” è una delle cinque categorie secondo le quali Bartomeu Melià suddivide la bibliografia dell’etnologia Guarani secondo criteri storici-ideologici: “etnologia de conquista”, “etnologia missionaria”, “etnologia dos viajantes”, “etnologia antropológica” e “etnologia etno-historica”.

⁷⁴ Ivi, p. 47. Traduzione mia: “Recentemente, gli stessi indigeni Mbyá, Lorenzo Ramos, Benito Ramos e Antonio Martínez (1984), comunicano una serie di testi, orazioni e preghiere, dalla più pura e profonda tradizione mistica guarani, parole che splendono e brillano con un bagliore che non offuscano le privazioni e nemmeno la discriminazione che hanno sofferto questi Mbyá, un tempo in Paraguay e oggi radicati a Misiones, Argentina. Sono dieci testi trascritti nel proprio dialetto mbyá, con versione in guarani paraguaiano e con traduzione al castigliano. Contiene addirittura note introduttive e vocabolari che, con molto buon senso, mantengono la semantica stabilita da Cadogan in opere dello stesso genere. Appaiono temi, come Kapitã Chiku, e contenuti di preghiere analoghi a quelli ascoltati e trascritti da Cadogan, ma anche varianti e novità che varrebbe la pena analizzare da vicino. Con una umiltà e onestà poco comuni, Carlos Martínez

Tra quelle che sono considerate dagli specialisti delle pietre miliari dell'etnologia Guarani, Bartomeu Melià non si esonerà dall'espone critiche, come quella rivolta a *La terra senza male* di H. Clastres, definita "fragile" tanto nella semantica come nei dati storici e geografici riportati, che secondo l'autore porterebbero a ideologizzare il profetismo tupi-guarani a partire da esperienze specifiche vissute dal sottogruppo mbya con cui era entrato in contatto Cadogan.

La terre sans mal, de H. Clastres (1975), obra que tem encontrado grande aceitação nos meios antropológicos, quando analisada criticamente, mostra-se sumamente frágil tanto na semantica dos termos guarani citados como nos dados históricos e geográficos seleccionados. O profetismo tupi-guarani é ideologizado a partir de certas experiencias que estariam vivendo os Mbyà, conhecidos através de Cadogan, mas não está provado que o Guarani possa ser reduzido a esta expressão.⁷⁵

Mitologia: Ayvu Rapyta, León Cadogan

Come riportato in *O Guarani*, di Bartomeu Melià, secondo Cadogan la raccolta nasce dal lavoro di trascrizione letterale di testimonianze ricevute direttamente dagli indigeni, selezionati tra le persone ritenute come più idonee e adatte a questo compito basato sulla fiducia. Bartomeu Melià loda l'onestà e fedeltà come costanti umane e scientifiche dell'autore, e riassume i contenuti dei primi capitoli dell'opera come diversi inni di "rara beleza poética", che traggono ispirazione dai grandi temi della mitologia guarani, ad esempio il fondamento della parola, la prima terra, il diluvio, la nuova terra⁷⁶.

Gamba si prese l'incarico della paziente raccolta e trascrizione di questi testi, accontentandosi di citare il proprio nome solo dopo quello degli autori indigeni".

⁷⁵ Ivi, p. 53. Traduzione mia: "*La terra senza male*, di H. Clastres (1975), opera che ha incontrato grande entusiasmo tra gli antropologi, se analizzata criticamente, si dimostra estremamente fragile tanto nella semantica dei termini guarani citati quanto nei dati storici e geografici selezionati. Il profetismo tupi-guarani è ideologizzato a partire da certe esperienze che starebbero sperimentando gli Mbyà, conosciuti attraverso Cadogan, ma non è dimostrato che il Guarani possa essere ridotto a questa espressione".

⁷⁶ Ivi, p. 39.

Seguono altri testi in cui tematiche di spicco saranno indicazioni del codice penale, i consigli di un padre al figlio che si deve sposare, le regole per l'agricoltura, accenni di medicina e il mito dei gemelli.

Riportiamo due esempi di testi trascritti da Cadogan in riferimento al mito dell'origine del linguaggio umano, considerato dall'autore stesso come uno dei più importanti, e al Diluvio che avrebbe portato alla costruzione della nuova terra.

El Fundamento del Lenguaje Humano (cap. II)

- I. El verdadero Padre Ñamandu, el Primero, de una pequeña porción de su propia divinidad,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.

- II. Habiéndose erguido (asumido la forma humana),
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora, concibió el origen del lenguaje humano. De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora
creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad.
Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del
lenguaje humano (o: el fundamento del futuro lenguaje humano) e hizo que formara parte de su propia divinidad.

- III. Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora concibió el fundamento del amor (al prójimo).
Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas,

y en virtud de su sabiduría creadora el origen del amor (al prójimo) lo concibió

- IV. Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano, habiendo creado una pequeña porción de amor, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora el origen de un solo himno sagrado lo creó en su soledad. Antes de existir la tierra en medio de las tinieblas originarias, antes de conocerse las cosas el origen de un himno sagrado lo creó en su soledad (para si mismo).
- V. Habiendo creado, en su soledad, el fundamento del lenguaje humano; habiendo creado, en su soledad, una pequeña porción de amor; habiendo creado, en su soledad, un corto himno sagrado, reflexionó profundamente sobre quien hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano; sobre quien hacer partícipe del pequeño amor (al prójimo); sobre quien hacer partícipe de las series de palabras que componían el himno sagrado.
- VI. Habiendo reflexionado profundamente, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora creó a quienes serían compañeros de su divinidad. Habiendo reflexionado profundamente, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora creó al (a los) Ñamandu de corazón grande (valeroso). Lo creó simultáneamente con el reflejo de su sabiduría (el Sol). Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas originarias, creó al Ñamandu de corazón grande. Para padre de sus futuros numerosos hijos, para verdadero padre de las almas de sus futuros numerosos hijos creó al Ñamandu de corazón grande.

- VII. A continuación, de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora
al verdadero padre de los futuros Karai, al verdadero padre de los futuros
Jakaira, al verdadero padre de los futuros Tupã les impartió consciencia de
la divinidad. Para verdaderos padres de sus futuros numerosos hijos,
para verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos,
les impartió consciencia de la divinidad.
- VIII. A continuación,
el verdadero Padre ñamandu para situarse frente a su corazón, hizo conocedora
de la divinidad
a la futura madre de los Ñamandu;
Karai Ru Ete
hizo conocedora de la divinidad
a quien se situaría frente a su corazón a la futura madre de los Karai.
Jakaira Ru Ete, en la misma manera, para situarse frente a su corazón hizo
conocedora de la divinidad
a la verdadera madre Jakaira. Tupã Ru Ete, en la misma manera, a la que se
situaría frente a su corazón, hizo conocedora de la
divinidad a la verdadera futura madre de los Tupã.
- IX. Por haber asimilado la sabiduría divina de su propio Primer Padre;
después de haber asimilado el lenguaje humano;
después de haberse inspirado en el amor al prójimo;
después de haber asimilado las series de palabras del himno sagrado;
después de haberse inspirado en los fundamentos de la sabiduría creadora, a
ellos (los citados) también llamamos: excelsos verdaderos padres de las
palabras-almas; excelsas verdaderas madres de las palabras-almas.⁷⁷

⁷⁷ CADOGAN LEÓN, 1959, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Boletim n°227, Antropologia n° 5, São Paulo, pp. 19-23. Traduzione mia: "I. Il vero Padre Ñamandu, il Primo, di una piccola porzione della sua propria divinità, della saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sapienza creatrice fece in modo che si generassero fiamme e una nebbia tenue. / II. Essendosi alzato (assunto la forma umana), della saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sua sapienza creatrice, concepì l'origine del linguaggio umano. Della sapienza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sua sapienza creatrice creò nostro Padre il fondamento del linguaggio umano e fece in

León Cadogan afferma di aver ricevuto le parole della tradizione segreta dei Mbya solo dopo molti anni di lavoro sul campo e di amicizia coi membri della comunità: anteriormente nulla gli aveva fatto sospettare dell'esistenza di una tale tradizione mistica.

L'occasione sorse grazie a un gesto di aiuto dell'autore, che si impegnò affinché un membro della comunità rinchiuso nel carcere di Villarrica ottenesse la libertà.

modo che formasse parte della sua propria divinità. Prima che esistesse la terra, in mezzo alle tenebre primigenie, prima di avere conoscenza delle cose, creò ciò che sarebbe diventato la base del linguaggio umano (o: la base del futuro linguaggio umano) e fece in modo che formasse parte della sua propria divinità. / III. Una volta concepita l'origine del futuro linguaggio umano, della saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sapienza creatrice concepì il fondamento dell'amore (al prossimo). Prima che esistesse la terra, nel mezzo delle tenebre primigenie, prima di avere conoscenza delle cose, e in virtù della sua sapienza creatrice l'origine dell'amore (al prossimo) venne concepito. / IV. Dopo aver creato le basi del linguaggio umano, dopo aver creato una piccola porzione di amore, della saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sapienza creatrice l'origine di un solo inno sacro venne creato nella sua solitudine. Prima che esistesse la terra in mezzo alle tenebre originarie, prima di avere conoscenza delle cose l'origine di un inno sacro venne creato nella sua solitudine (per se stesso). / V. Avendo creato, nella sua solitudine, il fondamento del linguaggio umano; avendo creato, nella sua solitudine, una piccola porzione d'amore; avendo creato, nella sua solitudine, un breve inno sacro, meditò profondamente riguardo a chi rendere partecipe dell'origine del linguaggio umano; su chi rendere partecipe della serie di parole che componevano l'inno sacro. Avendo riflettuto profondamente, dalla saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sapienza creatrice creò coloro che sarebbero stati i compagni della sua divinità. / VI. Dopo aver riflettuto profondamente, dalla saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sapienza creatrice creò il (i) Ñamandu dal cuore grande (valiente). Lo creò simultaneamente con il riflesso della sua saggezza (il Sole). Prima che esistesse la terra, in mezzo alle tenebre originarie, creò Ñamandu dal cuore grande. Per essere padre dei suoi futuri numerosi figli, per essere padre delle anime dei suoi futuri numerosi figli creò Ñamandu dal cuore grande. / VII. A seguire, dalla saggezza contenuta nella sua propria divinità, e in virtù della sua sapienza creatrice al vero padre dei futuri Karai, al vero padre dei futuri Tupã impartì coscienza della divinità. Per essere i veri padri dei suoi futuri numerosi figli, per essere i veri padri delle parole-anime dei suoi futuri numerosi figli, impartì loro coscienza della divinità. / VIII. A seguire, il vero Padre Ñamandu per situarsi di fronte al suo cuore, rese cosciente della divinità la futura madre degli Ñamandu; Karai Ru Ete rese cosciente della divinità chi si sarebbe collocato di fronte al suo cuore, la futura madre dei Karai. Jakaira Ru Ete, allo stesso modo, per collocarsi di fronte al suo cuore rese cosciente della divinità la vera madre Jakaira. Tupã Ru Ete, allo stesso modo, rese cosciente della divinità colei che si sarebbe collocata di fronte al suo cuore, la vera futura madre degli Tupã. / IX. Per aver assimilato la saggezza divina del suo proprio Primo Padre; dopo aver assimilato il linguaggio umano; dopo essersi ispirato all'amore del prossimo, dopo aver assimilato la serie di parole dell'inno sacro; dopo essersi ispirato alle basi della saggezza creatrice, anche loro (i citati) invochiamo: padri veri ed eccelsi della parola-anima, madri vere ed eccelse della parola-anima”.

Degno dunque di essere considerato membro della tribù, “nuestro verdadero compatriota, miembro genuino del asiento de nuestros fogones”⁷⁸,

Cadogan ha il privilegio di accedere a una tradizione fino ad allora tenuta nascosta.

Secondo l'autore i miti esoterici riportati sarebbero autenticamente autoctoni e alcuni ricorderebbero episodi del Nuovo Testamento in una versione pittoresca, dimostrando così che il lungo periodo di contatto con i missionari cristiani non avrebbe intaccato la vera essenza del pensiero mistico indigeno⁷⁹

Nell'analisi dei versi di *Ayvu Rapyta*, Cadogan sottolinea come i concetti centrali *ayvu*=linguaggio umano; *ñe'eng*= parola; *y*=dire significherebbero, contemporaneamente per i Guarani-Mbya, quel che per noi è una doppia nozione: “esprimere un'idea” e “porzione divina dell'anima”.

Ñe'eng, in modo più specifico, è lo spirito che inviano gli dei affinché si incarni nella creatura che sta per nascere, che può essere tanto un animale come una pianta, anch'essi esseri dotati di anima, come è possibile notare in riferimento al giaguaro citato nel cap.XVI, *Capitá Chiku*:

Despues de haber nacido el hijo
de Chiku y haber adquirido entendimiento,
Kuarachy Ete hizo que
se encarnase en el cuerpo de su
nieto el alma de un jaguar⁸⁰

Apyta significa base, fondamento, origine; impiegato nell'espressione *Ayvu Rapyta* sta appunto a indicare il fondamento del linguaggio umano.

Il paragrafo VI della preghiera si riferisce alla creazione del sole, elemento riscontrabile in molti inni mattutini di diverse comunità mbya⁸¹.

Lo abbiamo infatti precedentemente incontrato nella preghiera del mattino di Lorenzo Ramos *Oracion (esfuerzo) a los Ñamandu Rekoe*, di cui riporto i primi versi:

⁷⁸ Ivi, pp.9-10. Traduzione mia: “nostro vero compatriota, membro degno di prendere posto attorno ai nostri fuochi”.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p. 147. Traduzione mia: “Dopo la nascita del figlio di Chiku e dopo aver ottenuto la conoscenza, Kuarachy Ete fece in modo che l'anima di un giaguaro si incarnasse nel corpo di suo nipote”.

⁸¹ Ivi, p. 24.

Nuestro Padre Ñamandú Verdadero, el Primero!
Por tu inmensa morada terrenal ya otra vez, en verdad,
tus hijos, los Ñamandú Rekoé, se levantan
al mismo tiempo que tu reflejo, el sol.
Por eso, el fundamento del lenguaje humano,
el fundamento de la alegría, viene derramando (el sol).

La parola sacra, mai pronunciata dai Mbya in presenza degli stranieri, contiene il significato di sapienza-potere creatore, manifestato visibilmente nelle fiamme (che appaiono a coloro che entano nella grazia divina, come si riscontra in *Capitá Chiku* che, al raggiungere la perfezione, le vede sorgere dalle sue mani e dalle palme dei suoi piedi) e nella nebbia che infonde vita a tutti gli esseri⁸², ed era anche la fonte di luce che illuminava il Creatore prima della crezione del sole.

È questo Ñamandú, dio del sole, il Creatore, vero padre degli dei tante volte invocato anche tra i Mbya di Misiones come abbiamo potuto vedere nell'analisi de *El canto resplandeciente*.

Nei capitoli III e IV vengono narrate rispettivamente la creazione della Prima Terra e quella dell'umanità da parte di Ñamandú Ru Ete, padre degli dei, attraverso l'invio di anime che devono essere incarnate.

Secondo la mitologia mbya questa Prima Terra, abitata da coloro che avevano raggiunto la perfezione, sarebbe stata distrutta da un evento catastrofico, il Diluvio, causato dall'unione del Signore Incestuoso con la zia materna.

In seguito alla catastrofe gli abitanti avrebbero raggiunto il paradiso, i virtuosi come umani, e i peccatori trasformati in esseri irrazionali.

Come narrato nel capitolo VII della raccolta, gli dei avrebbero creato una Nuova Terra popolata dalle immagini degli abitanti di quella precedente, ora in paradiso, una sorta di terreno di dure prove per i futuri imperfetti abitanti.

Riportiamo la narrazione del Diluvio secondo la versione registrata da Cadogan.

⁸² Ivi, p. 25.

El diluvio (cap. VI)

Los habitantes de la Primera Tierra
Ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad.

Los que rezaron en buena forma,
los que poseyeron entendimiento,
han alcanzado la perfección,
se dirigen hacia su morada.

Ellos mismos crean sus moradas
de tierra eterna en la morada de
los dioses menores.

Los que carecieron de entendimiento,
los que se inspiraron en la mala ciencia,
los que trasgredieron
contra los situados encima de nosotros,
se fueron en mala forma,
sufrieron la metempsicosis.

Hay quiénes se convirtieron en
pájaros, en ranas, en escarabajos;
en venado convirtió Nuestro Padre
a la mujer que había hurtado:
únicamente viviendo de acuerdo a
los preceptos dejados por nuestros
buenos padres hemos de prosperar.

El Señor Incestuoso trasgredió
Contra nuestros Primeros Padres:
se casó con su tía paterna.

Estaban por venir las aguas;
el Señor Incestuoso oró, cantó, danzó;
ya vinieron las aguas, sin que el
Señor Incestuoso hubiera alcanzado la perfección.

Nadó el Señor Incestuoso, con la
mujer nadó; en el agua danzaron,
oraron e cantaron. Se inspiraron
de fervor religioso; al cado de dos
meses adquirieron fortaleza.

Obtuvieron la perfección; crearon
una palmera milagrosa con dos hojas;
en sus ramas descansaron para
luego dirigirse a su futura morada,
para convertirse en inmortales.
El Señor Incestuoso, el señor de la
unión nefanda, él mismo creó para
su futura morada de tierra indestructible
en el paraíso de los dioses menores.
Se convirtió el Señor Incestuoso
en nuestro Padre Tapari; se convirtió
en el verdadero padre de los dioses menores.⁸³

In *Terra sem mal* secondo H. Clastres la conoscenza del diluvio universale sarebbe comune ai tupi e guarani. Secondo le testimonianze di Thevet⁸⁴ ci sarebbero due miti relativi al diluvio: nel primo, il tema del diluvio farebbe parte di un mito più ampio, ovvero la distruzione della prima terra e della prima umanità che in essa abitava. Nel secondo il cataclisma sarebbe stato provocato da un litigio tra due eroi, fratelli che si odiavano mortalmente. Il primo diluvio sarebbe dovuto a acqua celeste, il secondo a acqua tettonica.

⁸³ CADOGAN LEÓN, 1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Boletim n°227, Antropologia n° 5, São Paulo, pp. 56-57. Traduzione mia: “Gli abitanti della Prima Terra avevano già tutti raggiunto lo stato di indistruttibilità. Quelli che pregarono bene, quelli che possedevano capacità di comprensione, hanno raggiunto la perfezione, si dirigono verso la propria futura dimora. Loro stessi creano le proprie dimore di terra eterna nella casa degli dei minori. Quelli che furono carenti di comprensione, quelli che si ispirarono nella scienza cattiva, quelli che hanno trasgredito rispetto a coloro che stanno sopra di noi, se ne andarono in malo modo, hanno subito la metempsicosi. C’è chi si è convertito in uccello, in rane, in scarafaggio; Nostro Padre trasformò in cervo la donna che aveva urtato; solamente vivendo in accordo ai precetti lasciati dai nostri buoni padri dobbiamo prosperare. Il Signore Incestuoso trasgredì contro i nostri Primi Padri: si sposò con sua zia paterna. Stavano per arrivare le acque: il Signore Incestuoso pregò, cantò, danzò; già giunsero le acque, senza che il Signore Incestuoso avesse raggiunto la perfezione. Nuotò il Signore Incestuoso, con la donna nuotò; nell’acqua danzarono, pregarono e cantarono. Si colmarono di fervore religioso; in due mesi acquisirono forza. Ottennero la perfezione; crearono una palma miracolosa con due foglie; su i suoi rami si riposarono per poi dirigersi alla futura casa, per convertirsi in esseri immortali. Il Signore Incestuoso, il signore dell’unione infame, lui stesso creò per la sua futura dimora di terra indistruttibile nel paradiso degli dei minori. Si trasformò il Signore Incestuoso in nostro Padre Tapari, si trasformò nel vero padre degli dei minori”.

