

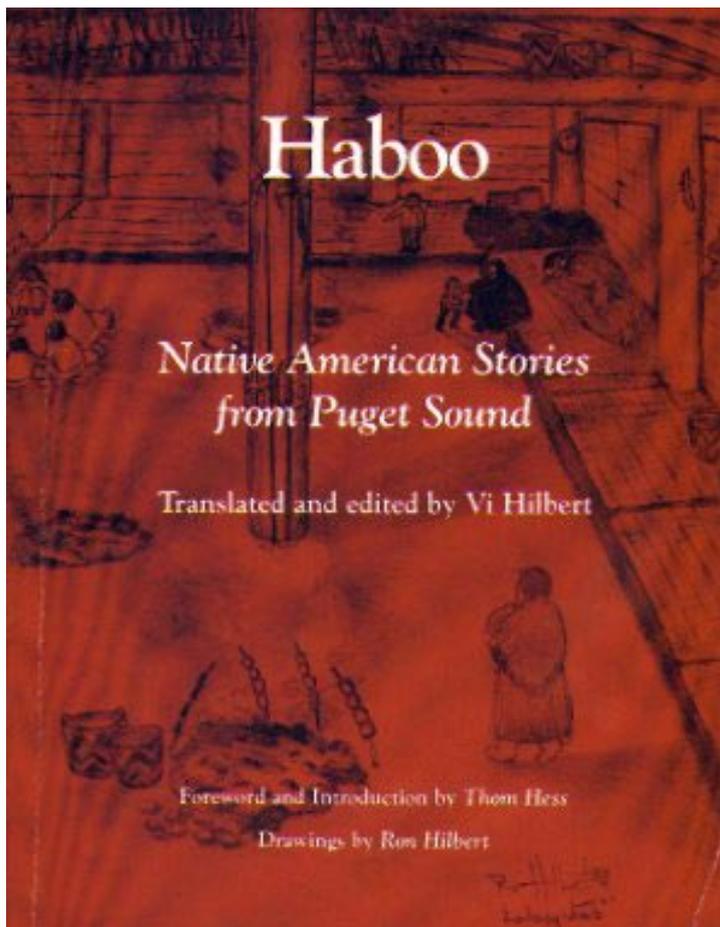
**HAKOMAGAZINE**

**ITALIA**

**11**



*Lingue indiane*



## Sommario

- 3 Editoriale
- 5 Vi Hilbert, un tesoro vivente
- 9 Origine della parola *squaw*
- 11 Sacri idiomi
- 15 Le lingue dei vinti negli eserciti dei vincitori
- 21 Coyote: polimorfo ma non perverso
- 29 *Handbook of North American Indians: Languages*
- 31 La paura del silenzio
- 34 Caraibi vuol dire cannibali
- 37 Cirripedi

*A fianco: Copertina di Haboo, racconti del Puget Sound tradotti dal lushootseed da Vi Hilbert.*

*Sotto: Pittografia mexica in cui le volute indicano l'atto del parlare.*

*Copertina: Sequoya, dei Cherokee, inventò nel 1821, un alfabeto per tradurre in forma scritta la lingua del suo popolo. L'alfabeto cherokee è il primo alfabeto indiano escogitato da un indiano.*

*Poesia di Lance Henson (Cheyenne), Un altro canto per l'America, Edizioni dell'Arco, Mi 1992, traduzione di Sandra Busatta*



*o go noh/ni meod*

hi do nah/na ma nist/sti doh/  
hist tah nov  
mo mi gun/vip eht/eyo eh  
dowin/mahp  
eh doin/im bogmp dists/voheh  
dig ho eh/eh hi/goth

na ma nist/diski/iiiss

*canto del picchio*

diffondo questo suono sulla terra  
la foglia arricciata piena d'acqua  
sorregge uno specchio di cielo  
in un luogo tranquillo

diffondo questo esile suono

*woodpecker song*

i am making this sound upon  
the earth  
the curled leaf filled with water  
holds a looking glass of sky  
in a quiet place

i make this small sound

## Editoriale



“Kiowa” nel linguaggio dei segni; il gesto con la mano ha il significato di “teste matte”, che è la “traduzione” per kiowa in dakota.



Sopra: dal Winter Count di American Horse “I cheyenne fecero girare la pipa presso le tribù per invitarle a unirsi a loro in una spedizione contro i pawnee” - 1852 - '53.

Sotto: “La Fenice dei Cherokee”, giornale scritto in lingua e alfabeto cherokee e in inglese a New Echota, Georgia.

«Per quel che riguarda la forma linguistica, Platone cammina a braccetto col porcaro macedone, e Confucio con il selvaggio cacciatore di teste dell'Assam» (E. Sapir).

Anche se è vero che la lingua non esiste al di fuori della cultura, Sapir afferma che «è facile dimostrare che lingua e cultura non sono apparentate intrinsecamente» e che non vi è neppure la più lieve connessione con il “carattere nazionale” corrispondente. Egli dimostra come tribù californiane di lingua totalmente differente appartengano alla stessa cultura, mentre negli Stati Uniti ci sono parecchi milioni di neri che non conoscono altra lingua che l'inglese, che è «proprietà loro, così com'è proprietà del re d'Inghilterra».

Tra il Settecento e l'Ottocento antiquari, linguisti e raccoglitori di fiabe percorsero le strade d'Europa per catturare la cultura contadina morente, uccisa dalla Rivoluzione Industriale, e inventarono il folklore, l'arte “popolare” com'era percepita dagli storici romantici che cercavano di agganciare la lingua a una cultura e a una nazione. Mentre la loro opera veniva proseguita per tutto il secolo scorso e alcuni letterati addirittura provavano a scrivere opere nelle lingue minoritarie europee, i loro seguaci percorrevano i boschi e le pianure americane raccogliendo canti e tradizioni indiane, non già per aiutare l'opera di conversione degli indiani come facevano i missionari, quanto per salvare i suoni e le forme del popolo “che stava svanendo”. È anche grazie ai loro sforzi che oggi gli indiani possono recuperare tradizioni dimenticate e farle rivivere. Il prezzo, naturalmente, è che la cultura indiana rivitalizzata diventa automaticamente folklore, una grande fonte di ispirazione per scrittori e artisti indiani, che scrivono in inglese per un pubblico che parla e legge inglese.

Il problema della sopravvivenza delle “piccole” lingue non è solo indiano: migliaia di lingue, grandi e piccole, si sentono minacciate. La “vecchia signora”, il francese, compie sforzi talvolta ridicoli di difesa; l'italiano deve essere contento che gli immigrati rinforzino il suo bacino di parlanti, mentre grandi lingue come il cinese e lo spagnolo sentono il fiato sul collo: la cyberlingua Internet è l'inglese. Non sappiamo se sia giusto o no che le lingue scompaiano: l'antico celtico continentale ha ceduto il passo all'italico, al germanico e allo slavo. Che fine hanno fatto l'ittita, il lidio e l'etrusco, idiomi di potenti imperi? E quante lingue sono scomparse nelle pieghe della storia americana senza che potessero lasciare un segno, un gemito congelato su una tavoletta d'argilla o un papiro? “La lingua - afferma Sapir - è la forma d'arte più solida e completa che noi conosciamo, un lavoro enorme, anonimo e inconscio di generazioni e generazioni”. Possente come Dante, eppure fragile come l'ultima parlante Chunut.