⁸⁴ CLASTRES HÉLÈNE, 1978, (traduzione di Renato Janine Ribeiro), *A terra sem mal*, Editora brasiliense, São Paulo, p.25.

A ordem dos mitos sugere que a diversidade das culturas só podia surgir como consequência da diversidade dos meios naturais. A primeira humanidade, tão achatada e uniforme quanto a própria terra, só comparece como penhor do advento da única humanidade real, que se define pela multiplicidade das sociedades⁸⁵.

Secondo la Clastres la convinzione di una futura distruzione della terra non si traduce in mito, ma in profezie, relazionate al ricerca della Terra Senza Male attuata in pellegrinaggi fin dai tempi precedenti alla conquista, e intimamente legata alla figura di *Tupã*, distruttore, contraddicendo il preconcetto dei missionari che concepivano la religione come necessariamente legata a una divinità creatrice⁸⁶.

Il filo conduttore del discorso della Clastres è dunque la tematica della ricerca della Terra Senza Male, attestata fin dal secolo XVI, e comune a tutti i gruppi tupi-guarani⁸⁷.

La ricerca della Terra Senza Male, Hélène Clastres

Sin dall'introduzione del libro, H. Clastres sottolinea come si fossero equivocati i primi osservatori delle popolazioni indigene guarani quando nei propri documenti o resoconti di viaggio li definivano "gente sem fé", durante il periodo della conquista: quattro secoli di storia più tardi, di cui centocinquanta vissuti nelle riduzioni gesuitiche, porteranno gli antropologi a considerare i guarani come "Teologi dell'America del Sud".

Da coloro che sfuggirono alla dominazione dei colonizzatori e missionari, i cainguás, "gente della foresta", discenderebbero probabilmente, secondo la Clastres, i Mbya, Chiripa e Paim dell'attuale Paraguay. Queste comunità si disgregarono perdendo autonomia politica, ma tutte conservarono una tradizione religiosa forte, come mezzo di resistenza all'assimilazione dei bianchi.

"Povo sem superstições", molti scrittori riferiscono di non aver incontrato nessun indizio concreto, oggetto rituale che potesse indurli a supporre l'esistenza di una spiritualità tra i guarani. In alcuni resoconti si informa che furono i bianchi, di fronte alla reazione di

⁸⁵ Ivi, p. 25-26. Traduzione mia: "L'ordine dei miti suggerisce che la diversità delle culture sarebbe potuta sorgere solamente come conseguenza della diversità dei mezzi naturali. La prima umanità, tanto piatta e uniforme come la propria terra, compare solo come garanzia dell'avvento dell'unica umanità reale, che si definisce per la molteplicità di società".

⁸⁶ Ivi, p. 29.

⁸⁷ Ivi, p.13.

terrore degli indigeni di fronte al tuono, che avrebbero attribuito a *Tupã* il ruolo del dio cristiano di cui i missionari parlavano durante la catechesi.

Montoya scoprì per caso un fatto rivelatore di una tradizione religiosa autoctona nel constatare la presenza di piccoli templi nascosti nella foresta, dove si praticava il culto delle ossa dei grandi sciamani: qui venivano gli indios segretamente, e gli sciamani ancora vivi per entrare in comunicazione coi defunti e pronunciare le proprie profezie.

Una religione, secondo la Clastres, “é um conjunto de crenças que podem exprimir-se de multiplas maneiras: expressão verbal (mitos, rezas, etc...), expressão gestual (ritos, atitudes...), expressão material (templos, objetos de culto, representações figuradas das divindades)⁸⁸, e probabilmente gli europei dei secoli della conquista, non trovando segni tangibili e materiali della spiritualità guarani, si convinsero del loro essere atei, o ingenui selvaggi dotati di un vago senso della spiritualità.

Al contrario, come dimostrano ad esempio gli inni e preghiere riportati da Cadogan e Martinez Gamba, la religiosità sarebbe una componente essenziale della cultura Guarani. Il credo religioso nella Terra Senza Male, “lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte”⁸⁹, è spesso trascurato dai cronisti, che lo riducono a un concetto a loro familiare, come può essere un aldilà dove andrebbero le anime dopo la morte. La Clastres ipotizza le ragioni del poco interesse per la tematica dimostrato dai bianchi nei documenti: probabilmente la concezione dionisiaca di un luogo in cui il bere e il danzare costituirebbero le principali occupazioni apparirebbe agli occidentali come un posto empio. La localizzazione geografica precisa, inoltre, li avrebbe presumibilmente scioccati: a volte a est, altre a ovest, ma sempre in uno spazio reale, e dunque accessibile anche ai vivi “sem passar pela prova da morte”. Una religione in cui gli stessi uomini si sforzano per diventare simili ai propri dei, in una ricerca di una perfezione impossibile, in cui i *Caraís* avrebbero un ruolo centrale.

Sarebbero questi infatti i grandi sciamani, occupanti lo scalino più alto di una gerarchia vincolata allo sciamanesimo che farebbe assumere loro il compito di guida spirituale e politica della comunità.

⁸⁸ CLASTRES HÉLÈNE, 1978 (traduzione di Renato Janine Ribeiro), *A terra sem mal*, p.22.

⁸⁹ Ivi, p 30. Traduzione mia: “luogo privilegiato, indistruttibile, in cui la terra produce autonomamente i suoi frutti e non è presente la morte”.

O xamanismo parece ofrecer, em toda a América Latina, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis-guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva o no bom tempo...Com os guaranis, contudo, o xamanismo é mais e outra coisa do que isso, ao mesmo tempo: cresce-se de uma dimensão nova e adquire significado e alcance particulares – de ordem religiosa e não mais, apenas, mágica- que o diferenciam sensivelmente do que é em outros povos⁹⁰.

Le figure degli sciamani rappresentano gli ostacoli più importanti al diffondersi del cristianesimo: gli si attribuisce un potere oscuro, legato al diavolo e a Satana, ma se ne ammira la capacità di eloquenza. Tra le funzioni principali si trovano quelle di guaritore e autore di stregonerie.

Senhores da doença, os xamãs podem conjurá-la ou infligi-la a seu bel prazer. O poder sobrenatural que carregam- graças à sua faculdade de entrar em comunicação com os espíritos- provém de terem acesso a um saber fechado aos outros homens: conhecem a dimensão oculta das coisas. Por sua própria essência, o poder nascido de tal saber é indeterminado, não orientado para fins específicos. Daí, a multiplicidade das funções xamanísticas, que geralmente não são encontradas em separado, distribuídas por indivíduos diferentes⁹¹.

Vi è però una differenza tra *pajé* e *carai*. Se al primo è attribuito il potere di curare il male o infliggerlo, non a tutti questi sciamani è consentito il titolo di *carai*: questi, considerati esseri soprannaturali, sono venerati come santi e profeti, vivono in solitudine

⁹⁰ Ivi, p. 34. Traduzione mia: “Lo sciamanesimo sembra offrire, in tutta l’America, una grande omogeneità. Come tante altre popolazioni amerindie, i tupi-guarani avevano a disposizione questi personaggi prestigiosi, mediatori tra il mondo soprannaturale e gli umani, capaci grazie ai loro doni speciali, di prevedere il futuro, comandare la pioggia e il buon tempo...Con i guarani, lo sciamanesimo è allo stesso tempo “più e altro” rispetto a ciò: cresce attraverso una nuova dimensione e acquisisce significato e profondità particolari – di ordine religiosa e non più solo magica- che lo rendono sensibilmente differente rispetto a altre popolazioni indigene”.

⁹¹ Ivi, p. 38. Traduzione mia: “signori della malattia, gli sciamani possono curarla o infliggerla a loro piacimento. Il potere sovranaturale che possiedono- grazie alla loro capacità di entrare in comunicazione con gli spiriti- ha origine dall’aver accesso a un sapere non accessibile dagli altri uomini: conoscono la dimensione occulta delle cose. Per la sua propria essenza, il potere sorto da questo sapere è indeterminato, non orientato a finalità specifiche. Da qui viene la molteplicità delle funzioni sciamaniche, che generalmente non si incontrano separate, distribuite tra individui diversi”.

e compiono lunghi pellegrinaggi da un villaggio ad un altro per annunciare la loro parola. Sono loro che conoscono il cammino per il raggiungimento della Terra Senza Male, luogo spontaneamente rigoglioso senza che sia necessario lavorare e dove si gode di una giovinezza eterna: non si tratta di una migrazione per arrivare alla sua localizzazione geografica, bensì di una serie di regole etiche per avervi accesso. Norme comportamentali che spesso assumono un carattere negativo: per esempio, per ascendere alla Terra Senza Male, si raccomanda di smettere di cacciare e coltivare (essenza della vita quotidiana), di non rispettare le regole matrimoniali, mettendo in subbuglio l'intero ordine sociale. C'è chi ha tentato di ridurre il credo religioso guarani riguardante la distruzione della prima terra, il profetismo e l'annuncio di un futuro cataclisma a una risposta di una popolazione a un lungo periodo di oppressione. Tuttavia viene dimostrato che l'essenza della spiritualità mbya è molto più antica e permanente, anche attraverso la sua difesa tramite un atteggiamento di chiusura, un modo per differenziarsi e mantenere la propria identità.

Os mbya atribuem tanto valor à sua religião: ela permanece, assim como sua língua, o veículo pelo qual podem ainda afirmar sua diferença, e isso explica que seja mantida secreta e ocupe um lugar privilegiado na vida cotidiana⁹².

⁹² Ivi, p. 86. Traduzione mia: "I mbya attribuiscono molto valore al loro credo religioso: essa resta, come la loro lingua, il veicolo attraverso il quale possono ancora affermare la loro diversità, e ciò implica che venga mantenuta segreta e che occupi un posto privilegiato nella vita quotidiana".

L'ALTRO IN A *QUEDA DO CÉU*

Popolo Yanomami, accenni geografici

Gli Yanomami costituiscono uno dei gruppi indigeni più numerosi del Sud America⁹³, insediati in 192.000 chilometri quadrati vicino alle montagne della Serra Parima, nella foresta pluviale tropicale amazzonica lungo il confine tra Brasile e Venezuela, tra il Rio Orinoco e gli affluenti del Rio Branco e Rio Negro.

In totale sarebbero circa 27.000⁹⁴, 16.000 dei quali approssimativamente nel solo territorio brasiliano, riuniti in circa 230 comunità, secondo quanto scrive Bruce Albert nel prologo al libro.

Il territorio indigeno yanomami in Brasile è stato legalmente e dunque ufficialmente riconosciuto nel 1992 come “Terra Indígena Yanomami”: oltre 96.650 chilometri quadrati, corrispondenti all'incirca all'estensione di interi paesi europei come l'Irlanda o il Portogallo.

Si tratta di un popolo di cacciatori e raccoglitori organizzato in gruppi familiari sviluppati attraverso il matrimonio incrociato tra cugini e riuniti in case comuni dalla forma ad anello o conica.

Come riassume Albert nel sottocapitolo “Os Yanomami do Brasil”, i primi contatti saltuari con la popolazione bianca, dai semplici raccoglitori, viaggiatori o esploratori, ai militari per la delimitazione del territorio o agenti della SPI, risalgono ai primi anni del '900.

Tra gli anni '40 e '60 si stabilirono sul territorio le missioni cattoliche ed evangeliche, punto di riferimento regolare ed esercitante una grande influenza in relazione alle comunità yanomami, attraverso l'apporto di nuovi beni materiali, ma anche fonte di conflitto e causa del diffondersi di epidemie mortali.

Dagli anni '70 si assiste all'inizio dei lavori di un'imponente opera di costruzione, che proseguono con l'apertura di un ramo della famosa strada Perimetral Norte nel 1973

⁹³PASIN MARIA GRAZIA, 2017, “A scuola dal popolo del giaguaro”, consultabile in <http://www.musibrasilnet.it/archivio/Diciannove/yanomami.htm>, p. 4.

⁹⁴ Ibidem.

(strada federale progettata per collegare gli stati brasiliani di Amazonas, Pará, Amapá e Roraima), l'interruzione dei lavori nel 1976 e la successiva invasione di minatori in una frenetica corsa all'oro nel 1987, contenuta solo a partire dagli anni '90.

Numerose dunque le minacce alla salvaguardia del territorio e cultura yanomami, nate con l'introduzione violenta di compagnie minerarie e agricole, nonché attraverso l'opera di conversione religiosa messa in atto dai missionari.

Gli autori: Davi Kopenawa e Bruce Albert

Nel Prologo del libro vengono brevemente presentate le biografie dei coautori: se ne ripropongono qui alcuni tratti salienti relativi a entrambi.

Davi Kopenawa è sciamano e leader yanomami dotato di una forte personalità carismatica.

Nato nel 1956 a Marakana, una casa comunale di duecento persone immersa nella foresta tropicale nell'estremo nord dell'Amazzonia al confine col Venezuela, sperimentò fin dall'infanzia le conseguenze di due epidemie propagate da agenti della SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e dai membri dell'organizzazione nordamericana New Tribes Mission, che decimarono il suo gruppo di appartenenza.

Inizialmente incuriosito dall'opera di proselitismo dei missionari, si ribellò presto al loro fanatismo e ossessione per il peccato e a seguito di un'epidemia di vaiolo trasmessa dalla figlia di un pastore sulla fine degli anni '60, cercò di evitarne il contatto.

Iniziò a lavorare per la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) vicino al fiume Demini e, attratto dal potere materiale, si sforzò a "diventare bianco".

Ammalatosi di tubercolosi, in cura presso un ospedale apprese rudimenti di portoghese, che gli valsero l'incarico di traduttore della FUNAI dopo l'apertura della strada Perimetral Norte nel 1976, lavoro che gli consentì di ampliare le proprie conoscenze riguardo lo stile di vita dei bianchi e contemporaneamente di assumere consapevolezza dell'estensione dello stesso territorio yanomami.

Si sposerà all'inizio del decennio del 1980: stabilitosi a Watoriki, riprenderà la propria vocazione sciamanica interrotta nel periodo di contatto coi bianchi, e con l'aiuto del suocero svilupperà una profonda riflessione riguardo l'ossessione per il possesso delle merci dei bianchi, la deforestazione e la protezione dell'ambiente.

In seguito alla potente epidemia, *xawara* in yanomami, degli anni '80, in quel decennio Davi inizia una serie di campagne in difesa del suo popolo che lo porteranno a attraversare il confine brasiliano e ottenere riconoscimenti di portata internazionale: tra i più importanti ricordiamo il Premio Global 500⁹⁵ delle Nazioni Unite nel 1988, il premio Right Livelihood⁹⁶ grazie all'invito di Survival International nel 1989, il riconoscimento della Terra Indigena Yanomami durante la Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992 (eco-92 o Rio-92).

Nel 2004 fonda la associação Hutukara in rappresentanza degli Yanomami in Brasile, di cui è presidente.

Bruce Albert è nato nel 1953 in Marocco e studia a Parigi diventando dottore in Antropologia presso la Université de Paris x-Nanterre e ricercatore presso l'IRD, Institut de Recherche pour le Développement.

A soli ventitre anni esce dalle mura universitarie dell'ambiente delle scienze umanistiche parigine per incontrare gli Yanomami nella regione dell'alto rio Catrimani.

Attratto dallo spirito gioviale e ironico del gruppo, motivato dalla ricerca di una conoscenza acquisita attraverso un'esperienza sociale e non solo accademica, decide di instaurare una relazione regolare e duratura con la popolazione indigena.

Diventa cofondatore della CCPY, Comissão Pró-Yanomami, ONG fondata a São Paulo nel 1978, sostenendo la campagna di quattordici anni diretta da Davi Kopenawa per l'ottenimento, conseguito nel 1992, del riconoscimento del territorio yanomami brasiliano, e collaborando nei progetti per la salute, l'educazione bilingue e la salvaguardia ambientale.

Nei periodi di permanenza nel territorio yanomami (vi farà ritorno ogni anno per quattro decenni), sviluppa le conoscenze, anche linguistiche, fondamentali per portare a compimento il progetto sfociato nel libro in analisi.

Si tratta di una collaborazione di trent'anni tra due personalità che potremmo definire eccezionali all'interno dei rispettivi contesti.

⁹⁵ Il Global 500 fu stabilito nel 1987 dal *United Nations Environment Programme (UNEP)* per il riconoscimento delle azioni realizzate da individui o organizzazioni in favore dell'ambiente.

⁹⁶ Il Right Livelihood Award è un premio annuale istituito nel 1980 da Jakob von Uexkull per sostenere risposte pratiche e esemplari alle sfide del mondo contemporaneo.

Una collaborazione di trent'anni

Nell'intervista per il National Geographic Brasil all'antropologo Bruce Albert si legge “este livro falado-escrito acabou tecendo uma mensagem xamânico-política com um projeto de descolonização da escrita etnográfica”⁹⁷.

La “lezione” del libro, dice Bruce Albert, oltre alla sua vocazione etnobiografica è quella di renderci consapevoli del fatto che esistono altri universi umani e non, pensabili e possibili, in modo da destabilizzare il nostro occidentale narcisismo autodistruttivo, e frenare la morte degli sciamani evitando la “caduta del cielo”, evento catastrofico che, secondo Davi, condurrebbe non solo alla morte delle popolazioni indigene, ma dei bianchi stessi.

Il progetto del libro nasce infatti dall'esigenza di sopravvivenza del popolo indigeno all'interno di un'emergenza sanitaria e ambientale causata dall'invasione di circa quarantamila *garimpeiros*, i minatori ricercatori d'oro, che sulla fine degli anni '80 portò alla morte di oltre mille yanomami in Brasile.

Come si legge nel prologo, in tale momento critico emerge quindi in Davi Kopenawa la necessità e la volontà di dar voce alla propria identità e difendere la terra e i diritti del suo popolo, per mantenerne vivo il sapere sciamanico consegnando le proprie parole alla pagina scritta e incontrare così un pubblico lontano, quello dei bianchi, affinché conoscano il pensiero degli abitanti della foresta.

L'innovativo progetto nasce da un'amicizia di circa trent'anni e dal lavoro a quattro mani di due biografie anomale, non comunemente rappresentative dei corrispettivi contesti d'origine.

Davi Kopenawa, sciamano avente una non usuale ampia conoscenza pragmatica e intellettuale dell'universo dei bianchi, grazie alle sue molteplici e variegata esperienze di contatto assume una posizione privilegiata nel potersi relazionare con l'Altro; Bruce Albert, antropologo francese operante nel territorio yanomami dal 1975 e motivato dall'esperire un'avventura intellettuale e avvicinarsi a un differente modo di vivere più

⁹⁷ MILANEZ FELIPE, 2015, “A Queda do Céu – Palavras de un xamã yanomami. Entrevista com Bruce Albert (National Geographic Brasil)”, consultabile in <https://umaincertaantropologia.org/2015/09/30/a-queda-do-ceu-palavras-de-um-xama-yanomami-entrevista-com-bruce-albert-national-geographic-brasil/>, p. 2.

che da ambizioni e riconoscimenti accademici tipici del mondo universitario di appartenenza.

Incontratisi nell'epoca dei rispettivi vent'anni, nasce tra i protagonisti un processo di co-educazione⁹⁸, grazie ad un incontro che permette loro di allontanarsi dall'unilateralismo dei propri mondi d'origine, per posizionarsi in uno stato di frontiera e interagire mettendo in gioco un dialogo interculturale.

Più di settecento pagine frutto di un lavoro di vent'anni di gestazione tra interviste, registrazioni, trascrizioni e traduzioni organizzate in capitoli raggruppati in tre sezioni, preceduti da una doppia introduzione, ciascuna affidata a uno dei coautori, ed allo stesso modo seguiti da una doppia conclusione.

Un lungo lavoro di ricostruzione, riassunto e strutturazione risultante in una prima edizione francese, *La chute du ciel*, Plon, Paris, 2010 (seguita da un'edizione inglese *The falling sky*, Belknap, Harvard, 2013 e una portoghese *A queda do céu*, Companhia das Letras, São Paulo, 2015) in cui l'antropologo cercò di mantenere un richiamo alla lingua di partenza nella prosa della lingua d'arrivo⁹⁹, facendo apparire qualche termine yanomami. Seguono in appendice gli annessi curati da Albert circa la lingua e ortografia yanomami¹⁰⁰, la situazione della popolazione indigena in Brasile, accenni al villaggio di Watoriki e il racconto del massacro di Haximu', per terminare con un Glossario etnobiologico e uno geografico sulle specie animali e vegetali e dei toponimi, citati in portoghese o in yanomami.

Analisi di alcuni passi

Il libro è strutturato in tre grandi parti: una prima sezione, *Devir outro*, riguardante l'infanzia e la vocazione sciamanica di Davi, l'acquisizione del sapere cosmologico degli antenati e la visione degli spiriti della foresta attraverso l'uso della polvere allucinogena

⁹⁸ GALZIGNA MARIO, 2017, "Viveiros de Castro introduce La caduta del cielo", consultabile in <http://www.ibridamenti.com/viveiros-de-castro-introduce-la-caduta-del-cielo/>, p.13.

⁹⁹ Ivi, p.14.

¹⁰⁰ Nello stesso Prologo Albert dichiara di aver trascritto, nel suo intento per restituire la poetica e densità concettuale di Davi, alcune parole onomatopeiche, di aver mantenuto alcune interiezioni ricorrenti ad esempio *awei!* per indicare approvazione, *ha!* sorpresa o *hou!* come segno di fastidio; le citazioni in yanomami in italico e quelle in portoghese pronunciate da Davi trascritte in grassetto nella loro prima manifestazione.

yãkoana: si citano miti, danze di presentazione degli *xapiri*, l'iniziazione sciamanica affiancato dal suocero e ci si sofferma sul ruolo curativo e protettore svolto dagli sciamani.

Si prosegue con *A fumaça do metal*, sezione incentrata sulle conseguenze dell'accesso dei bianchi alla foresta e sulla loro opera di violenza e distruzione.

In *A queda do céu*, infine, viene raccontato il percorso di Davi finalizzato alla denuncia dei soprusi e alla difesa degli Yanomami attraverso i suoi interventi in convegni internazionali anche al di fuori del Brasile, in Europa e negli Stati Uniti.

Elemento costante del libro nello svolgersi di tutte e tre le sue parti principali è il confronto con i bianchi, che appare all'interno del discorso in relazione a varie tematiche: dal rapporto con gli animali e la natura, alla cosmologia, le dinamiche del contatto, la tecnologia, la violenza e la deforestazione.

A continuazione prenderemo in analisi alcuni passi delle sezioni principali del libro facenti riferimento esplicito all'Altro dal punto di vista indigeno.

Prologo, dichiarazione di intenti

Sin dal Prologo di Bruce Albert viene sottolineato il patto etnografico che lega i due coautori: afferma l'etnologo francese parlando del libro:

sua produção, oral e escrita, foi constantemente atravessada pelas visadas discursivas cruzadas de seus autores, um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões¹⁰¹.

Un libro nato dalla collaborazione di due rappresentanti di culture d'origine assai diverse, ma accomunati da una previa e profonda esperienza dei reciproci mondi: in un momento critico per la sopravvivenza del suo popolo, Davi deciderà di affidare le proprie parole alla conoscenza intellettuale del traduttore, con il dichiarato fine di raggiungere un

¹⁰¹ ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione di Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, p. 51. Traduzione mia: "la sua produzione, orale e scritta, venne costantemente attraversata da osservazioni discorsive intrecciate dei suoi autori, uno sciamano yanomami molto istruito sul mondo dei bianchi e un etnografo con lunga familiarità con quello dei suoi anfitrioni".

pubblico lontano dalla foresta, per denunciare le minacce e i soprusi subiti, e lanciare un avvertimento sulle possibili catastrofiche sorti per l'umanità intera, dovute all'avarizia e bramosie sfrenate del "Povo da Mercadoria".

Nel capitolo "Palavras dadas", infatti, Davi inizia a delineare il profilo dei destinatari del suo appello, di cui lo stesso Bruce Albert è figlio ("você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napé*") privilegiato per aver potuto imparare la lingua indigena e farsi amico dello sciamano e dunque attivo collaboratore nel progetto di far conoscere la parola di Omama, degli spiriti *xapiri*, ai bianchi che degli indigeni poco o nulla sanno.

Fissare sulla carta questo pensiero tramandato oralmente di generazione in generazione è un'operazione motivata dalla sofferenza per la constatazione "de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito", dalla speranza di poterli rendere amici e maggiormente rispettosi della foresta, affinché non crescano nell'ignoranza e inizino a difenderla con loro "porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai a nascer outra". Sebbene ingegnosi, i bianchi secondo Davi difettano di saggezza: pensando unicamente nel presente, sono incapaci di prevedere i pericoli del futuro di cui spesso risultano loro stessi responsabili.

Con questo tentativo di instaurare un dialogo, Davi spera in un riconoscimento, da parte dei bianchi, della diversità yanomami, e del rispetto del loro differente modo di vivere. Questo ciò che desidererebbe pensassero a proposito del gruppo amazzonico, auspicando inoltre una presa di coscienza dei pericoli causati da una mancata protezione dell'ambiente:

Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus

pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!¹⁰²

Si notano già nel prologo, dunque, la sottolineatura di opposizioni e dualismi che distinguono i bianchi dagli yanomami nelle rispettive culture e una sorta di rovesciamento della visione a lungo dominante dei bianchi sugli indigeni; nonché il tentativo, da parte di questi ultimi, di trovare un canale comunicativo sperimentando un nuovo mezzo di comunicazione, la scrittura.

Davi mette in risalto la novità dell'operazione, evidenziando il fatto che i propri antenati, anticamente, non avevano l'usanza di raccontarsi, perché convinti che i bianchi non avrebbero capito la loro lingua. Le parole degli spiriti vengono consegnate agli stranieri per la prima volta, chiarendo però la forte convinzione della loro sopravvivenza eterna, nonostante questo passaggio alla forma scritta necessario per contingenze minanti la salvaguardia dello stesso popolo:

elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionário, que nós chamamos de gente de *Teosi*, não parem de dizer que são mentiras¹⁰³.

Nonostante i tentativi di assimilazione attuati dai missionari, il credo religioso yanomami resterà solido e fermo nel pensiero degli indigeni: è attraverso la memoria infatti che viene trasmesso tra le comunità, e a nulla varrebbe la distruzione delle loro parole scritte sulla carta.

¹⁰² Ivi, pp 64-65. Traduzione mia: “Gli Yanomami sono gente diversa da noi, tuttavia le loro parole sono giuste e chiare. Adesso capiamo ciò che loro pensano. Sono parole vere! La loro foresta è bella e silenziosa. Essi vennero creati lì e vivono senza preoccupazioni fin dall’inizio del tempo primigenio. Il loro pensiero segue altri cammini rispetto a quello della mercificazione. Vogliono vivere come gli piace. Le loro usanze sono diverse. Non hanno pelli di immagini (carta, libri), ma conoscono gli spiriti *xapiri* e i loro canti. Vogliono difendere la loro terra perché desiderano continuare a viverci come anticamente. Così sia! Se loro non la proteggessero, i loro figli non avrebbero un luogo dove vivere felici. Crederebbero i loro poco intelligenti, per aver lasciato loro una terra nuda e bruciata, impregnata del fumo dell’epidemia e attraversata da fiumi d’acqua sporca!”.

¹⁰³ Ivi, pp. 65-66. Traduzione mia: “non scompariranno mai. Resteranno per sempre nel nostro pensiero, anche se i bianchi gettassero via le pagine di questo libro nelle quali le parole sono ora disegnate; anche se i missionari, che noi chiamiamo come gente di *Teosi*, non la smettessero di dire che sono solo menzogne”.

Devir outro, la cosmovisione yanomami

La prima parte del libro è prevalentemente dedicata al racconto della cosmovisione yanomami, dell'iniziazione sciamanica di Davi e dell'immersione nel mondo degli spiriti che popolano la foresta.

Non mancano i riferimenti ai bianchi, citati fin dalla prima riga del primo capitolo, *Desenhos de escrita*: “Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta”; un'avvicinamento le cui motivazioni restano sconosciute agli indigeni. I forestieri cercano di assegnare a Davi un nome, *Yosi*, rifiutato per la sua somiglianza con *Yoasi*, fratello malvagio di *Omama*, unico “professore” per Davi, colui che con la propria sapienza seppe creare la foresta, le montagne, i fiumi, tutti gli esseri della natura fino agli uomini stessi e i loro costumi.

A proposito dei nomi, viene messa in luce una differenza culturale: per gli yanomami è ritenuto offensivo pronunciare il nome di una persona in sua presenza, tanto che uno l'espone il nome altrui all'ascolto di tutti può essere ritenuto uno scambio di insulti (normalmente infatti “São os outros que os usam, sem que saibamos”).

Nell'età adulta, riceve un altro nome dal personale della Funai, *Xiriana*, indicante però una comunità yanomami molto distante dal luogo di origine di Davi, con cui non si sente identificato; costretto comunque a usarlo, impara a scriverlo per poter lavorare con gli occidentali. *Kopenawa* invece è un vero nome yanomami, ottenuto da Davi per valor proprio, grazie al proprio orgoglio e forza dimostrati nell'affrontare il mondo dei bianchi. Il significato è infatti relazionato al mito di *Arowë*, grande guerriero il cui sangue venne bevuto dalle vespe che così assunsero il proprio atteggiamento aggressivo: per questo gli sciamani le chiamano come spiriti *xapiri* per poter affrontare gli essere malefici.

Secondo Davi, se i bianchi non fossero giunti alla foresta, sarebbe certamente diventato un grande guerriero, che armato di frecce avrebbe affrontato altri yanomami; atteggiamento conflittuale evitato per non dare il diritto ai forestieri di accusarlo di crimini di cui loro stessi risultano responsabili con l'introduzione di armi e malattie nella foresta. Secondo la cosmovisione del gruppo, *Omama* credè gli indigeni in un tempo molto antico, anteriormente a qualsiasi esperienza di contatto: sin dal loro primo avvicinamento i bianchi però imposero il proprio dominio, forzando gli indigeni ad “imitarli” in tutto. L'esperienza di Davi lo portò a conoscerli fin dall'infanzia, a imparare la loro lingua e a

rifiutare questo processo di acculturazione, consapevole della propria diversità e determinato a preservarla: vivere nelle città e nutrirsi con gli alimenti “fechados em caixinhas de ferro ou estojos de plástico” comporterebbe la perdita delle proprie tradizioni, l'impossibilità alimentarsi dei prodotti della foresta attraverso attività di caccia e raccolta.

“O pensamento dos brancos é outro (...) Seus dizeres são diferentes”: se loro hanno bisogno di libri per studiare e leggi scritte, non conoscono la foresta e dormono senza sognare in città invase da aerei, auto, radio e televisioni, la memoria degli sciamani yanomami è duratura e forte, e è la polvere di *yākoana*, nutrimento degli *xapiri*, a offrire loro un cammino di conoscenza nel silenzio della selva. La scuola yanomami è il tempo del sogno: solo così gli sciamani possono entrare in contatto con i numerosi spiriti della foresta, contemplarne la danza e i canti.

Secondo la percezione degli stranieri, invece, gli Yanomami sarebbero un popolo feroce e pericoloso, le loro parole menzogne, e il loro destino quello di diventare bianchi.

La lotta di Davi è quella di poter continuare a vivere come i propri antenati, nelle grandi case comuni con le tradizionali amache e falò, riunendosi nelle grandi feste *reahu* e invocando gli spiriti della foresta.

Il capitolo *O primeiro xamã* è incentrato sulla narrazione della nascita della foresta: secondo il credo yanomami prima di Omama e suo fratello Yoasi, esistevano solo gli esseri ancestrali *yarori*, umani dal nome di animali in continua metamorfosi. Oggi questi costituiscono le prede di caccia incontrate nella foresta. Nel tempo primigenio vi era un'altra foresta, molto fragile: quando il cielo crollò su di essa, tutti i suoi abitanti scomparvero sottoterra, diventando esseri affamati. Fu allora che Omama dovette creare l'attuale foresta, *Hutukara*, fissata al suolo con enormi pilastri di metallo che sostengono a loro volta il nuovo cielo. Nacquero successivamente gli elementi della natura e fu Yoasi a dare vita agli esseri malefici delle malattie, *ně wāri*, e delle epidemie *xawara*: è per questo che i bianchi vengono spesso additati come *Gente di Yoasi*, come coloro che introdussero la morte nella foresta, con le proprie merci e tecnologie.

Davi ci spiega il concetto di immagine, che solo gli sciamani possono vedere e far danzare: ogni elemento della foresta infatti ne possiede una, quello che i bianchi chiamerebbero “rappresentazione”, ma le persone comuni si limitano a osservare gli elementi concreti della realtà, senza poter accedere direttamente a queste elementi veri.

Gli spiriti *xapiri* invece vennero creati come risposta alle malattie, come strumento di protezione. Fu compito del primo sciamano, figlio di Omama, apprendere a interagire con gli loro attraverso la *yãkoana*, affinché il potere curativo venisse trasmesso di generazione in generazione.

Até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes¹⁰⁴.

In *O olhar dos xapiri* Davi ricorda le prime spaventose visioni degli spiriti cominciate nella prima infanzia, le notti agitate: sognava di volare sulla foresta e all'improvviso precipitare nel vuoto, di sorvolare le montagne, case degli spiriti; si vedeva rincorso e attaccato da animali della foresta: solo più tardi capì che erano queste le immagini di esseri ancestrali desiderose di danzare per lui. Il patrigno a Toototopi lo manteneva isolato, lontano dalle ragazze, affinché gli spiriti continuassero a presentarsi. Tutto ciò succedeva spesso in passato, ora invece i giovani sono soliti temere il potere dello *yãkoana*, e molti desiderano seguire il modello di vita dei bianchi.

Quando era bambino, Davi veniva spesso attaccato dagli esseri malefici della foresta, e furono gli sciamani più anziani a proteggerlo, nascondendo la sua immagine nell'oscurità e adornandola con ornamenti non visibili dalla gente comune ma graditi agli *xapiri*, ad esempio bracciali avvolti da penne di pappagallo, offrendogli un po' di polvere di *yãkoana* e dandogli da mangiare il miele, alimento preferito dagli spiriti.

L'effetto del potente allucinogeno lo costringeva a restare immobile nella propria amaca, a sognare immagini di animali ancestrali. "Me fazia morrer", dichiara: la sua pelle, il suo corpo restavano distesi al suolo, fermi o agitati e gementi, mentre gli spiriti trasportavano lontano la sua immagine. Solo dopo aver continuato a bere questa sostanza per un lungo periodo, alcune persone diventano uomini-spiriti. I figli degli sciamani seguono il cammino dei loro padri figli dunque degli spiriti stessi; ma non fu il caso di Davi, che venne iniziato dal patrigno nell'infanzia e poi dal suocero, grande sciamano, durante l'adolescenza.

¹⁰⁴ Traduzione mia: "anche oggi gli sciamani continuano a difendere i membri della comunità e la foresta. Ma proteggono anche i bianchi, nonostante siano altra gente, e tutte le terre, persino le più estese e distanti".

In *Os ancestrais animais* Davi afferma che quando fa danzare gli spiriti i bianchi reagiscono protestando del fatto che non riescono a vedere gli *xapiri*, ma solamente lo sciamano, cantando da solo. Sono queste, per Davi, parole di persone ignoranti, poiché “os xapiri só dão ouvir suas vozes se seu pai, o xamã, morrer com a yãkoana”. Anche nelle terre abitate dai bianchi ci sono alberi *amoa hi*, fonte dei canti degli spiriti: ma gli stranieri ignorano la loro esistenza, preferendo ascoltare le voci delle radio e dei registratori.

Viene chiarita la natura immortale degli *xapiri* (non sono né come animali né come uomini, “são outros”; ve ne sono di femminili e maschili, amano i cibi dolci, posseggono armi per combattere gli esseri malefici) il loro muoversi rapidamente sospesi in cammini splendenti, il loro passare a affidarsi al figlio o all’iniziato del loro padre sciamano, alla morte di questi. Le loro immagini sono quelle di tutti gli abitanti della foresta, cosicché qualvolta venga nominato uno *xapiri*, è un’immenso numero di immagini simili che vengono evocate, ovvero, per quel che riguarda ad esempio gli spiriti animali “o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos”. Animali che vengono riconosciuti come simili, ancestrali umani trasformati, che condividono con l’uomo lo spazio della foresta come habitat comune.

Il privilegio dell’entrare in contatto con gli spiriti è affidato ai soli sciamani, non alla gente comune, né ai bianchi, che sono incapaci di vedere e “devem pensar que seu chão e sua montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores”. Secondo la spiritualità yanomami, Omama si sarebbe spinto fino agli attuali Europa e Giappone dove sarebbe morto dopo aver dato vita ai bianchi: anche lì, dunque sono presenti montagne sacre e specchi degli spiriti, ma gli stranieri oggi non vedono nulla dall’alto dei loro aerei. “Seus antepassados talvez os conhecessem?” si domanda lo sciamano, constatando però che oggi questa conoscenza in terra straniera è stata dimenticata.

In *A iniciação* Davi racconta la propria iniziazione sciamanica affiancato dal suocero nel periodo in cui lavorava come interprete per la Funai a Demini, nei pressi della Montanha do Vento. I suoi colleghi bianchi al tempo mantenevano la distanza, veniva ignorato e il capo non lo ostacolò nell’assunzione dello *yãkoana*. La scelta di diventare sciamano è motivata dalla volontà di curare i suoi, vendicarli dall’azione degli esseri malvagi e seguire il cammino dei propri avi.

Si tratta di un lungo processo di resistenza, in cui il corpo viene purificato: si possono ingerire solamente alcuni alimenti dolci, la carne è proibita in quanto allontanerebbe gli spiriti, e il corpo dimagrisce velocemente. Durante questi giorni di sofferenza per il digiuno e la sete, si continua a inalare *yākoana* in luoghi silenziosi: poco a poco le visioni inizialmente spaventose si faranno più chiare e anche lo stimolo della fame scomparirà. “Os xapiri não paravam de dançar e eram eles que me alimentavam (...) uma comida invisível que eles colocavam na minha boca”¹⁰⁵: in questo tempo gli spiriti alimentano lo sciamano, gli insegnano la propria lingua e i segreti della foresta affinché il futuro possa imparare a proteggerla. Inizialmente riuscirà a sentire solamente la loro voce, solo più tardi potrà vederli e potrà risponder loro imitandone i canti e instaurando un dialogo.

Durante l’iniziazione non mancano manifestazioni di violenza: per mettere alla prova il futuro sciamano gli spiriti sferrano violenti colpi al suo corpo, lo fanno a pezzi tagliando i suoi organi, per pulirli e più tardi sostituirli e ricomporli.