G W Y  
C H E R O K E E



J C A U O A  
P H E N I X



*Vi Hilbert indossa una cappa e un cappello in corteccia di cedro degli Upper Skagit. Sua bisnonna, Tsi-ska-tial, di cui la bambina Violet aveva un timore reverenziale, era una donna di medicina che morì a 104 anni, passando la sua arte a Mimie, la cugina di Vi. La madre di Vi era una ritualista che andava per le case dov'era avvenuto un decesso, portandosi dietro la figlia. Ora gli Upper Skagit non praticano più molto la vecchia religione della Casa Lunga, un tempo proibita dalle autorità come pagana e primitiva. Quando la vecchia religione era perseguitata, i genitori di Vi, come gran parte degli indiani del Puget Sound (Washington State) aderirono al culto shaker, una religione millenarista indiana con sfumature cristiane che viene ancora oggi praticata da molti, tra cui anche Vi Hilbert.*

## Intervista

# Vi Hilbert, un tesoro vivente

*La crociata solitaria di una donna indiana ha portato a un grande avanzamento nello studio delle lingue indiane.*

*Violet Hilbert, detta Vi, è nata nel 1918 nella Skagit Valley ed è una Upper Skagit dei Salish di lingua Lushootseed dello stato di Washington occidentale. Il suo nome, intraducibile, è Taqws'blu. Nonostante abbia quasi ottant'anni i suoi capelli cortissimi sono ancora quasi tutti neri e parla con una vivacità non comune. Vive nella sua casa sulla riva del fiume Duwamish, all'estrema periferia sud della grande Seattle-Tacoma, insieme al suo terzo marito, un tedesco, che l'ha aiutata a far crescere i figli avuti dai due precedenti matrimoni con uomini indiani.*

V. Mio padre, Charley Anderson, era lo storico del nostro popolo e rispettato interprete delle nostre tradizioni. Egli era il capo del fiume e stabiliva dove gli altri potevano andare a pescare. Doveva conoscere le acque, i modi dei pesci e il periodo dell'anno giusto, perciò aveva una grande responsabilità. Io lo aiutavo a mettere le reti per intrappolare i salmoni, anche se mia madre temeva che potessi annegare prima o poi. Non vendevamo il salmone, era per il nostro uso.

HAKO. Avevate problemi a pescare?

V. Sì, a quel tempo ci era proibito pescare commercialmente. Ora, che possiamo farlo, sono rimasti ben pochi salmoni nel fiume, e gli anziani si lamentano del fatto che ce ne siano così pochi per l'uso cerimoniale.

H. E tua madre?

V. Mia madre, Louisa, era figlia di una

donna Samish, un'altra tribù di lingua Salish e di un cacciatore di pellicce francese. Le altre bambine indiane la prendevano in giro per la sua pelle chiara. Quando sposò un capo dovette aiutare molta gente e ancora c'è chi ricorda come lei avesse aiutato la sua famiglia. Quando mio padre non pescava lavorava nell'industria del legname come boscaiolo. Mia madre lavorava nei ristoranti.

H.E tu?

V. Da bambina contribuivo al reddito familiare lavorando nei campi di mirtilli d'estate. Mi guadagnavo i soldi per comprare i vestiti per andare a scuola. Era un lavoro odioso. Mia madre raccoglieva e seccava cento quarti di mirtilli neri per il nostro uso d'inverno, cardava la lana e confezionava calzoncini da vendere a 50 centesimi il paio. Durante la Depressione non c'era lavoro, così anche la nostra famiglia andava a lavorare nei campi di mirtilli a sarchiare il terreno.

H. Hai fatto anche altri lavori?

V. Sì. Ho messo su una pompa di benzina- ristorante-sala da biliardo, un salone da parrucchiera, ho fatto un corso da telegrafista, ho fatto il saldatore, ho tenuto un carretto di panini alla Boeing e sono stata segretaria del direttore delle infermiere all'ospedale ortopedico pediatrico a Seattle.

H. Che scuole hai frequentato?

V. All'inizio ho girato molte scuole. La mia famiglia seguiva mio padre e i suoi

spostamenti in cerca di lavoro e così ho frequentato circa quindici scuole. I bambini bianchi mi prendevano in giro, ma io ero troppo ostinata per mollare. Alla fine ho preferito andare nel collegio di Chemawa, Oregon, dove mi fu proibito parlare la mia lingua; ma Chemawa era un collegio per indiani e io compresi che non mi dava l'istruzione che volevo, così mi iscrissi alla Franklin High School di Portland. Per mantenermi a scuola lavoravo come governante sette giorni alla settimana e percorrevo a piedi 36 isolati per raggiungerla. Ma me la cavai molto bene e il giorno del diploma ricevetti le congratulazione del preside.

*Vi Hilbert non tornò più nella Skagit Valley, mentre la lingua indiana continuava a svanire dalla sua mente. Ma negli anni Sessanta, un periodo di grande risveglio culturale e politico nella Costa Nordovest che culminò con i Fish-ins che diedero il via al movimento indiano moderno, ella iniziò la sua crociata solitaria per la conservazione della lingua e della cultura orale Skagit. Cominciò a studiare linguistica e a passare ore interminabili a registrare, interpretare e trascrivere storie raccolte dagli anziani della tribù e così piano piano le tornò l'uso corrente del Lushootseed. Nel 1967 venne a sapere che un linguista, Thom Hess, professore associato all'Università di Victoria, B.C., Canada, stava preparando una grammatica e un dizionario della sua*

lingua. Vi lo contattò e insieme svilupparono una forma scritta di Lushootseed e ne crearono il dizionario, rendendo così questa lingua una delle meglio documentate lingue indiane americane.

H. Possiamo parlare del nome della tua lingua?

V. Si chiama Upper Skagit, dal fiume Skagit, nello Stato di Washington e così la gente che abita lungo le rive del fiume Skagit parla lo Skagit. Ma i linguisti hanno chiamato la nostra lingua Lushootseed, che proviene da una espressione della nostra lingua che vuol dire "il modo in cui parla la gente lungo l'acqua salata del Puget Sound", cioè la lingua e la cultura dei popoli Salish del Puget Sound. E' un'espressione tecnica usata dai linguisti e dagli antropologi per descrivere la lingua dei Salish del Puget Sound, ma io la chiamo Skagit, la lingua della gente del fiume Skagit.