In *Casas de espíritos* viene descritta la dimora degli xapiri, la sua costruzione e organizzazione: quella di un giovane sciamano inizialmente è bassa e stretta, ma con l’esperienza può ampliarsi, attraverso l’annessione di abitazioni che vanno dal petto dello sciamano fino a raggiungere il cielo. Qui gli spiriti non si mescolano, abitano suddivisi per tipo sulle loro amache, danzano su fragili specchi trasparenti senza entrare in contatto con la sporcizia del suolo. Normalmente nei “piani alti”, quindi più distanti, si trovano gli esseri malvagi, gli spiriti curativi sostano nel medio e i primi arrivati ai piani bassi. Compito importante di uno sciamano è la pulizia e manutenzione della casa, e continuare a nutrire i suoi abitanti assumendo *yākoana*.

Nel capitolo *A imagem e a pele* si presentano gli sciamani paragonandoli ai medici dei bianchi, i guaritori.

Anticamente la morte non dilagava come avvenne con il diffondersi delle epidemie. Gli anziani lasciavano la terra naturalmente, a causa dell’età avanzata, le donne affiancavano il lavoro sciamanico con il potere curativo di specifiche piante, ma ora questi saperi si stanno perdendo. Vi erano casi di “feitiçaria” tra appartenenti a gruppi indigeni diversi o episodi di uccisione da parte di guerrieri nemici; ma non esistevano le epidemie “gulosas de carne humana”, nuovi mali come la malaria, la polmonite ed il morbillo, che arrivarono

¹⁰⁵ Traduzione mia: “gli xapiri non smettevano di danzare e erano loro che mi alimentavano (...) un cibo invisibile che collocavano nella mia bocca”.

da lontano. Agli sciamani non resta altro rimedio che affiancarsi ai medicinali dei bianchi per fermare la piaga.

Le case degli spiriti malvagi *nē wãri*, straripanti di merci infuocate, vengono paragonate alle stanze dei minatori della foresta o a quelle delle città dei bianchi. Sono questi gli spiriti che dovranno essere perseguiti dagli *xapiri* lungo cammini stretti e tortuosi, per contrastare il male da loro provocato.

La gente comune non riesce a vedere che il corpo sofferente della persona malata, solamente gli *xapiri* osservano oltre e sanno estrarre la causa del male, ponendo fine al dolore.

Loro compito è anche quello di allontanare gli spiriti dei morti che, sentendo nostalgia, scendono e appaiono in sogno ai cari vivi. In caso contrario “os fantasmas saudosos logo levariam todos os parentes consigo para costas do céu” e gli uomini non smetterebbero di morire.

Questa prima sezione del libro, in cui si tratta la cosmovisione yanomami, si conclude con *O céu e a floresta*, in cui viene espresso il timore del ripetersi di una catastrofe simile a quella avvenuta al principio dei tempi: la caduta del cielo, con la conseguente scomparsa di tutti gli esseri viventi, inviati nelle profondità del sottosuolo.

La zona della foresta amazzonica sarebbe il centro della terra, poiché lì nacque *Omama*: qui il cielo è solido e alto, e il lavoro degli sciamani per mantenerlo stabile riduce le probabilità di rischio di una sua possibile caduta.

L'attuale foresta è chiamata “o velho céu”, cielo antico, poiché fu proprio quel cielo primitivo, al cadere, a trasformarsi in selva.

Alla morte di ogni sciamano gli spiriti orfani, furiosi, tentano di abbattere il cielo per rabbia e vendetta.

Il fondamentale impegno degli spiriti è rivolto all'equilibrio del clima e delle stagioni: nei momenti di siccità, in caso di incendi vengono chiamati gli spiriti della pioggia, affinché la terra torni umida e fertile, nell'eventualità di forti tempeste si recano alle spalle del cielo per calmare gli esseri dei fulmini.

I potenti *xapiri* proteggono dunque l'umanità col loro incessante movimentarsi per la foresta e il lavoro degli sciamani risulta così fondamentale non solo per le popolazioni indigene, ma per la salvaguardia dell'intero pianeta.

A fumaça do metal, le epidemie

Se con la prima parte del libro ci immergiamo nella cosmovisione yanomami attraverso i racconti di miti e visioni sciamaniche, la seconda parte, centrale, è ricca di riferimenti al contatto coi bianchi e alle sue conseguenze devastanti.

In *Imagens de forasteiros* viene rievocato il tempo in cui i bianchi ancora non esistevano, e senza di loro nemmeno i loro oggetti come gli specchi, i pettini e i coltelli: l'unico possessore del metallo era *Omama* e gli yanomami vivevano in pace, cacciando e seminando godevano di buona salute.

Con l'arrivo dei bianchi dilagarono le malattie e si iniziò a morire in giovane età. Anteriormente il pensiero degli indigeni non era confuso dalle preoccupazioni provocate dai forestieri, dal desiderio di ottenere le loro merci e dal timore delle epidemie, come quelle che raggiunsero il suo intorno quando Davi era ancora bambino, come narra in *Primeiros contatos*.

La prima volta che i bianchi arrivarono a Marakana sulle loro canoe a motore fu per chiedere aiuto agli indigeni nel trasporto dei loro oggetti nella foresta.

I primi contatti provocarono spavento, soprattutto nelle madri che temevano di vedersi portare via i figli. Il piccolo Davi li vedeva come “feios e peludos (...) de uma brancura assustadora”, si domandava a cosa servissero le loro scarpe, occhiali e orologi, e al loro minimo avvicinamento scappava nella foresta.

Inconsapevoli della minaccia che rappresentavano e incantati dall'approccio amichevole caratteristico dei bianchi nel loro offrire beni materiali, gli anziani si dimostravano accoglienti: “nunca pensaram que esses brancos um dia poderiam querer expulsá-los de sua própria terra”.

In seguito all'apparizione del capo dell'Ispettorato, Oswaldo, che se ne andò presto furioso per essergli stata rifiutata una ragazza indigena, una malattia che colpiva la pelle decimò il gruppo di Davi per la prima volta.

A missão narra come i missionari si insediarono a Toototobi, dopo alcune incursioni come visitatori. Spaventati dall'ancor recente epidemia portata da Oswaldo, gli sciamani iniziarono a seguire gli insegnamenti dei religiosi che cercavano d'indottrinarli affinché accettassero le parole di Teosi, e obbedivano agli ordini di Chico lavorando all'apertura di una pista d'atterraggio che avrebbe dovuto accogliere altri missionari.

In *Virar branco?* continua la descrizione dell'opera dei missionari stabiliti a Tootobi durante l'infanzia di Davi. Al ricordo dell'insistenza con cui vollero convincerlo dell'esistenza di *Teosi*, Davi ora è convinto di non voler più ascoltare le loro ingannevoli parole: frasi minacciose che incutono paura, l'intimazione a smettere di invocare gli spiriti perché “*Satanasi se empoderou de você*” e “*Sesusi vai chegar!*”, senza però mai aver visto il dio dei bianchi che secondo le predizioni presto sarebbe dovuto apparire.

Il pericolo di continuare a udire discorsi appartenenti ai bianchi è quello di dimenticare poco a poco il sapere sciamanico, per essere considerati credenti dai cristiani, ma perdendo così la propria spiritualità indigena.

Il suocero, grande sciamano, morendo in una delle sue estasi avrebbe visto Omama e Teosi affrontarsi: ucciso a causa dell'invidia di Teosi per la sua capacità di dar vita alla foresta, una volta diventato fantasma Omama si vendica uccidendolo a sua volta. Questa rabbia e rancore provocati dall'invidia per gli spiriti, secondo Davi permangono tutt'oggi tra i seguaci di Teosi contro gli sciamani che fanno danzare gli spiriti.

Os missionários costumavam repetir que Teosi criou a terra e o céu, as árvores e as montanhas. Mas, para nós, suas palavras só trouxeram para a floresta os espíritos da epidemia¹⁰⁶.

L'ossessione per il peccato, i comportamenti da evitare per compiacere il dio dei bianchi (non utilizzare tabacco, non unirsi a donne sposate, non invocare gli spiriti), le sue parole accusatorie e i tentativi di conversione facendo uso della strategia del terrore (“*Vocês são maus! Se recusarem minhas palavras, farei com que sejam queimados vivos*”¹⁰⁷), vengono rifiutati da Davi che difende la propria identità ribadendo di non essere bianco, e di restare fedele a Omama, da sempre amichevole con il suo popolo.

Inizialmente in molti tentarono di seguire la religione cristiana, per paura o attratti dalle merci e medicine dei bianchi, ma presto l'impresa venne abbandonata, per mantenere il dialogo con gli spiriti e poter continuare le opere di guarigione attraverso l'uso dello *yãkoana*: “*Não ficamos, como os missionários, fechados o tempo todo em nossas*

¹⁰⁶ Traduzione mia: “I missionari erano soliti ripetere che Teosi creò la terra e il cielo, gli alberi e le montagne. Però, per noi, le sue parole portarono solamente gli spiriti dell'epidemia nella foresta”.

¹⁰⁷ Traduzione mia: “Voi siete malvagi! Se rifiutate la mia parola, farò in modo che veniate bruciati vivi!”.

casinhas, fingendo falar com Teosi e comendo sozinhos”¹⁰⁸. Quand’era bambino, i padri della chiesa gli presentarono la Bibbia, regalarono a Davi santini, immagini della gente di Israele e Sesusi: poco a poco iniziò a imitare, confondendoli, i loro discorsi e atteggiamenti, recandosi presso le case di altri indigeni e diffondendo queste nuove parole. Lo battezzarono, immergendo il suo capo nelle acque del fiume, ma i divieti e le continue censure, le recriminazioni lo convinsero in seguito a rifiutare la dottrina, e una volta trasferitosi con il personale della Funai, lontano dalle prediche religiose, quei precetti inculcati si affievolirono in lui.

Fu il patrigno a spingerlo a recarsi a Ajuricaba per lavorare con quei bianchi che spesso si recavano a Toototobi per scambiare prodotti della terra con merci e medicinali: quei bianchi erano diversi da quelli di Teosi, dai missionari, e attratto dal loro modo di vestire e dalle loro proprietà, iniziò a imitarli calzando pantaloni lunghi per nascondere le gambe, e imitando la loro lingua. Solo più tardi, quando capì che anche i bianchi potevano essere malvagi, decise di abbandonare il suo progetto di diventare uno di loro.

Lavorando per Funai ebbe l’opportunità di visitare Manaus, una città, per la prima volta: conobbe quindi la fretta della folla agitata, il commercio e le vendite incessanti, il denaro (“eu ignorava que sem isso não se podia comer nel beber na cidade”). Ammalatosi a Ajuricaba, viene portato nell’ospedale di Manaus: i medici, senza offrirgli spiegazioni, gli diagnosticano la tubercolosi e dopo un anno di cure torna a Toototobi, tra i suoi. Consapevole dell’azione devastatrice dei bianchi nei confronti della foresta, mette in guardia i giovani yanomami dal pericolo di voler diventare come loro, spingendoli a seguire la saggezza dei propri antenati.

In *O tempo da estrada* si susseguono i successivi lavori svolti da Davi in favore dei bianchi: guarito dalla tubercolosi accompagnerà il missionario Chico in regioni della selva per lui stesso inesplorate, alla ricerca di indigeni non ancora entrati in contatto col mondo dei bianchi. In questo viaggio in canoa lungo il fiume conoscerà le persone del gruppo della sua futura sposa, in una sosta lungo un itinerario segnato dalla morte: l’epidemia aveva decimato alcuni gruppi indigeni aumentando il numero di ammalati a seguito della cremazione dei corpi contaminati. Dopo la fallimentare spedizione, Davi continuò a lavorare per Chico nella foresta, come interprete, ed ebbe l’occasione di

¹⁰⁸ Traduzione mia: “Non restiamo, come i missionari, rinchiusi tutto il tempo nelle nostre cassette facendo finta di parlare con Teosi e mangiando da soli”.

rivedere la gente del gruppo della futura sposa, spostatasi a causa di un'epidemia *xawara*. Questi avrebbero sentito il rumore di un elicottero e una forte esplosione, simile a quelle delle bombe utilizzate per poter costruire le strade nella foresta: da quel momento sarebbero iniziate le febbri e un susseguirsi di morti.

Inizia quindi l'opera per aprire un'altra sede della Funai: sfruttato da Chico e minacciato per gelosia a causa di una donna yanomami, Davi denuncia l'accaduto, e con l'allontanamento del missionario i lavori vengono abbandonati.

Davi viene dunque inviato a lavorare con i Maku e altri gruppi nell'alto rio Negro, vicino al confine col Venezuela, ma l'incarico risulta difficile perché sono "outra gente", di cui disconosce la lingua. Viene inviato dunque a Manaus per studi relazionati all'ambito sanitario: apprende come somministrare medicine e iniezioni, alla maniera dei bianchi. Cambiato il delegato della Funai, viene rimandato a Toototobi, a vivere tranquillamente tra i suoi. Presto però accompagna altri bianchi a Boa Vista, come interprete, anche per essere curato dalla malaria. Nella città in quel tempo nessuno conosceva gli Yanomami e non c'era pericolo al camminare per strada: solo con l'arrivo dei minatori iniziarono le ostilità. Convinto a collaborare nuovamente con la Funai, si sposta nei luoghi interessati alla costruzione della Perimetral Norte, posti disboscati invasi dal rumore dei trattori e dei camion e dalle epidemie da loro portate. Senza vaccini, gli Yanomami non hanno cure contro le nuove malattie, unico rimedio secondo Davi è rimanere fortemente fedeli a Omama.

Il capitolo *Sonhar a floresta* comincia con l'apertura della sede Demini della Funai, dove il futuro suocero spesso si reca alla ricerca di sale e ferramenta, per poi decidere di stabilirsi col suo gruppo a Watoriki, nei pressi della sede, per poter avere facilità di accesso alle medicine occidentali.

Con l'occasione di una festa organizzata a Toototobi, in cui partecipa anche la sua futura sposa, per la prima volta Davi considera l'idea di sposarsi in seguito alla proposta del suocero, che lo vuole accanto a loro per aiutarli in relazione ai bianchi. Davi ottiene il posto di capo nella nuova sede della Funai, e si rende conto che il personale teneva nascosto l'importante progetto di demarcazione del territorio forestale. Il progetto di costruzione della strada aveva lasciato segni di distruzione, macchie di foresta incendiata. Giunsero altri bianchi, del CCPY, che lo spinsero a viaggiare nelle grandi città per denunciare i soprusi e difendere la propria terra.

Nei trasferimenti in aereo può osservare le “cicatrici” del “territorio ferito” dei bianchi, distrutto dalla loro avidità. La consapevolezza maturata rispetto all’azione devastatrice degli stranieri entrati nella foresta alimenta la sua determinazione nel volerli allontanare dal territorio indigeno.

Nelle pagine di *Comedores de terra* viene messa in luce l’assurdità della ricerca ossessiva dell’oro da parte dei bianchi al solo fine di nascondere nelle proprie case.

Il carburante delle macchine, la spazzatura e i rifiuti contaminano i fiumi, portando all’estinzione dei pesci, e la fame tra gli uomini.

Davi si reca personalmente, accompagnato da altri yanomami, agli accampamenti dei minatori e alle miniere per parlare coi lavoratori e convincerli ad allontanarsi dalla loro terra. Torneranno con un funzionario della Funai e gli agenti della Polizia Federale, riuscendo per la prima volta nell’espulsione dei garimpeiros. Tuttavia in molti continuano ad arrivare, e la risposta del presidente di Funai da Brasilia (“Não tenho dinheiro para mandar todos esses garimpeiros de volta para casa. Vão se jogar para cima dos policiaes para se vingar! Estão armados e muito briguentos!”¹⁰⁹) porta a scontri violenti tra indigeni e minatori, veri e propri assassini.

“O ouro não passa de poeira brilhante. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele!”¹¹⁰. Era l’epoca in cui Chico Mendes, difensore della foresta contro i *fazendeiros*, venne assassinato, e anche Davi riceve esplicite minacce di morte. Nonostante gli archi e le frecce siano ben poco rispetto alle armi sofisticate dei bianchi, pistole e dinamite, Davi continuerà a opporsi all’invasione dei cercatori d’oro, viaggiando verso terre distanti per poter denunciare e fermare i soprusi.

Nel capitolo *O ouro canibal* viene dichiarata la natura pericolosa dei “frammenti di cielo antico”, i metalli, che secondo la religiosità yanomami Omama nascono sotto la terra affinché i loro fumi malefici non provocassero le epidemie. Ma Yoasi, riuscì a rivelare ai bianchi il segreto della loro esistenza e questi, non soddisfatti delle merci finora fabbricate, si recano in Brasile per cercare metalli più resistenti.

Quello che loro chiamano contaminazione, o inquinamento, per gli yanomami è il fumo dell’epidemia *xawara* che colpisce le donne e gli anziani e giunge fino al cielo. In questo

¹⁰⁹ Traduzione mia: “Non ho denaro a sufficienza per rimandare tutti questi cercatori d’oro a casa. Si lancerebbero sulla polizia per vendicarsi! Sono armati e molto aggressivi!”.

¹¹⁰ L’oro non è che polvere brillante. Intanto, i bianchi sono capaci di uccidere per possederlo!”.

modo i bianchi faranno ammalare la terra e l'aria, provocando la morte di tutta l'umanità. Compito di Davi è parlar loro affinché si rendano conto che a causa delle loro azioni “estamos morrendo todos, um atrás do outro”.

A queda do céu, avvertimento di una possibile catastrofe

La terza parte del libro tratta gli interventi di Davi al di fuori della foresta, il suo impegno nel portare il pensiero indigeno a conoscenza dei bianchi insieme all'allarme per fermare la devastazione del pianeta.

Falar aos brancos mette in luce la differenza dei modi di comunicazione tra culture diverse. Tra gli Yanomami viene chiamata *hereamuu* la maniera degli sciamani di rivolgersi ai membri del proprio gruppo per incoraggiarli alla caccia, e *wayamuu* i dialoghi cantati svolti tra i giovani, ancora inesperti nella comunicazione, nella piazza centrale della casa durante le feste, di notte. Gli incontri terminano con *yãimuu*, conversazioni tra grandi uomini per mettere fine alle ostilità nel gruppo.

Fu così che Davi iniziò ancora giovane a allertare i suoi riguardo la pericolosità dei bianchi, con l'auspicio di potersi rivolgere ai ragazzi, una volta anziano, per educarli a una vita tranquilla nella foresta.

Incentivato dai grandi uomini della sua casa, si reca a Manaus per parlare pubblicamente, invitato dai leader di União das Nações Indígenas, nel periodo della prima invasione dei cercatori d'oro.

Dei suoi primi interventi, Davi ricorda il timore di esprimersi davanti a un gruppo di sconosciuti lontano dalla propria terra e il suo sforzo nel comunicare il suo reale pensiero rispetto ai “comedores de terra”, la sua intenzione d'allontanarli, cercando di imitare il modo di parlare dei precedenti conferenzieri.

Si reca a São Paulo e Brasilia, comunica via radio e in grandi assemblee. Viaggiando matura la consapevolezza dell'immensità del territorio dei bianchi, conosce i grandi spazi vuoti tra una città e l'altra, capisce ciò che chiamano politica e cresce in lui la diffidenza, mentre i suoi discorsi si fanno più determinati. “Para nós a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri”. Le stesse parole di Omama che costituiscono per gli yanomami la propria scuola, ben diversa da quella dei bianchi, che ignorano

completamente il modo di dialogare degli indigeni durante le loro feste, fonte per loro di conoscenza.

In *Casa de pedra* si registrano le impressioni della visita ai resti antichi dei luoghi in cui vivevano gli antenati in Inghilterra. Lo sciamano lamenta il comportamento dei giovani che non colgono la sacralità e la memoria che conservano quei blocchi di pietra imponenti, ma che si limitano a domandarsi come fosse stato possibile trasportare tutto quel peso: “Seus pais perderam as palavras sobre elas e não podem transmiti-las”.

Nel viaggio in Inghilterra conosce il potere della televisione, il pericolo che rappresenta per gli spiriti protettori dello sciamano: ingannati dalla luce opaca dello schermo, questi verrebbero risucchiati dall'apparecchio, abbandonando lo sciamano e mettendolo in pericolo di morte. Anche nella terra degli stranieri ci sono sempre stati degli spiriti, i loro antenati facevano danzare le loro immagini, ma i bianchi se ne dimenticarono e rapiti dal desiderio delle cose materiali, iniziarono a costruire le città.

Paixão pela mercadoria narra come i bianchi distrussero la foresta in cui vivevano anticamente spinti dalla voracità e dal desiderio smisurato di denaro e di merci di tutti i tipi, dai motori alle radio, dai vestiti alle pentole di metallo.

Per gli Yanomami gli oggetti materiali hanno un significato legato alla morte e alla pratica del dono: “sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldades”. Al contrario dell'accumulo dettato dall'avarizia dei bianchi, gli “oggetti orfani” di una persona deceduta vengono distrutti, anche se potrebbero risultare utili ai familiari: tormenterebbero le persone rimaste vive col ricordo.

Gli indigeni non posseggono beni propri: le merci vengono continuamente scambiate anche tra gruppi diversi come segno d'amicizia e generosità, fino a raggiungere foreste distanti. Al contrario i bianchi sono ossessionati dalla produzione di biciclette, macchine, aerei, vogliono continuamente possedere nuovi oggetti, per sentirsi potenti, e vivono con la paura di essere derubati, senza rendersi conto che stanno distruggendo l'ambiente e che mai potranno recuperarne appieno il valore originario o ricreare un'altra foresta.

Na cidade viene presentata Parigi come appare agli occhi di Davi: il cielo basso, coperto di nuvole, il traffico e i tunnel che hanno mangiato la terra, il doversi fermare continuamente a parlare con gente sconosciuta lo portano a uno stato di ansietà. Durante la visita ai monumenti tanto fotografati dai turisti, la Torre Eiffel è percepita come una grande antenna ricoperta di luce, inerte e silenziosa, senza vita. Di fronte ai resti portati

in Francia dai paesi nemici nel corso di guerre antiche, Davi coglie le contraddizioni di chi intima agli indigeni di non combattere per ragioni di vendetta.

Sono i musei però le visite che più lo sconvolgono e lasciano furioso: l'esposizione pubblica degli oggetti appartenenti ai morti costituisce per gli Yanomami un grave insulto, una mancanza di rispetto e una dimostrazione di ignoranza.

A New York Davi nota il contrasto tra il centro, ricco di grattacieli, e le case dei miserabili nelle periferie. La mancanza di solidarietà tra classi diverse impressiona Davi, come il fumo delle immense fabbriche, l'altezza dei palazzi e la visita ai resti dell'antico popolo indigeno Onondaga, anch'esso sterminato ad opera dei bianchi conquistatori.

De uma guerra a outra mette in luce lo spirito aggressivo dei bianchi. Se gli Yanomami possono uccidere per vendetta, combattendo per le persone e per porre così fine al rancore, mai assassinerrebbero donne o bambini, mentre gli stranieri conducono guerre interminabili per impossessarsi di minerali e petrolio, per brama di potere.

Viene invertita la visione di chi è considerato il popolo feroce, di chi esercita violenza per una donna, fino a maltrattarla, per gelosia. La riflessione porta Davi a rifiutare i contrasti interni tra gruppi indigeni, per unirsi contro il comune nemico della foresta.

In *As flores do sonho* vengono indicati i modi di definire la carta dei libri o del denaro dei bianchi nella lingua yanomami. "Pelle di carta", "pelle di immagine" o "pelle della foresta", poiché è triturando la legna degli alberi che questi oggetti vengono fabbricati. L'inchiostro oggi "cucinato nelle fabbriche" doveva essere un tempo, secondo Davi, una tinta simile a quella di urucum prodotta dalla foresta. La memoria della storia dei bianchi dipende dalla scrittura e dallo studio dei libri, mentre gli abitanti della foresta trasmettono il proprio sapere oralmente, e il proprio metodo di studio è quello di assumere *yākoana*. Vengono per questo ritenuti ignoranti da chi dorme senza sognare, ma come dice Davi si identificano semplicemente come "outra gente".

O espírito da floresta ribadisce il concetto di foresta come essere vivo, dotato di un respiro lungo, rispetto al quale quello degli uomini termina in un attimo. I bianchi sembrano non percepire questa respirazione, il valore della fertilità della terra *në rope*. Secondo loro questa appartiene al governo, e questo conferirebbe loro il diritto di disboscarla. Gli indigeni, al contrario, sanno che la foresta appartiene a Omama, e la rispettano tagliando appena gli alberi necessari per poter piantare il proprio orto e alimentarsi. Per questo vengono additati come persone nullafacenti da chi dà valore unicamente al prezzo di

mercato. Le piante isolate nel caos delle città vengono percepite come esseri fantasma, sofferenti in luoghi dove nulla più nasce naturalmente a causa dei cambiamenti climatici indotti dall'uomo. Gli stessi animali sono fuggiti lontano.

Ciò che i bianchi chiamano inquinamento è per gli Yanomami la malattia della terra, che richiede l'intervento immediato degli sciamani per rinnovarne l'immagine con una più pulita. "Ecologia" è una parola recente per gli stranieri, che racchiude in sé concetti indigeni antichi, di cui Omama stesso è il centro. È per gli Yanomami l'equivalente di *urihi a*, la terra-foresta, i cui elementi sarebbero i padri dell'ecologia stessa: "Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol"¹¹¹.

Viene ricordato l'esempio di Chico Mendes, uno dei primi bianchi vissuto nella foresta rispettandola e dando risonanza mondiale alle proprie parole in difesa dell'ambiente. Altri bianchi con cui Davi ebbe occasione di lavorare, funzionari della Funai e della Polizia Federale, svolgevano azioni concrete per la salvaguardia della foresta, sequestrando le pelli d'animali uccisi illegalmente per la vendita e rigettando in acqua le tartarughe confiscate dai commercianti. Medio ambiente dunque è ciò che resta della natura a seguito della distruzione umana.

A morte dos xãmas chiude la terza parte del libro con un avvertimento sulle possibili sorti del pianeta, minacciato a entrare nel caos. Per evitarlo, è necessario prendersene cura, evitare la morte degli ormai pochi sciamani rimasti che ne mantengono l'equilibrio, per i quali il futuro "é um céu protegido das fumaças de epidemia xawara e amarrado com firmeza acima de nós". Quando uno sciamano muore i suoi spiriti divengono furiosi e cercano di vendicarne la morte provocando inondazioni, frane o incidenti aerei ai danni dei bianchi stessi.

Davi diffuse le proprie parole tra i bianchi, fino a ricevere premi di riconoscimento da chi sembra inizi a prendere consapevolezza della necessità di salvaguardare l'ambiente. Spera ora di poter presto tornare a vivere tranquillo coi suoi e continuare a studiare gli spiriti.

¹¹¹ Traduzione mia: "Nella foresta, l'ecologia siamo noi, gli umani. Ma sono anche, tanto quanto noi, gli xapiri, gli animali, gli alberi, i fiumi, i pesci, il cielo, la pioggia, il vento e il sole".

Gli Yanomami e i *brancos* in *A queda do céu*

Scrivo Bruce Albert a proposito del discorso etnico contemporaneo delle popolazioni indigene amazzoniche descrivendolo come un processo politico-culturale di adattamento creativo, dove il discorso coloniale può essere sovvertito:

A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro¹¹².

Secondo Viveiro de Castro, antropologo brasiliano, il libro *A queda do céu* è una testimonianza-profezia di uno sciamano che propone la propria visione e traiettoria esistenziale; un avviso, un avvertimento “rivolto a noi: a noi brasiliani che non ci consideriamo indios”¹¹³, modificando un dialogo asimmetrico, in cui a lungo la maggioranza bianca, non indigena, ha giocato un ruolo prevaricatore, soffocando la voce degli indios.

In questa originale inversione di tendenza all'interno di una relazione solitamente sbilanciata, Davi si dimostra attento osservatore dei comportamenti dei bianchi, coloro che si considerano civili, dei loro bisogni e desideri percepiti come assurdi da chi vive in armonia con l'ambiente e intesse con esso un legame spirituale.

Secondo i dati della Global Witness¹¹⁴, tra il 2013 e il 2017 il Brasile ha mantenuto il triste primato come paese in cui viene eliminato il maggior numero di attivisti che promuovono iniziative per la difesa dell'ambiente: 32 vittime nel 2013, 29 nel 2014, 50

¹¹² BRUCE ALBERT, 1995, “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamanica da economia política da natureza”, consultabile in <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1849409/course/section/474081/pub405-2.pdf>, p. 4. Traduzione mia: “L'autodefinizione di ogni protagonista si alimenta non solo della rappresentazione che costruisce dell'altro, ma anche della rappresentazione che questo altro costruisce di lui: l'auto rappresentazione degli attori interetnici si costruisce nell'intreccio di immagini che loro hanno dell'altro e della propria immagine specchiata nell'altro”.

¹¹³ MARIO GALZIGNA, 2017, “Viveiros de Castro introduce “La caduta del cielo”, p. 3.

¹¹⁴ Global Witness è una ONG fondata nel 1993 con sede a Londra e Washington DC. A livello mondiale è attiva nel contrasto allo sfruttamento di risorse naturali, povertà, corruzione e abusi dei diritti umani.

el 2015, 49 nel 2016 e 33 già nei primi cinque mesi del 2017¹¹⁵. Molti di questi sono indigeni e quilombolas¹¹⁶, sem terra¹¹⁷ e lavoratori dei campi.

Per quel che concerne l'area amazzonica le ricerche riportano che il maggior numero di assassinii avviene nelle zone periferiche delle selva più colpite dalla deforestazione, mentre il cuore della foresta, più preservato, quasi non registra casi di morte¹¹⁸.

“No começo pensei que estivesse lutando para salvar seringueiras, depois pensei que estava lutando para salvar a Floresta Amazonica. Agora, percebo que estou lutando pela humanidade”¹¹⁹, queste le parole di Chico Mendes, attivista ambientalista dello stato brasiliano di Acre, difensore dei diritti dei raccoglitori di gomma e assassinato il 22 dicembre 1988 dal figlio di uno dei proprietari delle tenute più ampie della regione.

Nel 2014 lo stesso Davi Kopenawa Yanomami, presidente dell'associazione Hutukara, riceve minacce di morte a causa della propria attività in difesa della foresta.

As prováveis razões para as ameaças podem estar na atuação que a Hutukara vem desenvolvendo nos últimos anos, colaborando com a Funai e a Polícia Federal nas investigações de combate ao garimpo ilegal, fornecendo mapas dos locais, pontos geográficos de localização, prefixos de aeronaves, apelidos de pilotos e nomes de pessoas que financiam a atividade¹²⁰.

¹¹⁵ ROSSI AMANDA, 2017, “Amazônia desmatada concentra 9 em cada 10 mortes de ativistas por conflito no campo”, consultabile in <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-40615688>.

¹¹⁶ Le comunità quilombolas rappresentarono un atto di resistenza nera alla schiavitù. Formate da schiavi africani fuggiti dalle piantagioni in epoca coloniale, alcune resistettero anche dopo l'abolizione della schiavitù avvenuta in Brasile il 13 maggio del 1888.

¹¹⁷ Il Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra o MST, Movimento Sem Terra, è un movimento politico-sociale nato nel 1984 con l'occupazione di terre nel sud del Brasile da parte di contadini richiedenti una riforma agraria.

¹¹⁸ ROSSI AMANDA, 2017, “Amazônia desmatada concentra 9 em cada 10 mortes de ativistas por conflito no campo”.

¹¹⁹ Traduzione mia: “All'inizio pensavo che stessi lottando per salvare gli alberi di gomma, poi ho pensato che stessi lottando per salvare la Foresta Amazzonica. Adesso capisco che sto lottando per l'umanità”.

¹²⁰ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2014, “Davi Kopenawa Yanomami recebe ameaça de morte”, consultabile in <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/davi-kopenawa-yanomami-recebe-ameaca-de-morte>. Traduzione mia: “le probabili ragioni delle minacce possono trovarsi nell'azione di Hutukara svolta negli ultimi anni, collaborando con la Funai e con la Polizia Federale nelle investigazioni di lotta contro lo sfruttamento minerario illegale, fornendo mappature dei luoghi, punti geografici di localizzazione, identificazione aerea, nomi di pilota e di persone che finanziano le attività”.

Nonostante il clima di violenza continua il lavoro di denuncia della deforestazione, dei conflitti per terre contese, dei soprusi passati e presenti al fine di preservare la foresta amazzonica non solo per la sopravvivenza delle comunità locali ma per la salvaguardia dell'intero pianeta.

Nel libro *A queda do céu* i bianchi assumono le sembianze del “povo da mercadoria”: dai missionari agli operai della Perimetral Norte e minatori, ne viene messa in luce l'ossessione di dominio, l'attaccamento ai beni materiali. Viene messa in discussione l'idea occidentale del cosiddetto progresso tecnologico, l'idea di sviluppo, evidenziandone le conseguenze devastanti in termine di ambiente e vite umane, dalle epidemie-fumaça do ouro ai mutamenti climatici. Non manca il riferimento a coloro che attuano un'azione concreta in difesa degli indigeni, alcuni membri della Funai e della Policia Federal con cui Davi entrò personalmente in contatto, nonché al coautore stesso, l'antropologo Bruce Albert e alla comunità internazionale che si sta occupando di ecologia e medioambiente. L'esperienza maturata dallo sciamano in una serie di fasi di contatto hanno permesso un'ampia e personale conoscenza delle sfaccettature della realtà dei bianchi, momenti di scontro e partecipazione e dialogo. Nel libro numerosi sono i riferimenti a realtà e beni propri dei bianchi come mezzo per permettere al lettore una migliore comprensione della realtà indigena, esprimendo così un'opposizione e la volontà di riconoscimento della propria identità.

URIHI A: LA TERRA-FORESTA YANOMAMI

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *në roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. Os espíritos sapo, os espíritos jacaré e os espíritos peixe são os donos dos rios, assim como os espíritos arara, papagaio, anta e veado e todos os outros espíritos animais são os donos da floresta. Assim é. Os *xapiri* estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos. São eles que, vindo das montanhas, fazem surgir os ventos com suas corridas e brincadeiras, tanto a brisa do tempo seco, *iproko*, como o vento da época das cheias, *yari*. São os espíritos da chuva *maari* que descem do céu, para refrescar a terra com suas águas e mandar embora o tempo da epidemia. Por isso, se os *xapiri* ficassem longe de nós, sem que os xamãs os fizessem dançar, a floresta ficaria quente demais para podermos continuar vivos nela por muito tempo. Seus seres maléficos *në wāri* e os espíritos da epidemia *xawarari* viriam morar perto de nossas casas e não parariam mais de nos devorar.¹²¹

¹²¹ ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione di Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de un xamã yanomami*, p. 475. Traduzione mia: “Ciò che loro chiamano natura è, nella nostra lingua antica, *Urihi a*, la terra-floresta, e anche la sua immagine, visibile solo agli sciamani, a cui ci riferiamo come *Urihinari*, lo spirito della foresta. È grazie a lei che gli alberi sono vivi. Così, ciò che denominiamo spirito della foresta sono le innumerevoli immagini degli alberi, delle foglie che sono i loro capelli e dei rampicanti. Sono anche quelle degli animali e dei pesci, delle api, delle tartarughe, delle lucertole, dei lombrichi e persino delle grandi lumache *warama aka*. Anche l’immagine del valore della fertilità della foresta, *në roperi*, costituisce ciò che i bianchi chiamano natura. Venne creata insieme a essa e le fornisce la sua ricchezza. Di modo che, per noi, gli spiriti *xapiri* sono i veri padroni della natura, e non gli umani. Gli spiriti rana, gli spiriti alligatore e gli spiriti pesce sono i signori dei fiumi, così come gli spiriti macao, pappagallo, tapiro e cervo e tutti gli altri spiriti animali sono i padroni della foresta. Così è. Gli *xapiri* stanno costantemente circolando per tutta la selva, senza che ce ne rendiamo conto. Sono loro che, arrivando dalle montagne, danno vita ai venti con le loro corse e i loro scherzi, tanto la brezza del clima secco, *iproko*, come il vento dell’epoca delle piene, *yari*. Sono gli spiriti della pioggia *maari* che scendono dal cielo per rinfrescare la terra attraverso l’acqua e allontanare l’epoca

Os animais também podem ficar desgostosos conosco, os humanos, se depois de os termos comido jogarmos seus ossos no mato e o suco de seu cozimento nos igarapés de modo desrespeitoso. Sua saudade de nós acaba e, a partir de então, sempre voltam da caçada de mãos vazias. Nossos antigos eram muito mais sábios do que nós. Suas esposas conservavam com zelo grandes quantidades de ossos de caça penduradas em suas casas – ossos de braço de macaco, mandíbulas de quixadas e esternos de mutuns e de inhambuaçu. Não è mais assim. Hoje em dia, estamos esquecidos desses costumes e isso nos torna caçadores muito ruins em comparação com nossos pais. É isso. Essas palavras são o pouco que sei a respeito da caça. São as que ouvi contar por meus mais velhos quando bebiam *yākoana*, e as que eu, por minha vez, faço ouvir a meus filhos: “Se vocês não comerem a própria caça, os animais serão seus amigos. Se vocês não tiverem respeito por eles, eles tampouco irão gostar de vocês e vocês sempre ficarão panema!”. Elas estão em nós desde sempre. É por isso que não matamos caça sem medida. Os brancos. Ao contrário, não conhecem essas palavras e seus maiores acabaram com toda a caça que havia em sua terra¹²².

Davi Kopenawa Yanomami, *O espírito da floresta*, in *A queda do céu*.

dell'epidemia. Per questo, se gli *xapiri* si trovassero da noi lontani, senza gli sciamani a farli danzare, la foresta sarebbe troppo calda per poter continuare a viverci per lungo tempo.

¹²² Ivi, pp.474-475. Traduzione mia: “Anche gli animali potrebbero dimostrarsi malcontenti nei nostri confronti se dopo averli mangiati gettassimo i loro ossi nella foresta e il succo della cottura nei fiumi in modo poco rispettoso. La loro nostalgia verso di noi finisce e, da quel momento, torniamo sempre dalla caccia a mani vuote. I nostri antenati erano molto più saggi di noi. Le loro spose conservavano con cura enormi quantità di ossi di caccia sospese nelle loro case – ossi del braccio della scimmia, mandibole di mutun e inhambuaçu (uccello terrestre). Non è più così. Oggigiorno abbiamo dimenticato queste usanze e ciò ci rende pessimi cacciatori in confronto ai nostri antenati. È questo. Queste parole rappresentano il poco che so rispetto alla caccia. È ciò che ho sentito raccontare dagli anziani quando bevevano *yākoana*, e che io, a mia volta, faccio ascoltare ai miei figli: “se non mangiate la carne delle vostre prede, gli animali saranno vostri amici. Se non gli portate rispetto, nemmeno a loro piacerete voi, e resterete infelici per sempre!”. Loro si trovano in noi da sempre. È per questo che non uccidiamo gli animali smisuratamente. I bianchi, al contrario, non conoscono queste parole e i loro avi hanno messo fine alla selvaggina che esisteva sulla terra”.