H. E il Tulalip?

V. Il Tulalip è la lingua dei nostri vicini, io la comprendo.

H. Comprendi anche quella degli altri Salish?

V. Sì, comprendo le lingue Salish del Puget Sound, cioè i dialetti Lushootseed, da Suquamish a ovest fino a Snoqualmie a est e dal fiume Skagit a nord fino a Squaxin Island, vicino alla capitale, Olympia, a sud. Quando arrivarono gli americani, la nostra lingua e la nostra religione vennero proibite. Ti racconto come è andata. Loro pensavano che il solo modo per civilizzarci fosse di proibirci di praticare la nostra religione e di parlare la nostra lingua. Così vennero qui a dirci che questa era la regola. Noi, quando un capo o una persona potente ci dice di non fare una cosa obbediamo, siamo molto obbedienti e così, quando loro ci proibirono di parlare Skagit e fare i nostri riti, obbedimmo. Ma solo in superficie, la maggioranza continuò a praticare la nostra religione e a parlare la nostra lingua in modo nascosto, tra di noi, ma tentò anche di non insegnare più la nostra lingua ai bambini. La gente tentò di farli parlare inglese. Ma poiché io ero figlia unica, i miei genitori, quando tornavo da scuola, mi dicevano: non parlare inglese, parlati nella nostra lingua, così io li accontentavo. Dicevano: è importante per noi sentirti parlare nella nostra lingua. Ero una bambina ostinata e sentivo quanto l'inglese non fosse bello alle mie orecchie.

H. Quali sono le caratteristiche del Lushootseed?

V. Il Lushootseed è una lingua basata sui verbi. Tutto è un processo, un'azione che si sviluppa nello spazio e nel tempo. Le idee di flusso, scorrimento e relazione sono centrali alla nostra lingua.

Sotteso alla lingua vi è un senso morale che si basa sul gruppo e sul posto di ognuno nel gruppo; nella nostra lingua, è implicita l'idea che ogni persona ha il dovere di partecipare di buon animo al mondo intorno ad essa.

H. Mi puoi parlare dell'insegnamento della tua lingua oggi, che potete parlarla senza problemi. Siete riusciti a trovare un modo per scriverla??

V. Grazie ai linguisti che hanno lavorato con vari gruppi linguistici, mi è stato possibile creare un'ortografia modificata dal sistema fonetico internazionale, un sistema che prende una qualsiasi lingua non scritta e riesce a trovare il modo corrispondente di scriverla. Per esempio hanno trovato il modo per scrivere il corrispondente di tutti i nostri suoni, come questo (fa un suono schioccante) o questo (fa un suono gutturale che assomiglia al soffio di un gatto). Fino a dieci anni fa il Lushootseed era noto come Puget Salish e il suo studio ha interessato fin dall'inizio gli antropologi e i linguisti. Franz Boas ha passato gran parte del suo tempo a descrivere le lingue Salish e queste lingue hanno rappresentato fin dall'inizio il più importante terreno di ricerca su campo dei linguisti americani.

H. Così adesso non avete solo una cultura orale, ma anche una cultura scritta.

V. Oh, sì. Anche perché io sono ostinata, penso che il modo migliore di raccontare una storia ai ragazzi sia quello di narrarla nella mia lingua. Così io la racconto in modo bilingue, prima nella nostra bella lingua e poi nel brutto inglese.

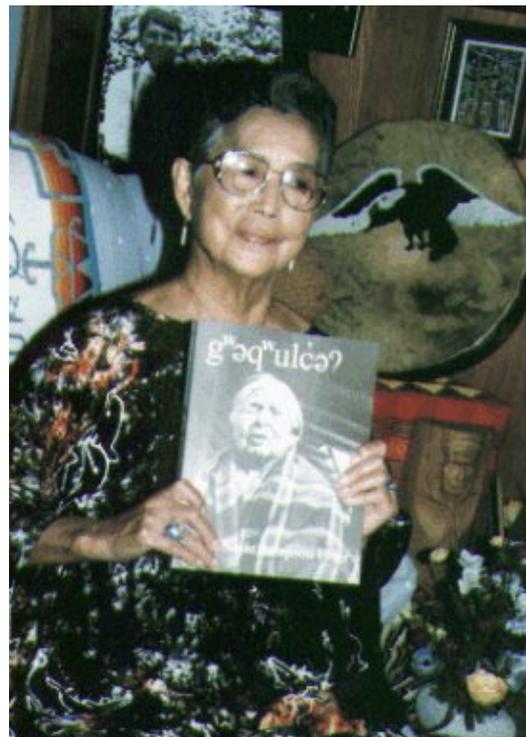
H. Mi puoi raccontare una delle tue storie?

V. Certo ti racconto una delle mie storie-firma, è lunga solo dieci righe. Riguarda *Lady Louise* (Pidocchio), che ora è ormai nota in tutto il mondo. Io la

insegno ai bambini, che la ascoltano. *Lady Louise* - sai cos'è? È un insetto che la gente ha nei capelli. Tutti i personaggi nelle nostre storie sono persone, sono donne e uomini. E' una storia di sole dieci righe, ma *Lady Louise* è una donna potente, molto potente, perché insegniamo attraverso storie che tutti nel mondo possono comprendere; usiamo metafore, simbolismo. Pensa a che metafora, a che simbolismo cerchiamo in questa storia di dieci righe. Centinaia di persone hanno ascoltato la storia e gli è stato chiesto di dire quello che pensavano fosse il suo significato e poi di raccontare una storia originale simile di dieci righe che pensavano potesse essere significativa, che esprimesse la loro personale filosofia.

«*Lady Louise viveva là / in una grande casa enorme / tutta da sola. / Non aveva parenti o amici, / così la prese e la spazzò, / questa grande casa enorme. / C'era molto sporco, / quando arrivò in mezzo alla casa / si perse. / E questa fu la fine di Lady Louise! / E questa è la fine di questa storia piccolissima. Habu (grazie per aver ascoltato)».*

Sto facendo un libro con tutte le storie di *Lady Louise* che sono ormai in giro per il mondo e vorrei che, dopo la pubblicazione di questo articolo, circolassero storie originali di *Lady Louise* anche nel tuo mondo, dove vivi, che anche in Italia nascessero storie originali di *Lady*



*Louse.* Vorrei che mi spedissi le più belle, quelle che contengono qualcosa di una filosofia di vita personale. Penso che questo potrebbe essere il regalo più bello che mi puoi fare, storie italiane di *Lady Louse*. Io apprezzo molto l'Italia; quando sono stata in Italia ho amato molto la vostra arte, il vostro gusto del bello. Quello che ho apprezzato di più è stato il modo non offensivo in cui la vostra arte tratta il corpo femminile. Non ho mai visto un corpo di donna offeso, trattato in modo volgare nella vostra arte.

H. Com'era la posizione della donna nella cultura Skagit tradizionale?

V. Possiamo dire che le donne di quel tempo fossero all'avanguardia nell'essere "liberate". Mia nonna e mia madre erano donne molto forti. Sapevano quanto fosse importante mostrare rispetto ai loro uomini, che fossero a posto, quanto fosse importante incoraggiare i loro uomini a essere forti, quanto fosse importante rinforzare i loro ego e lo facevano sempre. Le donne non sono deboli quando fanno questo, sono più forti. Così è stato nella mia famiglia: donne forti che stavano dietro ai loro uomini, perché fossero ascoltati e rispettati.