L'Occidente e il dualismo

La concezione dell'ambiente e degli organismi naturali adottata da diverse comunità nei quattro continenti è eterogenea: ne conseguono diversi atteggiamenti riguardo l'approccio concreto alla relazione tra umani e non-umani.

Tra questa pluralità di voci, la storia occidentale ha portato nei secoli al consolidamento di una filosofia che stabilisce un dualismo tra i concetti di natura e di cultura.

Egleé L. Zent in "Unfurling western notions of nature and Amerindian alternatives" traccia le tappe fondamentali dello sviluppo di quest'idea etnocentrica di natura, e propone delle prospettive alternative, focalizzandosi sulle filosofie amerindie come rappresentanti di concezioni altre rispetto alla tendenza separatista del dualismo occidentale.

La dicotomia natura e società ha origini remote e molte delle nozioni scientifiche della scienza attuale dimostrano un'influenza di concetti risalenti a tempi lontani.

Nelle Roma e Grecia dell'antichità gli uomini erano considerati parte della natura: è con i pre-socratici che inizia il processo di riduzione di Physis ai soli processi organici.

Per esempio, con Empedocle la materia viene concettualizzata come composta dai quattro elementi fondamentali aria, acqua, terra e fuoco, e con Democrito viene proposta la dottrina degli atomi come essenza minima della materia, particelle numericamente infinite che costituirebbero differenti forme e oggetti grazie alla loro combinazione e separazione.

Secondo Egleé L. Zent normalmente il fondamento di un concetto oppositivo tra natura e società viene fatto risalire al periodo post-socratico, "when physis was opposed to 'nomo' (socially built norm, experience and order) or antagonistic to 'teche' (art craft, practical method to create an object or reach an objective)"¹²³.

Platone concepisce la materia e le sue dinamiche come riflesso della conoscenza reale del mondo delle idee: in questo modo la sfera terrestre non sarebbe che il mondo dei fenomeni sensibili, mutabili a cui la mente conferirebbe ordine e regolarità¹²⁴.

¹²³ EGLEÉ L. ZENT, 2015, "Unfurling western notions of nature and Amerindian alternatives", in *Inter-Research*, Scottsdale, Arizona, USA, p. 108. Traduzione mia: "quando physis venne contrapposta a 'nomo' (norma costruita socialmente, esperienza e ordine) o antagonista di 'teche' (artefatto, metodo pratico di creazione di un oggetto o raggiungimento di un obiettivo)".

¹²⁴ Ibidem.

Citando Egleé L. Zent, per Platone “knowledge belongs to the world of ideas, the unchangeable. On the contrary, Aristotele looked at the ever changeable specificities and particularities of elements and phenomena: the nature is immanently changeable and immersed in a principle of change”¹²⁵.

Durante il Medioevo predominante è l’ideologia cristiana che vede nella natura la manifestazione di Dio: la figura di San Francesco d’Assisi è la sintesi di questa concezione che vede le piante e gli animali come diretti interlocutori del Signore.

Nonostante la diffusione del cristianesimo e le sue prescrizioni e persecuzioni rispetto a altre credenze religiose resistono alcune tradizioni pagane e animiste, pratiche di magia, astrologia ed alchimia e si assiste alla conseguente nascita di sincretismi religiosi.

Per il pensiero medievale non vi era dunque opposizione tra soggetti umani e una natura come oggetto, ma vi erano connessioni tra tutti gli esseri¹²⁶.

È con il rinascimento che l’uomo viene messo al centro della creazione e gli si affida il diritto di controllare e gestire l’ambiente: nel periodo coloniale l’antropocentrismo europeo viene diffuso nelle “nuove terre” e con la rivoluzione scientifica, lo sviluppo tecnologico e l’Illuminismo emerge l’interesse per la spiegazione razionale della realtà empirica. Le sfere del sociale e del naturale vengono scisse e il dogma cristiano viene sostituito da quello scientifico¹²⁷.

Le dinamiche di contatto con l’America riflettono questa separazione tra ciò che viene considerato dagli occidentali come “civilizzato” e ciò che viene categorizzato come selvaggio: i colonizzatori cercano di capire se gli indigeni siano dotati di un’anima o ne siano mancanti, giustificando la schiavitù.

Con la costruzione di nuovi mezzi di trasporto come le navi e il diffondersi di una mentalità capitalista inizia un massiccio sfruttamento delle risorse ambientali del nuovo continente, evidente nella crescita dell’opera di deforestazione tra i decenni successivi alla scoperta e il XIX secolo.

Nell’epoca moderna figure come Galileo Galilei, Sigmund Freud e Charles Darwin contribuiscono al declino dell’antropocentrismo: il pianeta terra non è più concepito come

¹²⁵ Ivi, 109. Traduzione mia: “la conoscenza appartiene al mondo delle idee, di ciò che non cambia. Al contrario Aristotele si riferisce a ogni specificità capace di cambiamento e particolarità degli elementi e dei fenomeni: la natura è immanentemente variabile e immersa in un principio di mutamento”.

¹²⁶ Ivi, p. 110.

¹²⁷ Ivi, p.112.

centro dell'universo, si scoprono il ruolo dell'inconscio e degli impulsi irrazionali e l'uomo non è altro che una tra le specie sviluppatesi attraverso il processo di selezione naturale proprio dell'evoluzione.

La natura del mondo contemporaneo è affrontata dal punto di vista scientifico come un complesso di componenti che devono essere analizzate separatamente per essere capite a fondo (climatologia, biologia, zoologia eccetera), trascurando però spesso la comprensione dell'intero insieme.

Naturalismo e Antropologia

Il concetto di natura deriva dunque da una cosmologia specifica, quella legata alla storia del continente europeo, sulla base della quale sono state sviluppate le scienze moderne. Secondo Nadia Breda la cosmologia detta "Naturalismo" sarebbe stata costruita

sulla scena dell'umanità da parte di una cultura occidentale che ha compiuto un passo indietro rispetto all'ambiente nella quale era immersa, sentendosi superiore ed esterna ad esso, allontanandosi da un'idea di un'anima immanente all'ambiente e quindi vedendolo semplicemente come miniera di risorse utilizzabili, sfruttabili, distruttibili¹²⁸.

L'antropologia stessa come disciplina e ambito di studio nasce sul fondamento della dicotomia natura/cultura, ovvero sul pregiudizio secondo il quale questa differenza tra società e ambiente sarebbe caratteristica universale e dunque comune a tutti i modi di intendere il mondo.

L'idea dell'esistenza di un paradigma del tipo "una natura/molte culture" è ciò che Philippe Descola cerca di confutare, in favore di un "universalismo relativo"¹²⁹ capace di stabilire la diversità di natura e cultura simultaneamente.

"L'etnocentrismo diventa un ostacolo formidabile alla giusta comprensione delle ontologie e delle cosmologie le cui premesse differiscono dalle nostre", afferma Descola¹³⁰.

¹²⁸ DESCOLA PHILIPPE, 2014, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, SEID editore, Firenze, p. 11.

¹²⁹ Ivi, p. 20.

¹³⁰ Ivi, p. 104.

Secondo Nadia Breda, curatrice dell'edizione italiana di *Oltre natura e cultura* di Philippe Descola, a quest'ultimo si può attribuire il merito di rinforzare la nozione di "multinaturalismo", ovvero un'idea plurale di nature, secondo la quale "gli antropologi erediteranno il grande impegno di mostrare come e cosa siano nature diverse in culture e società diverse"¹³¹, "disantropocizzando" la disciplina stessa attraverso la focalizzazione delle ricerche sui rapporti tra umani e non-umani.

Eduardo Viveiros de Castro definisce questa concezione del "multinaturalismo" come un'inversione del multiculturalismo moderno che mette in risalto l'oggettività universale del corpo e della materia in contrasto all'individualità soggettiva dello spirito.

In quest'ottica il Naturalismo non costituirebbe altro che una tra le quattro grandi cosmologie individuate da Descola, disponendo su un piano di pari dignità le diverse visioni del mondo sviluppate durante la storia dell'umanità.

In "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology" de Castro mette in risalto i cambiamenti di prospettiva negli studi antropologici dell'area tropicale americana, che negli ultimi decenni hanno visto un mutamento d'approccio: da quello naturalistico-culturalistico verso una visione dialettica dei rapporti tra ambiente e società.

Negli anni '70 si è osservato un interesse di studio crescente verso l'area amazzonica: gli studi antropologici si sono moltiplicati descrivendo per la prima volta molte comunità, parallelamente a uno sviluppo nei campi dell'ecologia, storia e archeologia. Secondo E. Viveiros de Castro negli ultimi anni si sarebbe formata una nuova immagine di natura e società, che enfatizzerebbe la complessità delle società indigene e la biodiversità della foresta.

Il modello standard delle tribù amazzoniche come gruppi isolati organizzati in villaggi di ridotte dimensioni, circondate da un ambiente ostile percepito come ostacolo a uno sviluppo tecnologico e sociale, viene superato grazie a una rivalutazione dell'America pre-Colombiana e a un tentativo di superare le teorie basate sulla "Grande divisione" tra natura e cultura¹³².

¹³¹ Ibidem.

¹³² VIVEIROS DE CASTRO EDUARDO, 1996, "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", in *Annual Reviews of Anthropology*, Vol. 25, consultabile in <http://www.annualreviews.org>, p. 183.

Non-umani, senzietà e metamorfosi

In *Oltre Natura e Cultura* Philippe Descola identifica quattro ontologie fondamentali, ovvero “sistemi di proprietà degli esistenti”¹³³ in base alla combinazione dei criteri di somiglianza e differenza delle interiorità e delle fisicità tra esseri umani e non-umani.

Ciascuna delle quattro ontologie darebbe luogo dunque a una peculiare cosmovisione, specifiche concezioni dell’identità e atteggiamenti peculiari verso l’altro.

Il binomio interiorità/fisicità secondo P. Descola non rappresenterebbe in questo caso un’opposizione tipicamente occidentale come quella di Natura e Cultura, bensì una dualità riscontrabile ovunque, nelle concezioni di qualsiasi gruppo umano.

Si possono dunque così schematizzare le ontologie nate dai differenti legami tra i termini in questione:

- animismo: somiglianza delle interiorità - differenza delle fisicità;
- naturalismo: differenza delle interiorità - somiglianza delle fisicità;
- totemismo: somiglianza delle interiorità - somiglianza delle fisicità;
- analogismo: differenza delle interiorità - differenza delle fisicità.

In relazione al gruppo amazzonico yanomami si può parlare di un’espressione della spiritualità di tipo animistico.

Descola definisce l’animismo come “l’imputazione da parte degli umani ai non umani di un’interiorità identica alla loro”:

Questa disposizione umanizza le piante, e soprattutto gli animali, dato che l’anima di cui essi sono dotati permette loro non solo di comportarsi secondo le norme sociali e i precetti etici degli umani, ma anche di stabilire con questi ultimi relazioni di comunicazione¹³⁴.

Il corpo non sarebbe che mero rivestimento, contenitore di una stessa soggettività o interiorità a dispetto delle forme differenti.

In questo modo i non-umani si distinguerebbero dagli umani per habitus comportamentali determinati da caratteristiche biologiche proprie di ogni specie.

¹³³ DESCOLA PHILIPPE, 2014, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, SEID editore, Firenze, p. 141.

¹³⁴ Ivi, p. 147.

A conferma di ciò, in *A queda do céu* Davi Kopenawa entra nel dettaglio della visione degli animali da parte degli Yanomami, ricordando la trasformazione mitica degli antenati e facendo riferimento all'atteggiamento attento dei cacciatori verso quelli che sono considerati loro simili:

No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós.¹³⁵

Una concezione molto distante dal naturalismo proprio della visione degli occidentali, dei quali lo sciamano sottolinea la “cecità” a rispetto degli innumerevoli spiriti che popolano la foresta.

Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, cujubins e jacamins. Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seus ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri*. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos *xapiri* e que é feita de seus inumeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem!¹³⁶

¹³⁵ ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, Companhia das Letras, São Paulo, p.117. Traduzione mia: “Nel tempo primigenio, quando gli animali ancestrali *yarori* si trasformarono, le loro pelli divennero animali da caccia e le loro immagini spiriti *xapiri*. Per questo considerano gli animali come antenati, uguali a loro stessi e così li denominano. Anche noi, anche se mangiamo la carne della selvaggina, sappiamo bene che si tratta di umani ancestrali trasformati in animali. Sono abitanti della foresta tanto quanto noi”.

¹³⁶ Ivi, p.121. Traduzione mia: “In tutti i luoghi dove vivono gli uomini, la foresta è popolata anche da spiriti animali. Sono le immagini di tutti gli esseri che camminano sul suolo, sui rami o posseggono ali, le immagini di tapiri, cervi, giaguaro, gattopardo, scimmie e alauatta, roditori,

Secondo l'ontologia animista infatti non solo gli animali, ma anche le piante e gli esseri invisibili, nel caso yanomami gli spiriti *xapiri*, coabitano lo stesso spazio, soggetti ugualmente capaci di intenzionalità.

Esseri dotati di senzietà, intenzionalità e di un'anima, il corpo degli animali non sarebbe altro che una sorta di vestito, indumento atto a proteggere e contenere una forma spirituale interna, visibile solo ai membri di specie particolari, o dagli sciamani in sogno o durante le loro trance. Questi, durante le loro estasi, esperiscono una metamorfosi intesa non come mero travestimento, come cita Descola, bensì come

lo stadio culminante di una relazione dove ognuno, modificando la posizione di osservazione che la sua fisicità originale gli impone, si impegna a far coincidere la propria prospettiva con quella con la quale pensa che l'altro lo consideri. Con questo trasferimento di angolo di osservazione, dove si cerca di mettersi “nella pelle” dell'altro sposando l'intenzionalità che gli si attribuisce, l'umano non vede più l'animale come lo vede di solito, ma come lui si vede in umano, e lo sciamano è percepito non più come si vede di solito, ma come si augura di essere visto, come animale.¹³⁷

Davi Kopenawa conferma la capacità di metamorfosi tra gli sciamani yanomami quando, parlando del vento e della pioggia come fenomeni causati dagli spiriti *xapiri*, afferma:

Aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasmas e eles só veem os animais de caça de que se alimentam. Apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yãkoana*, podem também vê-los com olhos de espíritos¹³⁸.

tucani, ara, uccelli e trombettieri aligrige. Gli animali che cacciamo si muovono nella foresta solo dove sono presenti specchi e cammini dei loro antenati *yarori* che diventano spiriti *xapiri*. Quando osservano la foresta, i bianchi non pensano mai a queste cose. Anche quando la guardano dall'alto dei loro aerei, non vedono nulla. Devono pensare che il suo suolo e le sue montagne stiano là per caso e che non sia nulla più che una grande distesa di alberi. Invece gli sciamani sanno molto bene che lei appartiene agli *xapiri* e che è costituita dai loro innumerevoli specchi. Gli spiriti che vivono nella foresta sono molto più numerosi di ciò che credono gli uomini e tutti gli altri abitanti della foresta!”.

¹³⁷ DESCOLA PHILIPPE, 2014, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, p.156.

¹³⁸ ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione di Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, p. 118. Traduzione mia: “Quelli di noi che non sono sciamani, allo stesso modo che i bianchi, non percepiscono nulla di tutto ciò. Gli spiriti sono

E ancora, riferendosi agli spiriti apparsi in sogno:

Vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yakoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Senao, eu nao poderia falar assim¹³⁹.

La funzione di rivestimento del corpo dunque rende possibili le metamorfosi di persone morte, sciamani e spiriti, e le trasformazioni di umani in animali o animali in altri animali¹⁴⁰.

Coloro che Viveiros de Castro denomina “spirit masters” o “mothers of the game” sarebbero esseri analoghi agli umani in termini di agentività e intenzionalità, e offrirebbero la possibilità di comunicazione tra uomini e animali.

I miti inoltre, sarebbero ricchi di creature che mescolano forme e attitudini umane e animali, in un contesto mitico appunto, dove le differenze di prospettiva sono annullate e ciasun essere appare all’altro come umano¹⁴¹.

In un’inversione di prospettiva rispetto a quella occidentale, d’accordo con E. Viveiros de Castro, l’originaria condizione comune di uomini e persone non sarebbe uno stato di animalità, bensì di umanità: gli animali sarebbero ex-umani, e non il contrario (ovvero gli umani ex-animali conformemente al nostro pensiero evolucionistico).

Qui E.Viveiros de Castro richiama Descola, secondo il quale “the common point of reference for all beings of nature is not humans as a species but rather humanity as a condition”¹⁴².

Interessante questo aspetto in relazione a quel che concerne la popolazione Yanomami, che condivide, secondo quanto riporta Bruce Albert, questo carattere condiviso di umanità tra tutti gli esseri:

These animals, as ex-humans, now consider themselves to be the real “forest people”
– the inhabitants of the forest- while actuals humans, who are the descendants of

invisibili ai loro occhi di fantasma e loro vedono solo gli animali della caccia di cui si alimentano. Solamente gli sciamani sono capaci di contemplare gli *xapiri*, poiché, trasformatosi con la *yākoana*, possono persino vederli con occhi di spirito”.

¹³⁹ Ivi, p.86. Traduzione mia: “Vedo tutto questo in sogno perché, diventato fantasma con la *yakoana* durante il giorno, la mia interiorità si è trasformata. In caso contrario, non potrei parlare così”.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ivi, p. 55.

¹⁴² Ivi, p. 57. Traduzione mia: “il punto di riferimento comune per tutti gli esseri della natura non è l’umano come specie, bensì l’umanità come condizione”.

Omama's offspring, are what they call "house people", or the inhabitants of collective dwellings¹⁴³.

Si nota nel passaggio in questione, la percezione da parte degli animali di essere i veri abitanti della foresta, e la loro capacità di possedere un punto di vista proprio rispetto agli altri umani.

Animismo e prospettivismo

Eduardo Viveiros de Castro introduce il concetto di prospettivismo come qualità del pensiero cosmologico amerindiano definendolo come concezione secondo la quale il mondo è abitato da soggetti differenti, persone umane o non-umane, che adottano distinti punti di vista¹⁴⁴.

Come abbiamo visto, secondo la visione animista tra gli elementi si riscontrerebbero un'unità spirituale e una molteplice differenza in termini corporali.

In molte zone amazzoniche, dunque, non vengono adottate le categorie proprie del dualismo occidentale, le opposizioni Natura/Cultura, oggettivo/soggettivo, immanente/trascendentale, animali/umani: non si parla dunque di differenze ontologiche tra umani e non-umani, bensì di scambi di prospettiva.

Eduardo Viveiros de Castro asserisce a proposito:

The way humans perceive animals and other subjectivities that inhabit the world-gods, spirits, the dead, inhabitants of other cosmic levels, meteorological phenomena, plants, occasionally even objects and artefacts-differs profoundly from the way in which these beings see humans and see themselves.¹⁴⁵

¹⁴³ ALBERT BRUCE, 2009, "Native Land: Perspectives from Other Places" in Paul Virilio, Raymond Depardon, Diller Scofidio e Renfro, Mark Hansen, Laura Kurgan, e Ben Rubin (a cura di), *Native land*, Stop eject e Actes Sud/Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 37-58. Traduzione mia: "Questi animali, come ex-umani, ora considerano loro stessi come la vera gente della foresta – abitanti della foresta- mentre gli umani attuali, che sono i discendenti della prole di *Omama* sono coloro che loro chiamano gente delle case o abitanti delle dimore collettive".

¹⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO EDUARDO, 2012, "Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere" (da Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998); HAU Masterclass Series, Vol.1, Manchester, p.45.

¹⁴⁵ Ivi, p.47. Traduzione mia: "Il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e gli altri soggetti che abitano il mondo –divinità, spiriti, i morti, gli abitanti di altri livelli cosmici, fenomeni

In condizioni normali gli umani concepirebbero i loro simili come umani, gli animali come animali; questi ultimi, in particolare i grandi predatori, e gli spiriti, a loro volta vedrebbero gli uomini come prede, selvaggina di cui poter bere il sangue come birra di manioca. In questo intrecciarsi di prospettive anche gli animali-preda assumerebbero un particolare punto di vista: gli umani ai loro occhi sarebbero spiriti o animali dominanti e predatori.

Tutti gli abitanti della foresta al contempo concepiscono loro stessi come esseri antropomorfi, con caratteristiche comuni all'uomo, dunque persone.

Infatti, secondo il celebre esempio di E. Viveiros de Castro a proposito del modo di percepire il cibo, il corpo e l'organizzazione sociale da parte degli animali, questi dimostrerebbero abitudini paragonabili a quelle degli umani:

jaguars see blood as manioc beer (...), (animals and spirits) see their bodily attributes as body decorations or cultural instruments, they see their social system as organised in the same way as human institutions are (with chief, shamans, ceremonies)¹⁴⁶.

Se gli animali sono capaci di un proprio punto di vista, questa caratteristica risulta vera anche per gli spiriti yanomami.

Secondo quanto riporta Bruce Albert infatti l'attività di cura e i metodi di guarigione sciamanici del gruppo prevedono la contrapposizione di spiriti ausiliari che agiscono in aiuto dei curatori combattendo gli esseri malvagi responsabili della malattia: secondo la prospettiva di questi ultimi gli umani costituirebbero appetibile selvaggina, e finiscono per catturarne l'immagine e divorarla¹⁴⁷.

Impossibile non instaurare un collegamento con il sopracitato esempio di E. Viveiros de Castro riguardo il modo di percepire l'altro come preda da parte dei non-umani.

A proposito di sciamani e spiriti ausiliari, Bruce Albert conferma anche il processo di trasformazione constatato da De Castro tra le popolazioni amazzoniche:

meteorologici, piante, occasionalmente persino oggetti e artefatti- differisce profondamente dal modo in cui questi esseri vedono gli umani e se stessi”.

¹⁴⁶ Ivi, p.48. Traduzione mia: “i giaguari vedono il sangue come birra di manioca (...), (gli animali e gli spiriti) vedono i loro attributi corporei come decorazioni o strumenti culturali, essi vedono il loro sistema sociale organizzato allo stesso modo delle istituzioni umane (con capi, sciamani, cerimonie)”.

¹⁴⁷ ALBERT BRUCE, 2009, “Native Land: Perspectives from Other Places”, pp. 37-58.

Being spirit people themselves, the shamans physically identify with these non-humans during their trances (dances and chants) and are thus capable of taking on, one after the other, the different subjective perspectives of these mythic humanimals¹⁴⁸.

In questa eterogeneità di prospettive, secondo Descola, Eduardo Viveiros de Castro parla di prospettivismo come “qualità posizionale delle cosmologie amerindiane”¹⁴⁹. Considerando i termini amerindiani che spesso vengono tradotti come “esseri umani”, “gente”, “persone” non come sostantivi bensì come pronomi, tali etnonimi metterebbero in risalto la posizione del soggetto, il punto di vista del locutore.

In questo modo qualsiasi essere che occupa un punto di riferimento si troverebbe in posizione di soggetto, percependosi sotto la specie dell’umanità.

Dicendo che i non-umani sono persone dotate di un’anima gli Amerindiani conferiscono loro in realtà una posizione di enunciatori definendoli come soggetti: è soggetto chi possiede un’anima e possiede un’anima chi è capace di un punto di vista¹⁵⁰.

Afferma dunque Viveiros de Castro che è soggetto chi si trova agentato dal punto di vista¹⁵¹, e che la posizione di quest’ultimo è dipendente dalle differenze intrinseche tra i corpi. Infatti, d’accordo con Descola:

La vita dei non-umani è ordinata dagli stessi valori di quella degli umani: proprio come questi ultimi, cacciano, pescano o fanno la guerra. Secondo Viveiros de Castro, sono le stesse cose che essi percepiscono a essere diverse: se gli animali vedono gli umani come animali predatori o il sangue come birra di manioca, è perché il punto di vista dove sono situati è dipendente dai loro corpi¹⁵².

Afferma Descola in *Oltre Natura e Cultura* che questa visione incrociata di punti di vista propria del prospettivismo non è però attestata in tutte le popolazioni che sposano

¹⁴⁸Ibidem. Traduzione mia: “essendo essi stessi persone-spiriti, gli sciamani si identificano fisicamente con questi non-umani durante le loro trance (danze e canti) e sono dunque capaci di assumere, una dopo l’altra, le diverse prospettive soggettive di questi mitici umani-animali”.

¹⁴⁹DESCOLA PHILIPPE, 2015, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, p.156.

¹⁵⁰Ivi, p.157.

¹⁵¹Ibidem.

¹⁵²Ibidem.

cosmologia animiste, ma che nella maggioranza dei casi si attesta semplicemente la convinzione di una percezione di sé come umani da parte dei non-umani, indicando implicitamente che questi ultimi vedrebbero gli umani sotto la loro forma umana.

Postulando la simmetria inversa dei punti di vista, il prospettivismo sfrutta infatti in modo ingegnoso la possibilità aperta dalla differenza di fisicità sulla quale l'animismo si fonda¹⁵³.

Sottolineando però che la situazione più ricorrente tra le cosmologie animiste non ha adottato questa “clausola aggiunta” all'animismo standard, trattandosi unicamente di una possibilità logica in un gioco tra due posizioni.

Riportiamo un esempio di Descola per mettere in luce la differenza tra “animismo standard” e “prospettivismo”.

Con ogni probabilità, il tapiro che si ritiene si veda come un umano, non vede gli umani sotto una forma proprio somigliante a quella (dicono gli Indiani) che egli imputa a sé stesso. In un mondo perfetto –per i tapiri, non per gli Indiani- i tapiri e gli Indiani vivrebbero in perfetta armonia, condividendo forse lo stesso villaggio e scambiando le donne e i beni. Ma gli Indiani hanno la spiacevole abitudine di cacciare i tapiri e questi, malgrado la loro comune umanità, non hanno potuto fare a meno di accorgersene. Dal punto di vista dei tapiri inoltre, gli Indiani abitano in villaggi diversi dai loro, e i loro capi e i loro sciamani non sono gli stessi, e il loro nutrimento è diverso visto che mangiano proprio i tapiri. La soluzione prospettivista consisterebbe qui nel dire che i tapiri esposti agli attacchi degli Indiani li vedono come dei giaguari o degli spiriti cannibali¹⁵⁴.

Cosmovisione yanomami e abitanti della foresta

Come scrive Albert in “Native Land: Perspectives from other places”¹⁵⁵, secondo la cosmovisione yanomami *urihi a*, la terra-foresta, sarebbe popolata da un'enorme varietà

¹⁵³ Ivi, p. 160.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ ALBERT BRUCE, 2009, “Native Land: Perspectives from Other Places”, pp. 37-58.

di creature umane e non-umane, in continua relazione tra loro o interagenti attraverso la mediazione degli sciamani.

Se secondo la concezione occidentale dualistica di cultura e natura, quest'ultima costituirebbe un oggetto passivo e esterno a ciò che è umano, sfruttabile legittimamente da chi esercita su di essa una superiorità di diritto, per gli Yanomami e per molte comunità amazzoniche e amerindiane (ma non solo, vi sono infatti molteplici esempi di gruppi indigeni in tutto il mondo che instaurano legami spirituali "altri" con ciò che noi definiamo come natura), lo spazio che abitano gli uomini è condiviso con altre entità agenti, degne di considerazione e rispetto, con cui costantemente si interagisce.

All'interno di una spiritualità animista e in relazione ai propri miti, gli Yanomami concepiscono gli animali come persone, ex-umani trasformati in prede e selvaggina al tempo della creazione mitica:

Before the demiurge *Omama* came into existence and recreated a well-ordered world, the original mythic ancestors were humans with animals names. They indulged in all kinds of deviant practices (...) until they found themselves being taken over by an irrepressible "becoming animal" and, one after another, they ended up losing their human form. From mythic human-animals, they gradually turned into game. These animals, as ex-humans, now consider themselves to be the real "forest people"¹⁵⁶

Se animali e piante sono soggetti senzienti del mondo del visibile, gli spiriti sono invece ascrivibili alla "immensa categoria dell'invisibile"¹⁵⁷: sono questi le immagini degli antenati primordiali prima che si metamorfizzassero in animali. Quando gli sciamani li fanno scendere e danzare nei rituali, questi diventano spiriti ausiliari.

La foresta e il suolo non costituiscono dunque agli occhi dei nativi mere fonti di risorse da sfruttare e di cui impadronirsi allo scopo di un tornaconto personale e arricchimento economico, visione propria dell'Europa occidentale.

¹⁵⁶ Ibidem. Traduzione mia: "Prima che il demiurgo *Omama* esistesse e ricreasse un mondo ben ordinato, gli antenati mitici originari erano umani con nomi animali. Si abbandonarono a tutti i tipi di pratiche devianti fino a che si ritrovarono ad essere parte di un irrefrenabile "diventare animali" e, uno dopo l'altro, finirono con il perdere la propria forma umana. Da umani-animali mitici, gradualmente si trasformarono in selvaggina. Questi animali, come ex-umani, attualmente si considerano i reali abitanti della foresta".

¹⁵⁷ Ibidem.

Se questa concezione dei *brancos* nei confronti della natura si è concretizzata nell'azione spregiudicata di deforestazione per la costruzione della Transamazônica, sfruttamento dell'ambiente per la ricerca d'oro e di materie prime, secondo la visione yanomami quando si parla degli abitanti della terra-foresta ci si riferisce ad esseri dotati di respiro, entità visibili come animali e piante o invisibili come gli spiriti, ciascuno caratterizzato da senzientà e sensibilità, qualità attribuibili agli umani ma anche ai non-umani.

Dice Bruce Albert che ogni volta che un albero viene tagliato o un fiore strappato secondo gli Yanomi si genera sofferenza e se durante la caccia vengono uccise più prede di quanto strettamente necessario al nutrimento delle comunità, il cacciatore viene meno a un patto di reciproco rispetto tra esseri che co-abitano uno stesso spazio.

The forest breathes; it exhales a moist breath which is cool and fresh. And this breath is what guarantees its “fertility value (*urihi a ne rope*) that is, the power of the plants to grow, both those that are native to the forest, as well as those cultivated in the gardens that are opened up in it. Like human beings, the forest-land suffers and feels pain when its trees are cut down. It dies when it is burned and turns into a hot, dry land which attracts *Ohinari*, or the starvation spirit¹⁵⁸.

Il ruolo degli sciamani

Secondo la mitologia yanomami, il demiurgo Omama avrebbe dato vita alla geografia della terra colpendo con forza il terreno con un'asse: come conseguenza del potente impatto l'acqua sarebbe sgorgata dal sottosuolo dando vita all'attuale sistema idrografico, mentre dalle foglie delle palme lasciate alle proprie spalle nella fuga sarebbero nate le montagne¹⁵⁹.

Afferma Bruce Albert che nella prospettiva cosmologica della popolazione indigena amazzonica in questione, la terra si può suddividere in una struttura a quattro strati:

¹⁵⁸ ALBERT BRUCE, 2009, “Native Land: Perspectives from Other Places”, pp. 37-58. Traduzione mia: “la foresta respira; esala un respiro umido che è bello e fresco. Questo respiro è ciò che garantisce la sua fertilità (*urihi a ne rope*) che è il potere di crescita delle piante, sia quelle native della foresta che quelle coltivate negli orti aperti al suo interno. Come gli esseri umani, la terra-foresta soffre e sente dolore quando i suoi alberi vengono tagliati. Muore quando viene bruciata e diventa una terra calda, secca che attrae *Ohinari*, o gli spiriti della fame”.

¹⁵⁹ ALBERT BRUCE, 2009, “Native Land: Perspectives from Other Places”, pp.37-58.

- *Hutukara*, o “il cielo antico”, corrispondente al livello terrestre;
- il mondo sotterraneo abitato da esseri mostruosi come vespe e vermi, dagli antenati caduti nelle profondità all’epoca della mitica catastrofe della caduta del cielo, e gli spiriti malefici e delle malattie che vengono qui spediti dagli sciamani durante i trattamenti di guarigione;
- il cielo sorretto stabilmente sopra lo strato terrestre grazie all’opera degli sciamani: la parte visibile è il petto del cielo, oltre questa, alle sue spalle, vivono fantasmi umani, le entità della tempesta e della luce in una foresta vitale e festosa nella sua abbondanza. Da qui proviene il valore della fertilità, concesso dagli spiriti agli sciamani che qui si recano per richiederla;
- un cielo “giovane”, situato oltre il cielo visibile, abitato da fantasmi.

La struttura non è tuttavia fissa, è anzi essa stessa il risultato di dinamiche passate e conseguenza di considerevoli mutamenti risalenti a tempi antichi: l’attuale strato terrestre sarebbe l’effetto del processo della caduta di un precedente cielo non sostenuto a sufficienza nei tempi mitici, sostituito a sua volta da un “cielo più giovane”, all’interno di un evento catastrofico sfociato in una ristrutturazione del cosmo.

Se questa prima caduta del cielo è avvenuta in tempi mitici, il cataclisma può ripresentarsi in qualsiasi momento.

Compito degli sciamani è quello di sostenere e mantenere l’equilibrio dell’ambiente, ma la scomparsa dei loro saperi e conoscenze è accelerata dall’atteggiamento predatorio delle società spinte ad agire da un’idea di progresso e dominate dalla fame di sviluppo economico, incuranti delle possibili conseguenze che l’opera di distruzione ambientale può produrre a lungo termine.

Come il titolo stesso del libro di Davi Kopenawa ci ricorda in un tentativo di offrirci un altro punto di vista sulla logica occidentale di sfruttamento della natura, la caduta del cielo è ancora possibile.

Si tratta di un avvertimento, una sorta di profezia, uno sforzo necessario di rendere udibile la propria voce e visione del mondo e dell’ecologia da parte di chi vede il proprio intorno e cultura minacciati e violati da un’incoscienza e spesso etnocentrica attitudine verso l’ambiente.

Un tentativo di instaurare un dialogo con chi solo recentemente inizia a prendere coscienza dei danni e responsabilità del proprio operare e forgia termini nuovi come ecologia e sostenibilità nello sforzo di porvi rimedio, concetti tanto antichi per gli Yanomami come la storia della loro convivenza con *urihi*, la foresta.

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito (...) Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficis se aproximem de nós!¹⁶⁰

¹⁶⁰ ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione di Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, Companhia das Letras, São Paulo, pp. 479-480. Traduzione mia: “*Omama* è stato, dal principio dei tempi, il centro delle parole che i bianchi chiamano ecologia. È vero! Molto prima dell’esistenza di queste parole tra di loro e di iniziare a ripeterle continuamente già ci appartenevano, sebbene non le nominassimo allo stesso modo (...) Noi parliamo di *urihi a*, la terra-foresta, e anche di *xapiri*, poiché senza di loro, senza ecologia, la terra si scalda e permette che le epidemie e gli esseri malefici si avvicinino!”.

CONCLUSIONI

La ricerca è nata dall'interesse a indagare la visione dell'Altro dal punto di vista indigeno a partire da due etnografie contemporanee di riferimento.

Numerose le tematiche comuni emerse, prima tra tutte il confronto con l'Altro, lo straniero, a cui ci si riferisce in modo oppositivo, mettendone in risalto la differenza culturale e l'atteggiamento dominante nei confronti delle comunità minoritarie indigene. Viene posto l'accento sui numerosi abusi attuati nei confronti delle terre contese, dei beni materiali e immateriali, nei confronti della natura, in relazione alla quale i popoli amerindiani intessono un rapporto spirituale estraneo alla mentalità "bianca" contemporanea.

A lungo osservati da un'ottica esterna e altezzosamente arrogante fin dai tempi della colonizzazione, il mito dell'indio ateo e selvaggio viene smontato cambiando il punto di vista dei materiali etnografici. Ascoltando le parole autentiche degli stessi leader indigeni emergono spontaneamente un alto misticismo, a lungo tenuto nascosto dai guarani per salvaguardare quello che è un aspetto centrale della propria cultura e identità -per aggirare il pericolo dell'assimilazione attraverso l'esperienza di contatto con il juruá- e una potente visione profetica sciamanica speranzosamente comunicata ai bianchi per salvaguardare la cultura e la foresta tropicale yanomami e l'intero pianeta.

I due testi analizzati costituiscono dunque rari esempi di "etnografia messianica", come direbbe Egon Schaden, derivanti da un lavoro sul campo in cui è l'antropologo a essere "reduzido", integrato nella comunità attraverso lo stabilirsi di un rapporto di fiducia che permette la comunicazione di una tradizione autoctona genuina, su cui si sposta la prospettiva.

Dice Descola a proposito dell'animismo amerindiano, mettendo in risalto uno dei possibili aspetti della cosmovisione indigena così distanti dal Naturalismo occidentale:

gli umani e i non umani intrattengono dei rapporti da persona a persona marcati da regimi di socialità e da sistemi di comportamenti molto precisi –l'amicizia, la seduzione, la maternità, l'affinità o l'autorità dei più anziani- di cui gli umani che adottano questi regimi di socialità e sistemi di comportamento di fronte ai non-umani

non possono non aspettarsi che i non- umani li richiamino a una condotta reciproca¹⁶¹

Gli esempi dell'animismo, delle quattro ontologie citate da Descola, della ricerca della Terra Senza Male, il ruolo degli sciamani e i rituali indigeni incontrati nel corso della ricerca non sono che esempi di cosmovisioni originali e differenti rispetto a quella occidentale.

Dice Egleé L. Zent a riguardo riferendosi alla costruzione di nuove possibili soluzioni alla crisi ambientale attuale, basandosi sull'eterogeneità delle cosmovisioni e etiche in contatto del mondo contemporaneo:

diversity sustains life. It is not utopian to conceive that heterogeneity of logics and ethics may offer potential alternatives to alleviate the current environmental crisis through the construction of up-date life ethics¹⁶².

È proprio quello che auspica Davi Kopenawa quando dichiara esplicitamente le finalità del libro: comunicarci un'altra prospettiva rispetto al mondo e in particolare alla natura, proponendo una visione altra rispetto alla logica occidentale e un'alternativa rispetto a una possibile difesa comune della foresta. È ciò che fanno i Mbya di Misiones consegnandoci i testi delle proprie preghiere: affermare la propria identità in modo nuovo, non più secondo una logica di chiusura ma rendendoci partecipi della propria visione del mondo.

¹⁶¹ DESCOLA PHILIPPE, 2014, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, SEID editore, Firenze, p.157.

¹⁶² EGLEÉ L. ZENT, 2015, "Unfurling western notions of nature and Amerindian alternatives", in *Inter-Research*, Scottsdale, Arizona, USA, p. 105. Traduzione mia: "La diversità sostiene la vita. Non è utopico pensare che l'eterogeneità delle logiche ed etiche possa offrire alternative potenziali per alleviare l'attuale crisi ambientale attraverso la costruzione di etiche di vita nuove".