H. Avete delle scuole dove si insegna lo Skagit?

V. Sì ci sono molti dei miei studenti che ora insegnano a diversi gruppi linguistici, a Pyallup, a Muckleshoot, a Skokomish. Insegnano quello che imparano da me, lo Skagit, ma ora ho bisogno nel programma di chi, oltre a fare questo, lo integri anche col suo lavoro personale. Spero di avere con me anche mia cugina, per la fine del '97, che mi aiuti in questo lavoro.

H. E vengono anche altri indiani di lingua differente a imparare la tua lingua?

V. Sì, oh sì. Ho avuto un irochese, studenti dall'Università di Washington, da tutti gli Stati Uniti e dall'Alaska. La gente viene a imparare lo Skagit e il Salish del Puget Sound. Non praticeranno mai questa lingua, ma la usano come modello, per poi fare ricerche sulla propria lingua, le proprie storie, per fare domande ai propri nonni.

H. Quanti sono gli Skagit?

V. Cinquecentocinquanta circa, siamo un piccolo gruppo. Erano migliaia, che andavano su e giù per il fiume Skagit,

ma sono stati decimati dalle malattie, specialmente il vaiolo, che si trasmetteva tramite le coperte che si scambiavano alle feste e alle fiere commerciali indiane. Loro non capivano che le coperte trasmettevano le malattie. Ma ne sono rimasti abbastanza, buona gente forte.

H. E avete ancora la vostra lingua...

V. Sì e il vocabolario, l'anno scorso è stato pubblicato un dizionario della nostra lingua, che ho aiutato a mettere insieme. Purtroppo molte parole, che usavano i nostri antenati, come i titoli onorifici, sono scomparse, ma c'è ancora una buona base linguistica. Nel momento di massimo splendore nel Settecento, quando i Salish vennero contattati per la prima volta dagli europei, i vari dialetti Lushootseed erano parlati da decine di migliaia di persone. Attualmente il Lushootseed è considerato una lingua molto complessa, segno che un tempo era ancora più complessa. Durante il 18° secolo le strutture sociali e politiche declinarono per effetto delle malattie; all'arrivo degli europei nell'attuale stato di Washington c'erano circa venti diverse lingue, di cui ne restano parlate ancora una dozzina, tra cui il Lushootseed.

*Il suffisso Lushootseed, noto nella sua trascrizione inglese come "-ish", significa "gente" e si trova incorporato in molti toponimi dell'area del Puget Sound, come Snohomish, Sammamish, Skykomish, Duwamish (la tribù di capo Seattle, che dà il nome alla città più importante dello stato) e altri. Il significato di Skykomish era "gente che abita a monte sul fiume" e Duwamish "gente dell'interno", cioè che non viveva lungo le spiagge del Puget Sound, ma nella regione all'interno. Pyallup, una comunità indiana di Pierce County, Washington, deriva il suo nome dal termine Lushootseed che significa "fiume che curva o fa meandri". "Puy-" fa riferimento alla curva del fiume e "-up" è ciò che resta dell'antico suffisso "-aps", che significa fiume. La sillaba mediana "-al" serve a unire i segmenti iniziale e finale della parola. La tribù Pyallup è conosciuta nella propria lingua come "gente del fiume a meandri".*

H. E le lingue degli altri gruppi Salish si sono conservate?

V. Sì, abbastanza e, comunque, le lingue sono simili e loro possono utilizzare il materiale che ho preparato. Anche lo

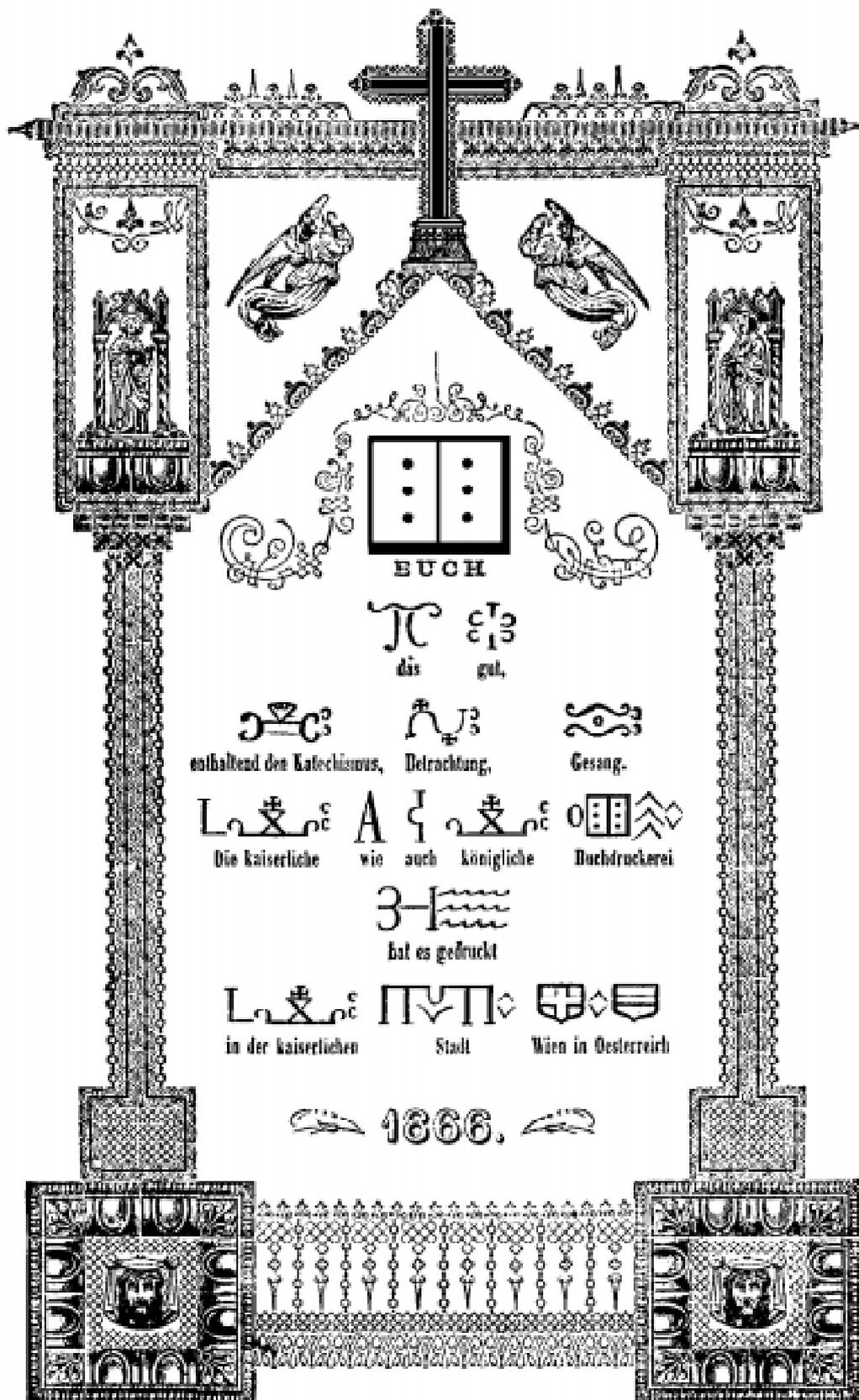
Sahaptin della parte orientale dello stato di Washington è stato ben conservato grazie al lavoro dei linguisti e anche alcune lingue sulla costa dell'Oceano Pacifico. Ci sentiamo molto fiduciosi di poter recuperare quello di cui abbiamo bisogno, parole, storie nella nostra lingua. La cultura viene praticata e c'è un revival dei nostri riti e delle cerimonie e quindi un recupero della nostra lingua e delle nostre tradizioni.

H. Puoi parlarmi di *Huchoosedah*?

V. Sì, *Huchoosedah* significa "Tradizioni del cuore", cioè l'intelligenza che c'è nel cuore ed è una coproduzione tra la KCTS/9 e la BBC del Galles. E' un documentario in cui parlo della mia vita e delle storie della mia gente.

*Nel documentario che, non a caso, è prodotto in parte dalla BBC gallese che ha un interesse speciale per le lingue minacciate, appaiono Vi, presso una smokehouse degli Skagit, suo cugino Floyd Williams, presidente tribale degli Upper Skagit, il figlio Ron, un pittore di Seattle e la figlia Jill, membro dello staff consultivo del Casinò Swinomish, nella riserva Swinomish. Oltre ad altri volontari che hanno aiutato Vi a produrre i suoi libri, come il più famoso, Haboo, una raccolta di racconti tradizionali, e quelli basati sugli insegnamenti tradizionali di Zia Susie e zio Isadore Tom, entrambi storici tribali e persone di medicina, ci sono vecchie foto che riproducono la vita degli Upper Skagit del passato.*

*Vi Hilbert è stata professore associato di Studi Indiani Americani all'Università di Washington dal 1972 al 1987, e ha insegnato corsi di lingua, cultura e letteratura Lushootseed. E' fondatrice e direttrice del Lushootseed Research, un'organizzazione no-profit dedita alla promozione e al sostegno della lingua e della letteratura dei popoli Salish del Puget Sound e nel 1994 ha fondato la casa editrice Lushootseed Press. Vi ha ricevuto molti riconoscimenti, come il Washington Centennial Commission Ethnic Heritage Award (1989), il National Endowment for the Arts Heritage Fellowship (1994) e la laurea honoris causa dall'Università di Seattle (1994). Nel 1989 ella è stata dichiarata "Tesoro Vivente" dello Stato di Washington. Violet Taqwš'blu Hilbert saluta i lettori di HAKO con la parola usata dai cantastorie Skagit per concludere la loro storia: Habu, grazie per aver ascoltato.*



Frontespizio del Catechismo micmac di Kauder, 1866.

## Politically correct

# Origine della parola *squaw*

*Perché la parola squaw continua a suscitare interesse.*

Ives Goddard<sup>1</sup>

Dal momento che la parola *squaw* continua ad essere al centro dell'attenzione e che le mie opinioni sono state distorte da uno dei vostri corrispondenti [cfr. scheda a p.11, N.d.T.], ho deciso di rendere i vostri lettori direttamente edotti su alcuni fatti.

Primo, lasciatemi dire che io non ho mai "contestato il fatto che il termine sia offensivo" (come affermato da Muriel Charwood-Litzau nel vostro numero di dicembre 1996, citando una storia inesatta della Associated Press), io ho sempre cercato di mettere in evidenza che *squaw* è ora in genere considerato insultante, come giustamente indicano i dizionari.

Chiunque considera il suo uso nei confronti di una donna nativa americana come offensivo (o enormemente ignorante), anche se si dovrebbe notare che termini come *squaw bread* o *squaw dance* sono tuttora abbondantemente usati in *Indian Country*.

Le origini storiche, tuttavia, della parola *squaw* sono perfettamente innocenti, come i normali dizionari correttamente fanno notare: *squaw* deriva da una lingua della famiglia algonkina dove significa "donna". Ecco i fatti. Molte lingue della famiglia algonkina hanno parole collegate tra loro che significano "donna" e che possono

essere fatte risalire alla radice della lingua genitrice proto-algonkino \**ethkweewa* usando tecniche della linguistica comparativa. (Scrivendo le parole foneticamente, ometterò gli accenti e scriverò al posto di vocali lunghe delle vocali doppie, come nell'usuale sillabazione ojibwa; l'asterisco (\*) significa che la parola non è attestata). Alcune parole che derivano da questa radice sono il cree *iskweew*, l'ojibwe *ikwe* (pronunciato *ikkwee*, con la "ee" analoga alla "a" dell'inglese "bad"), il meskwaki *ihkweewa*, il delaware dell'Oklahoma *xkwee* (la "x" suona come il "ch" tedesco o la "jota" spagnola), il delaware canadese *oxkweew* e la parola dell'estinta lingua massachusett, parlata nel Massachusetts orientale, che viene sillabata *squa* e *ussqua*. (Nota: il linguaggio, detto massachusett, non possiede s finale). Tutte queste parole sono quelle usuali per "donna" nelle rispettive lingue, eccetto il massachusett *squa* che è più specifica indicando "femmina, giovane donna".

La parola massachusett *squa* appare nella Bibbia massachusett (stampata a Cambridge, Massachusetts, nel 1663) in Marco 10 : 6, e traduce "femmina" e il plurale *squaog* compare in Timoteo 5 : 2 e 5 : 14, traduzione per "fanciulle". Si trova in scritti di indiani massachusett, compreso un testamento scritto in lingua

massachusett da un predicatore nativo di Marta's Vineyard che lo usa per riferirsi alle sue giovani figlie nubili. Il massachusett *squa* era una parola antica e certamente decorosa.

Nel 1624 Edward Winslow, governatore della colonia di Plymouth fa riferimento a «la *squa-sachim*, così essi chiamano la moglie del *sachim*» (*Good News from New England*, London 1624). Dieci anni dopo William Wood di Lynn, Massachusetts, scrisse «se il di lei marito giunge per cercare la sua *Squaw* (donna o moglie)» (*New Englands Prospect*, London, 1634). Questi esempi pubblicati mostrano che i coloni inglese del Massachusetts orientale avevano appreso la parola *squa(w)* col significato di "donna" dai loro vicini parlanti il massachusett verso il 1624 e la utilizzavano come parola inglese nel 1634.