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio innanzitutto la mia relatrice professoressa Donatella Schmidt, per avermi orientata e consigliata durante l'intero periodo di ricerca e stesura della presente tesi di laurea magistrale

Ringrazio inoltre il professor Alvaro Barbieri per la disponibilità ad assumere l'incarico di correlatore.

Un grazie particolare al prezioso aiuto e gentilezza di Paride Bollettin, fonte di utili consigli per quel che riguarda il materiale bibliografico per l'ambito amazzonico e i riferimenti ai vari concetti di natura.

Uno speciale ringraziamento va alla professoressa Cristina Grazioli, responsabile del "Bando di concorso a n.1 posti scambio studenti presso la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) II semestre anno accademico 2015-2016" del DISLL – Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari: senza il suo supporto e fiducia il mio interesse per i temi qui trattati non sarebbe lo stesso.

Rivolgo un caloroso ringraziamento alla professoressa Maria de Lourdes Rabetti, referente in Brasile del suddetto bando, per avermi accolta e accompagnata nel mondo accademico e culturale carioca.

Proseguo con i miei professori e colleghi italiani di Linguistica e brasiliani del Mestrado em Artes Cênicas: ciascuno a modo suo ha contribuito a arricchire il mio bagaglio di conoscenze accademiche e personali.

Un pensiero al lavoro dei bibliotecari per l'aiuto nel reperire le fonti bibliografiche.

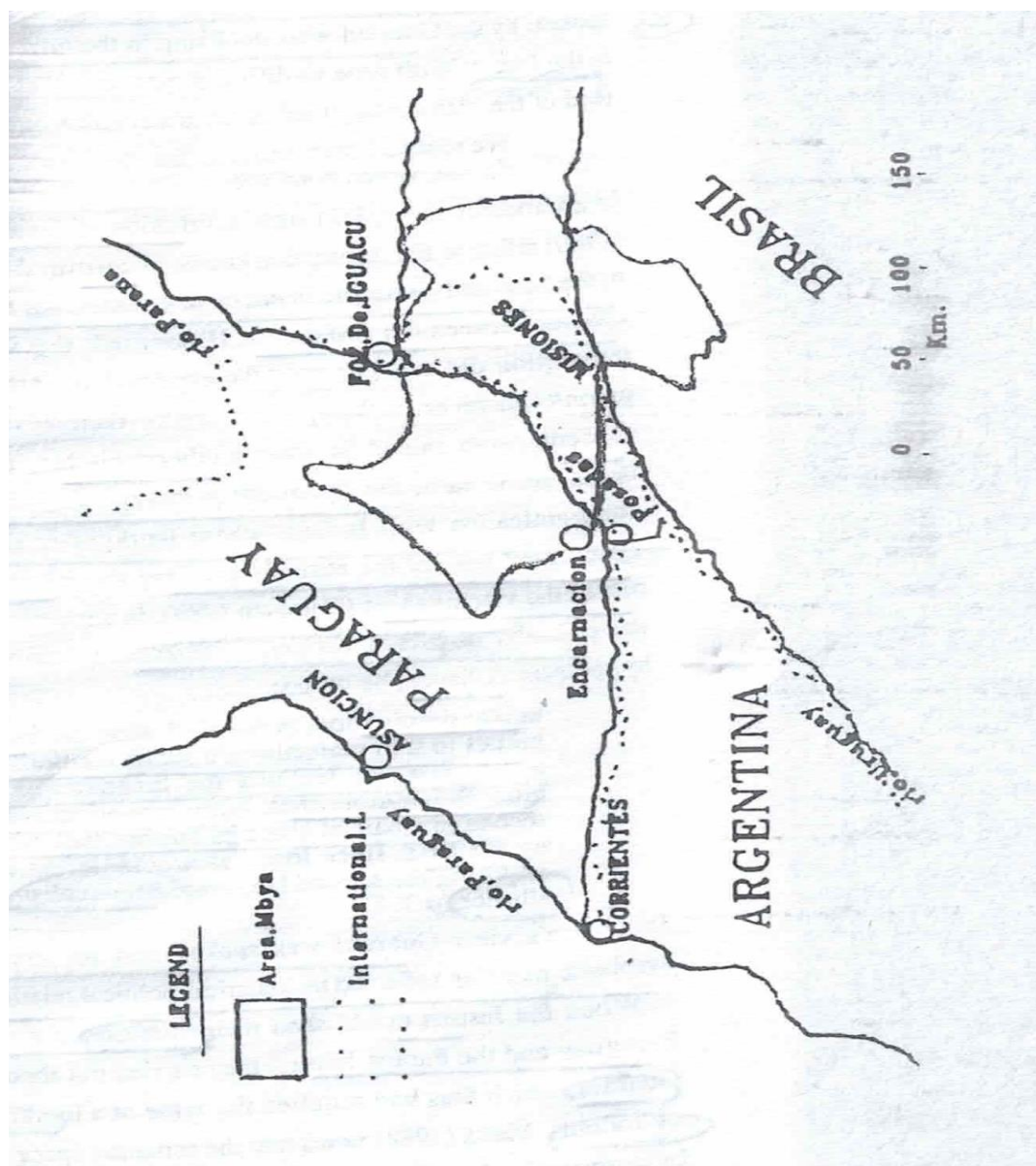
Un sincero grazie a tutti i miei amici più cari e sparpagliati per il mondo, a tutte le persone che mi hanno sostenuta e che sono state, ognuno a proprio modo, preziosi compagni di viaggio.

Vorrei infine ringraziare la mia famiglia, a cui dedico il presente lavoro.

MAPPE



Mappa 1. Sudamerica e distribuzione di alcune popolazioni indigene. Fonte: CLASTRES PIERRE, 2003, *A sociedade contra o Estado (pesquisas de antropologia politica)*, Cosac & Naify, São Paulo.



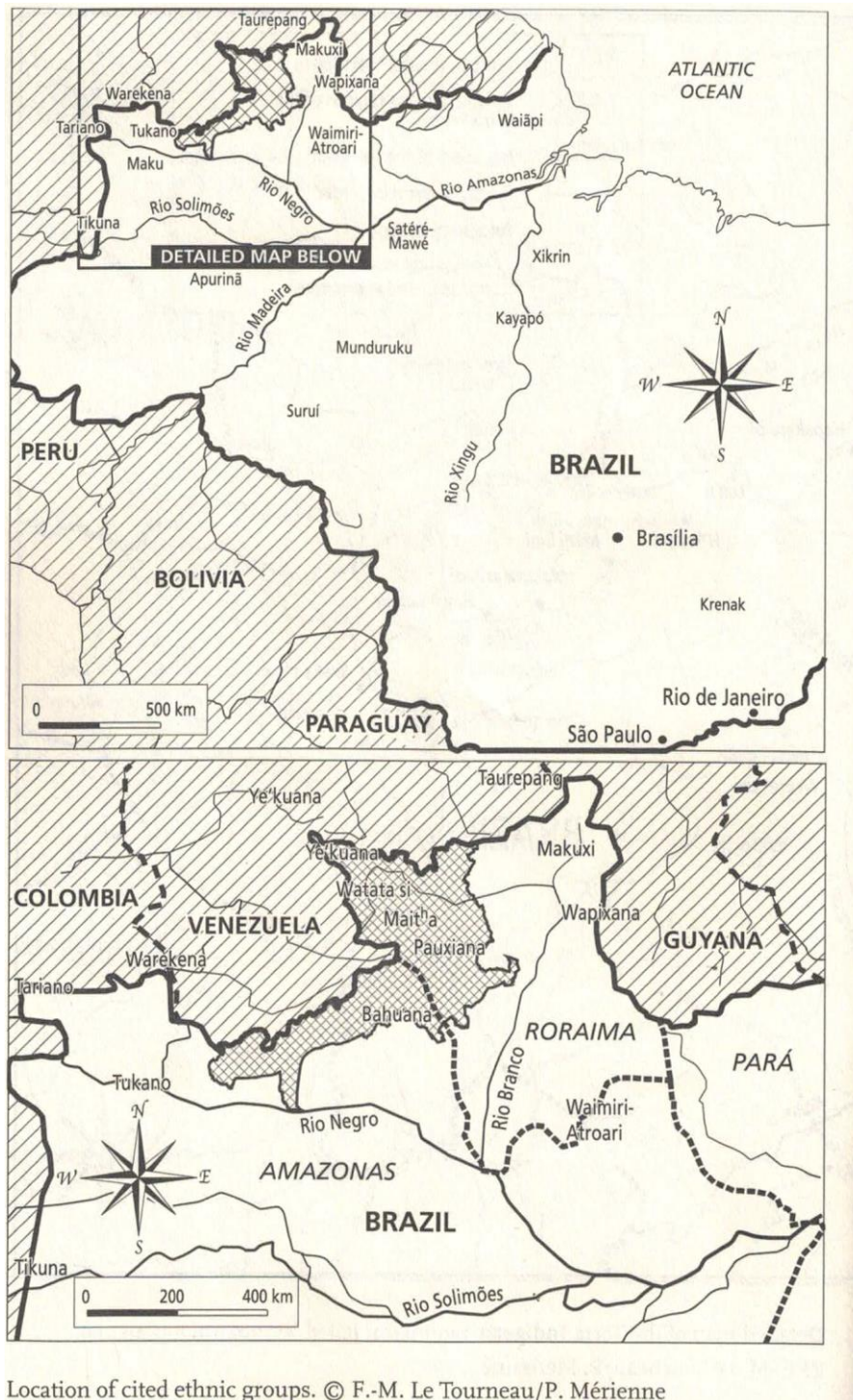
Mappa 2. Area mbya. Fonte: SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy? Politics and identity among the Mbya Guarani of Argentina and Eastern Paraguay*, Austin & Winfield, Indiana University, p.16 a.



The Yanomami Territory in Brazil (Terra Indígena Yanomami).

© F.-M. Le Tourneau/P. Mérienne

Mappa 3. Territorio yanomami. Fonte: ALBERT BRUCE-DAVI KOPENAWA, 2013, (traduzione di Nicholas Elliott e Alison Dundy), *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. x.



Location of cited ethnic groups. © F.-M. Le Tourneau/P. Mérienne

Mappa 4. Territorio yanomami. Fonte: ALBERT BRUCE-DAVI KOPENAWA, 2013, (traduzione di Nicholas Elliott e Alison Dundy), *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. xvi.

Immagini



Figura 1. Lorenzo Ramos, foto di Capaccio (fonte immagine: RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, Ediciones del Sol, Buenos Aires).

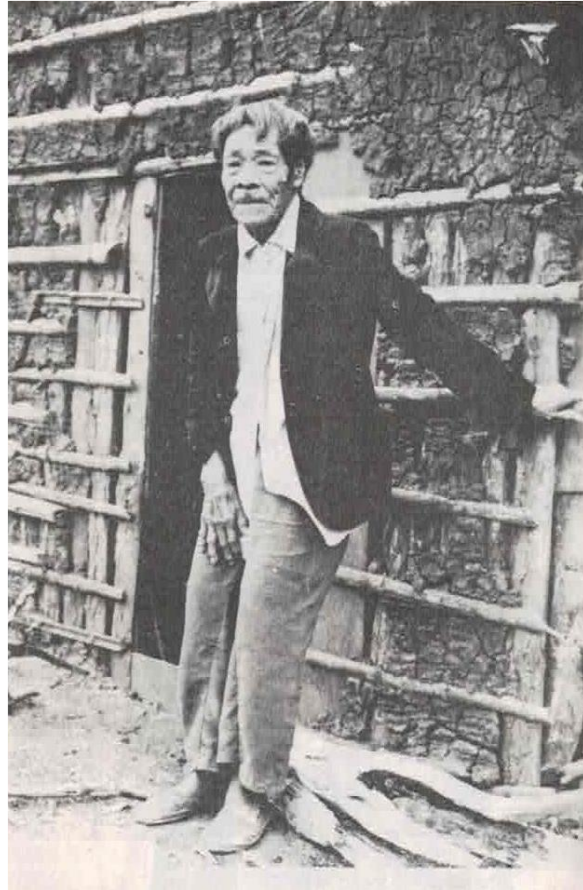


Figura 2. Benito Ramos, foto di Capaccio (fonte immagine: RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente. Ayu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, Ediciones del Sol, Buenos Aires).



Figura 3 Opy, casa cerimoniale dei Mbya-Guarani (fonte immagine: RAMOS LORENZO – RAMOS BENITO – MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, Ediciones del Sol, Buenos Aires).



Figura 4. Davi Kopenawa nel villaggio di Demini nello stato del Roraima, Brasile, aprile 2014. Foto di Sebastião Salgado (fonte immagine: <http://www.nybooks.com/articles/2014/11/06/davi-kopenawa-voice-shaman/>).



Figura 5. Foto di Sebastião Salgado scattata durante la spedizione nel territorio yanomami nel 2014 (fonte immagine: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/flip-2014-davi-kopenawa-coloca-em-debate-cosmologia-amerindia-o-imperativo-ambientalista-13300178>).

BIBLIOGRAFIA

- YANOMAMI

ALBERT BRUCE, 2009, “Native Land: Perspectives from Other *Places*”, in Paul Virilio, Raymond Depardon, Diller Scofidio e Renfro, Mark Hansen, Laura Kurgan, e Ben Rubin (a cura di), *Native land*, Stop eject e Actes Sud/Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 37–58, consultato in <https://www.academia.edu>.

ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2013, (traduzione di Nicholas Elliott e Alison Dundy), *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

ALBERT BRUCE - DAVI KOPENAWA, 2015, (traduzione di Beatriz Perrone-Moisés), *A queda do céu. Palavras de un xamã yanomami*, Companhia das Letras, São Paulo.

DESCOLA PHILIPPE, 2014, (edizione italiana a cura di Nadia Breda), *Oltre natura e cultura*, SEID editore, Firenze.

EGLEÉ L. ZENT, 2015, “Unfurling western notions of nature and Amerindian alternatives”, in *Inter-Research*, Scottsdale, Arizona, USA, pp. 105-122, consultato in <http://www.int-res.com/home/>.

TAYLOR ANNE CHRISTINE, 1996, “The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No.2, pp. 201-215.

VIVEIROS DE CASTRO EDUARDO, 1996, “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology” , in *Annual Reviews of Anthropology*, Vol. 25, consultato in <http://www.annualreviews.org>.

VIVEIROS DE CASTRO EDUARDO, 2012, “Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere” (da Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998), HAU Masterclass Series, Vol.1, Manchester.

- **GUARANI**

CADOGAN LEÓN, 1959, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*, Boletim n°227, Antropologia n° 5, São Paulo.

CLASTRES HÉLÈNE, 1978, (traduzione di Renato Janine Ribeiro), *A terra sem mal*, Editora brasiliense, São Paulo.

CLASTRES PIERRE, 2003 *A sociedade contra o Estado (pesquisas de antropologia política)*, Cosac & Naify, São Paulo.

MELIÀ BARTOMEU, MARCOS VINICIOS DE ALMEIDA SAUL, VALMIR FRANCISCO MURARO, 1987, *O guarani. Uma bibliografia etnológica*, FUNDAMES (Fundação Missioneira de Ensino Superior), Santo Angelo.

RAMOS LORENZO –RAMOS BENITO –MARTÍNEZ ANTONIO, 1991, (a cura di Carlos Martinez Gamba), *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

SCHMIDT DONATELLA, 1994, *Do you have an opy? Politics and identity among the Mbya Guaraní of Argentina and Eastern Paraguay*, Austin & Winfield, Indiana University.

- **TESTI DI INQUADRAMENTO GENERALE**

BERGAGLIO CHIARA, 2012, “Quattro villaggi e una metropoli. Fare ricerca tra i Guaraní Mbya del Brasile” in Donatella Schmidt e Francesco Spagna (a cura di) *Etnografie collaborative e questioni ambientali. Ricerche nell’America indigena contemporanea*, Cleup, Padova.

PEGGION EDMUNDO ANTONIO, 2009, “Sussidi per una storia sociale delle lingue in Amazzonia” in Paride Bollettin e Umberto Mondini (a cura di), *Ricerca sul campo in Amazzonia. 2008: resoconti di studio*, Bulzoni Editore, Roma, pp. 251-268.

SCHMIDT DONATELLA, 2011, “I diritti degli indigeni in America Latina”, in Vanessa Maher (a cura di), *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Rosenberg & Sellier, Collana Differenza & Differenze, Torino, pp. 35-47.

TESCARI GIULIANO, 2011, “L’antropologia fra diritti umani e diritti indigeni”, in Vanessa Maher (a cura di), *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Rosenberg & Sellier, Collana Differenza & Differenze, Torino, pp.49-59.

SITOGRAFIA

- YANOMAMI

ALBERT BRUCE, 1990, “Entrevista Davi Kopenawa. Xawara – O ouro canibal e a queda do céu”, consultato in <https://pib.socioambiental.org/pt>.

ALBERT BRUCE, 1995, “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamanica da economia politica da natureza”, consultato in <https://edisciplinas.usp.br/acessar/>.

CASELLA FRANCESCA, 2007, “Davi Kopenawa Yanomami minacciato di morte”, consultato in <https://www.survival.it>.

GALZIGNA MARIO, 2017, “Viveiros de Castro introduce La caduta del cielo”, consultato in <http://www.ibridamenti.com>.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2014, “Davi Kopenawa Yanomami recebe ameaça de morte”, consultato in <https://www.socioambiental.org/pt-br/>.

MILANEZ FELIPE, 2015, “A Queda do Céu – Palavras de un xamã yanomami”. Entrevista com Bruce Albert (National Geographic Brasil)” consultato in <https://umaincertaantropologia.org/>.

PASIN MARIA GRAZIA, 2017, “A scuola dal popolo del giaguaro”, consultato in <http://www.musibrasilnet.it>.

ROSSI AMANDA, 2017, “Amazônia desmatada concentra 9 em cada 10 mortes de ativistas por conflito no campo”, consultato in <http://www.bbc.com> .

- **GUARANI**

ALBERICO ANGÉLICA ROSA, 2005, “La versión del otro. Las representaciones sociales del aborigen en el imaginario: continuidades y rupturas del discurso de la ciencia y de los medios sobre los guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina”, tesi di laurea Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Buenos Aires, consultato in <http://repositorio.filo.uba.ar>.

ARCE HUGO AMEIB, “Pueblo Guaraní. Breve caracterización de las poblaciones guaraníes de la Triple Frontera”, consultato in <https://ameib.wordpress.com/pueblo-guarani/>.

DELGADO SUSY, 2006, “Poesía Guaraní”, consultato in <http://humanidades.uach.cl>.

GODOY GUSTAVO ET CARID MIGUEL, 2016, “A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya”, consultato in <https://jsa.revues.org/14643>.

LADEIRA MARIA INES, 1994, “Os índios Guarani/Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape-Paranaguá”, consultato in <http://igeologico.sp.gov.br>.

MELIÁ BARTOLOMEU, 1990, “A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia”, consultato in <http://www.revistas.usp.br/wp/>.

PÉREZ BUGALLO RUBÉN, 2003, “Las takuaras sagradas de las mujeres Mbya”, consultato in <http://www.redalyc.org/home.oa>.

RUIZ IRMA, 2004, “La «caída» de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (Mbya)-Guaraní”, consultato in <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias>.

WILDE GUILLERMO, 2014, “Exploración por los imaginarios de la selva misionera”, consultato in <http://www.creadess.org>.

- **RIFERIMENTI DI INQUADRAMENTO GENERALE**

PADAWER ANA Y MARÍA LAURA DIEZ, 2015, “Desplazamientos y procesos de identificación en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina”, consultato in <http://www.scielo.org.pe>.