L'espressione *squa-sachim*, letteralmente "donna-capo" viene effettivamente utilizzata nel *pidgin* massachusett, quando il termine corretto per "donna di alto rango" sarebbe *sonkusq*. Questo combacia col fatto che gli inglesi avrebbero imparato la parola *squa(w)* e altre parole attraverso la forma gergale del massachusett che gli indiani locali parlavano regolarmente tra loro. Di recente si è imposta una forma alternativa, a dispetto della chiara evidenza che *squaw* deriva da una parola algonkina per "donna", e di fatto

senza discuterne le prove. Questa pretesa (spesso falsa) stabilisce che *squaw* in realtà deriva dalla parola mohawk *ojiskwa*, che possiamo garbatamente tradurre con “vagina”.

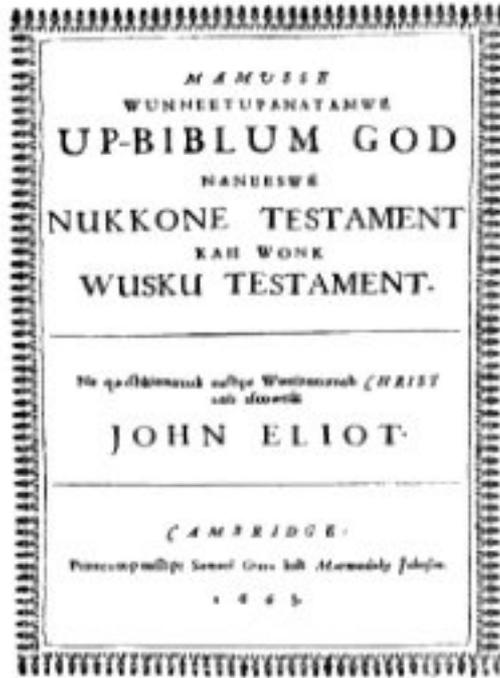
Il mohawk era parlato a circa 200 miglia da Plymouth, nella Mohawk Valley, dai principali nemici dei Massachusett; esso è ovviamente una lingua della famiglia linguistica irochese che è completamente diversa e distinta dalla famiglia algonkina.

La signora Charwood-Litzau fa riferimento (citando in modo sbagliato) al primo esempio pubblicato di questa idea che io conosco, ovvero un'antologia titolata

*Literature of the American Indian*, edita da Thomas E. Sanders e Walter W. Peek (Berkeley, Glencoe Press, 1973). Qui l'origine è data come «probabilmente derivante da una corruzione francese della parola irochese *otsiskwa* che significa “organo sessuale femminile”» (p. 184). La sillabazione usata segue il sistema tradizionale usato dai missionari franco-canadesi, ma non viene riportata la fonte dell'informazione.

Questa pretesa recentemente ha avuto ampia risonanza in quanto nello show televisivo di Oprah Winfrey nel 1992 Susan Harjo assunse la seguente presa di posizione: «La parola *squaw*, per esempio, è una parola algonkina (sic) che significa “vagina” e questo può darvi l'idea di come i cacciatori di pellicce francesi e inglesi chiamassero le donne indiane, e io spero che nessuno usi più questo termine in futuro». (Dal programma “*Racism in 1992: Native Americans*” come risulta dalla trascrizione di un videotape fatta da Jim Rementer su richiesta di un membro della tribù Delaware che sapeva, per sua esplicita conoscenza della propria lingua, che ciò era sbagliato).

È certo come può esserlo ogni fatto storico che la parola *squaw*, che i coloni inglesi del Massachusetts usavano per “donna indiana” all'inizio del 1600, fu



Frontespizio della Bibbia di John Eliot, tradotta in lingua Massachusett, edita nel 1663 a Cambridge, MA.

da loro adottata dalla parola *squa* che i loro vicini Massachusett usavano nella propria lingua per “femmina, giovane donna” e non dal mohawk *ojiskwa* “vagina”, che ha la forma sbagliata, il significato sbagliato e che era usata da un popolo con cui essi non avevano contatti. La somiglianza che può essere percepita tra *squaw* e l'ultima sillaba della parola mohawk è una pura coincidenza: queste parziali somiglianze tra parole o differenti significati in lingue diverse sono comuni e non hanno senso. Io suppongo che qualcuno possa pretendere che il significato di queste parole sia simile, ma farlo vuol dire assumere lo stesso punto di vista di cui sono accusati i cacciatori di pellicce. Ho fornito queste informazioni perché credo che debbano essere fatti i corretti riferimenti storici in ogni discussione che riguardi la parola *squaw*; ma la soluzione della controversia circa il suo uso in casi particolari deve dipendere anche da altri fattori.

L'articolo di Ives Goddard, che pubblichiamo, apparve su *News from Indian Country*, April 1997, in risposta a un articolo ivi apparso (late Oct, 1996), e alla polemica innescata dai fatti che seguono.

Nel 1995 due studentesse ojibwa di scuola superiore, Angie Losh e Dawn Litzau, della riserva di Leech Lake, organizzarono un comitato scolastico per cambiare il nome di Squaw Point in Oak Point asserendo che la parola *squaw* significava “vagina” e che perciò era estremamente offensivo per tutte le donne indiane l'uso di tale termine in ogni occasione e, ovviamente, nella toponomastica. Poiché la loro azione ottenne un successo insperato, esse portarono il caso di fronte al parlamento dello stato del Minnesota che, in nome del *politically correct* e senza analizzare se la derivazione linguistica della parola fosse vera, legiferò che il termine *squaw* dovesse essere tolto dalla toponomastica. Ciò avvenne per i nomi geografici, ma non per i nomi di paese dove è richiesto per legge che sia favorevole al cambiamento il 55% dei residenti. La polemica sul nome *squaw* infuria negli stati, nei paesi e nell'accademia dal momento che, negli USA vi sono più di un migliaio di luoghi in cui compare la parola *squaw*. Anche California, Arizona e Oregon hanno proposto di eliminare il termine incriminato, ma si scontrano con l'astio dei residenti bianchi e anche coll'ironia di molti indiani, che giudicano la cosa una pagliacciata. Squaw Creek e Squaw Bay, in Minnesota, hanno ad esempio deciso di modificare il proprio nome in “Politically Correct Creek” e “Politically Correct Bay”, ma il nuovo nome, evidentemente sarcastico, non è stato accettato e per ora la questione è in sospeso.

Di fronte alla furia censoria che spesso scaturisce da ignoranza e desiderio di fama, cominciano a prendere posizione anche grandi studiosi che cercano di salvare quel che si può della cultura e della scienza di fronte allo scempio del *politically correct* etnico che comincia anche a proibire in molte biblioteche scolastiche autori come Shakespeare o Mark Twain accusati di essere offensivi per gli afro-americani o per gli ebrei!

## Sacri idiomi

*Il linguaggio sciamanico degli Oglala Lakota è un linguaggio segreto che nasce dal dialogo tra il mondo degli uomini comuni e quello soprannaturale mediato dai medicine men.*



William K. Powers\*

Il mio scopo in questo articolo consiste nell'isolare un insieme di frasi oratorie o di testi di canzoni che siano usati da un numero limitato di parlanti lakota, nello specifico, uomini e donne di medicina, come modo di rivolgersi agli esseri e alle potenze soprannaturali che abitano e controllano l'universo lakota. Tra gli uomini di medicina il linguaggio sacro è anche usato per comunicare idee filosofiche circa la creazione del mondo, la natura della vita e della morte e dell'aldilà. Pertanto i *medicine men* formano una comunità con linguaggio proprio o, meglio, due: una fra colleghi *medicine men* e l'altra con quegli esseri e potenze soprannaturali che servono loro come aiutanti e spiriti guardiani nei momenti di necessità, ed entrambe generano dei differenti tipi di linguaggio sacro. Gli esseri soprannaturali costituiscono una categoria formata da esseri umani deceduti, animali, uccelli e particolari oggetti inanimati come le pietre, e tutti hanno conoscenza della vita, della morte e delle malattie. Essi hanno anche potere di venire in aiuto

*Slow Bull, medicine man degli oglala lakota nel 1910 ca.*

della gente comune nei tempi grami e difficili e sono capaci di curare le malattie e i turbamenti tramite l'intercessione di un *medicine man*. Questi esseri soprannaturali possono essere propiziati sia da gente comune che da uomini e donne sciamani attraverso gli appropriati canti e preghiere, ma tutti i rituali devono essere controllati (supervisionati) dai *medicine men*. I *medicine men* sono più "contigui", si potrebbe dire, in seguito a ricorrenti incontri con la malattia, la depressione, la malinconia o il generale disagio che la maggior parte di loro comincia ad avvertire fin dall'adolescenza. Si crede che, una volta che siano stati resi propizi, gli esseri soprannaturali giungano dalle loro dimore nell'Ovest, al luogo in cui si sta tenendo il rituale e insegnino al *medicine man* cosa deve fare per portare aiuto. Questi esseri soprannaturali possono essere incontrati spesso al di fuori del contesto rituale, nel qual caso sono chiamati "spettri". Tuttavia in un contesto rituale, nella Ricerca di Visione, nella Danza del Sole e in vari altri riti, essi possono effettivamente far sentire la loro presenza a singoli partecipanti manifestandosi ai vari sensi. Per esempio, gli esseri soprannaturali possono talvolta essere visti dalla gente comune, ma sono sempre visti dal *medicine man* anche nell'oscurità della Capanna del Sudore e dello *Yuwipi*. Le loro voci possono farsi sentire nella quiete della ricerca di visione, quando anche i più piccoli insetti sembrano gridare i loro misteri nelle orecchie del supplicante. Nei chiusi recinti della Capanna del Sudore o dello *Yuwipi* essi annunciano la loro presenza attraverso l'aroma della salvia, come se un alito di brezza fosse improvvisamente entrato nell'affollato

spazio rituale portando con sé la sacra fragranza; alcuni di essi possono essere sentiti dal paziente che viene dolcemente "toccato" nella parte del corpo dolorante.

Gli esseri soprannaturali comprendono anche un pantheon di *personae* note cui sono indirizzati sia delle preghiere che canti e che sono i soggetti dei miti legati alla creazione dell'universo lakota e dell'umanità. Questo esseri soprannaturali sono frequentemente il soggetto delle discussioni filosofiche tra *medicine men*, o tra i *medicine men* e i loro seguaci. È attraverso questo tipo di discussioni tra *medicine men*, gente comune e con gli esseri soprannaturali stessi che è nato il linguaggio sacro. Nella religione lakota si crede che gli esseri soprannaturali parlino al *medicine man* e alla gente proprio come le persone parlano loro, creando in tal modo un dialogo teosofico *in fieri*. In tale processo il linguaggio sacro è creato attraverso la rappresentazione, talvolta pubblica, talvolta privata, ed è sempre percepito come misterioso, incommensurabile, indecifrabile e inintelligibile ai profani.

"Sacro idioma" è la migliore traduzione per il lakota *wakaniye* (da *wakan* = sacro e *yie* = parlare); [...] questo idioma sacro, come altri aspetti del

linguaggio lakota, non è né statico né arcaico, infatti, benché molte lingue nel mondo usino degli arcaismi per sottolineare l'inesplicabilità dei loro dei, il lakota non lo fa, anzi la sua lingua sacra è fortemente marcata dalla contemporaneità e dal fatto che muta velocemente. I vecchi lakota continuano ad essere consultati per dare nomi a nuove tecnologie e istituzioni che, introdotte in tempi recenti, hanno modificato il modo di vivere tradizionale. In questo contesto una nuova campagna politica che prometteva nuove case, lavoro, e sicurezza sociale fu chiamata *piya wicani*, "rinascita" (riprendersi la vita) e un dipartimento dell'amministrazione tribale fu chiamato *wicayutecakiyapi* "riabilitazione" (essi fanno ciò nuovo).

Nella cerimonia dello *Yuwipi* e della Capanna del Sudore i canti rappresentano un largo arco di sentimenti riguardo la cosmologia lakota e ogni serie di canti, intonata da un *medicine man*, gli appartiene esclusivamente. Questi canti non sono necessariamente antichi, benché alcuni possano esserlo, ciò che è importante è che essi siano capaci di vivere. Essi vengono creati ogni anno, in genere a primavera, quando il *medicine man* e gli altri adempiono ai voti fatti durante l'inverno, promettendo di segregarsi in qualche collina come Bear Butte, nelle sacre Black Hills. I canti sono uditi in queste visioni, di conseguenza ogni anno sono introdotti nuovi canti nel repertorio della sacra conoscenza lakota. I canti della Ricerca di Visione sono i più dinamici; gli spiriti si indirizzano verso argomenti rilevanti per i lakota. Questi non sono canti che abbiano a che fare con le tradizioni guerriere né con l'eccitazione della caccia al bisonte, ma sono canti che parlano dei problemi della povertà, del desiderio di una famiglia numerosa e felice, della ricerca di un lavoro e dei rapporti con i propri parenti e amici. Essi riguardano la realtà della vita di riserva e il modo specifico in cui si suppone che un indiano debba vivere per restare in pace e in armonia con i



*Red Plume dei blackfoot lakota, dagherro-tipo del 1851-52.*

bianchi.

I canti *Yuwipi* si adattano a questi argomenti perché sono canti di visione. Altri canti, come quelli della Danza del Sole, che non sono meno sacri, sono visti come canti antichi, parte di una tradizione che a stento è sfuggita all'estinzione. I canti *Yuwipi* e quelli della Capanna del Sudore rappresentano quello che è nuovo e pieno di significato nella cultura lakota contemporanea.

A differenza di molti altri popoli del mondo, gli oglala della riserva di Pine Ridge, il cui linguaggio nativo è il lakota, non valutano gli arcaismi nel modo indicato da Mauss. Tuttavia molti concetti metafisici oglala si fondano nel linguaggio del mito, rituali, canti e preghiere vengono espressi in modo incomprensibile alla maggior parte della gente comune, o almeno così dicono i lakota. Gli oratori adulti vedono il linguaggio sacro come esclusivo delle persone sacre; essi credono che il linguaggio sacro possa essere compreso solo dai *wicaša wakan* (uomini sacri): è il linguaggio che essi usano per parlare tra loro, per pregare e per cantare. Tuttavia il linguaggio sacro è una riformulazione del linguaggio secolare; la gente comune non capisce il linguaggio sacro perché i loro canoni religiosi e filosofici non permettono loro di farlo. Ammettere l'incomprensibilità del linguaggio sacro equivale a dichiarare la propria fedeltà a tutto ciò che è storicamente e culturalmente lakota. Viceversa, ammettere la comprensione significa negare il proprio senso di identità sociale, la propria "indianità". Il linguaggio sacro emerge da un continuo processo in cui le parole profane (secolari) sono trasformate in sacre, mentre contemporaneamente, parole sacre ritornano in possesso



George Sword, fotografia di Joseph Dixon, presa a Crow Agency, Montana, nel 1909.

della gente comune. Molti termini sacri del lakota possono essere identificati con periodi storici noti, ad esempio quelli usati per classificare la cultura materiale e le idee associate al contatto con gli euroamericani durante il XVII e il XVIII secolo o al contatto con altre tribù. Di conseguenza queste parole un tempo sacre (che etichettavano nuovi oggetti culturalmente importati come il cavallo, il fucile e l'alcool, tutti visti come inerentemente sacri) divennero convenzionalizzati e tornarono nel linguaggio quotidiano della gente comune.

Nella sua famosa monografia sulla Danza del Sole oglala (1917, 78-79), il medico James Walker, che aveva seguito un apprendistato con *medicine men* oglala, discusse alcune istruzioni segrete che ricevono i *medicine men*. Egli riprende due importanti temi che già erano stati trattati in Riggs (1893, 166) e in Densmore (1918, 85): primo, i linguaggi sacri consistono di parole comuni con significato esoterico e strane parole note solo ai *medicine men*; secondo, la gente comune è in qualche modo incapace a comprendere questi termini e così resta all'oscu-

ro circa il reale significato dei termini sacri. In qualche modo questa idea della esclusività è riconosciuta anche dai lakota stessi. I *medicine men* oglala - Sword, Finger, One Star, e Tyon - forniscono un gran numero di prove del significato dei sacri concetti e di termini come *wakan*, *Wakan-tanka*, *Škan* e *Sicun*, parole che sono critiche per comprendere il pensiero religioso lakota. In una pubblicazione postuma Walker fornisce ulteriori squarci del modo di classificazione del sacro da parte dei *medicine men*. I *medicine men* oglala, Sword, Ringing Shield, Lone Bear, Red Hawk e Thomas Tyon fanno riferimento a più di un tipo di linguaggio sacro distinguendo il più generico *wakan iye*, "idioma sacro", dal più specifico *hanbloglaka*, "linguaggio di visione". Da un punto di vista analitico noi possiamo interpretare il primo, *wakan iye*, come forma linguistica usata **tra i medicine men**, un linguaggio di commento filosofico della natura delle cose religiose; il secondo, *hanbloglaka*, invece, è la lingua usata nella **sacra conversazione del singolo medicine man con i suoi spiriti aiutanti**. Entrambi gli idiomi sono incomprensibili alla gente normale quando sono usati nel loro contesto rituale - nella Ricerca di Visione, la preghiera ai piedi di una collina, nella Capanna del Sudore e durante le riunioni *Yuwipi*. Tuttavia, al di fuori del contesto rituale il primo tipo di linguaggio sacro, cioè lo *wakan iye*, è traducibile dai non iniziati, mentre il secondo non lo è affatto. Esso è incomprensibile alla gente comune e anche agli altri *medicine men*; esso rappresenta infatti una personale rappresentazione della conversazione tenuta da un singolo *medicine man* con i suoi sacri aiutanti durante una o più visioni. Anche i più celebrati *medicine men* possono dover aspettare ulteriori visioni per comprendere il significato di quelle precedenti. *Wakan iye* è una lingua sacra i cui significati sono sempre pubblici, mentre il significato di *hanbloglaka* è sempre privato.



*A fianco: Franz Boas che posa per il gruppo di figure che rappresentano la cerimonia Hamatsa dei kwakiutl ricostruita nel Museum of Natural History di New York, fotografia effettuata per la Smithsonian Institution nel 1895.*

*Sotto: La ricostruzione museale della cerimonia Hamatsa dei kwakiutl per cui posò Franz Boas.*



# Le lingue dei vinti negli eserciti dei vincitori

## *L'uso della linguistica nello spionaggio.*

Sandra Busatta

«L'antropologia è figlia dell'imperialismo occidentale» con questa polemica dichiarazione Katleen Gough, in un articolo che ha fatto storia (1968), durante la guerra del Vietnam, esprimeva il malessere di molti scienziati che non potevano più chiudere gli occhi davanti all'evidente «complicità tra scienza e potere politico, fra università e dipartimento della difesa, polizia, agenzie di spionaggio e vari organi governativi» (Lanternari, 1974). La stessa cosa si può affermare di gran parte della linguistica americana. Clyde Kluckhohn osservava nel 1949 in *The Gift of Tongues*: «per una qualche ragione gli americani sono stati caratteristicamente inetti nelle lingue straniere. Come i britannici abbiamo aspettato che tutti gli altri imparassero l'inglese». Leonard Bloomfield, padre dello strutturalismo e "grande vecchio" nell'empireo della linguistica moderna insieme a una manciata di pochi altri, a proposito dell'insegnamento delle lingue straniere (*About Foreign Languages Teaching*) osservava nel 1945 che «in una comunità che ha bisogno di lingue straniere, molti le impareranno. Noi

attribuiamo un talento speciale a certe nazionalità quando, in effetti, esse hanno solo necessità. Questo è il caso dei piccoli stati dell'Europa occidentale ... La stessa cosa accade in comunità di civiltà più semplice. Conoscevo una vecchia menomina del Wisconsin che, oltre alla sua lingua, parlava con scioltezza chippewa e potawatomi e aveva un'infarinatura di winnebago e inglese; non sapeva né leggere né scrivere. Anche se l'occasione in tali casi è pratica, anche qui un'esperienza di vita ha prodotto una facilità che non si può ottenere dai libri di testo e neppure dai dischi registrati. Qui negli Stati Uniti non abbiamo avuto né il bisogno pratico di parlare le lingue straniere né l'esperienza biografica e sentimentale. Le eccezioni sono numerose ... ma per la maggior parte dei casi la situazione è stata tale da non dover creare l'impulso di imparare quelle lingue straniere che uno poteva sentire sulle labbra di indiani ostili o, in seguito, da immigrati e vicini come i messicani o i franco-canadesi ...». Va osservato che verso queste due nazionalità esistono tuttora gravi pregiudizi razzisti che rendono a tutt'oggi difficile l'apprendimento

del francese in Nuova Inghilterra e dello spagnolo in California e nel Sud Ovest degli USA. Bloomfield prosegue: «Migliaia di metodi di comunicazione e di viaggio e le esigenze della guerra ci hanno posto di fronte la necessità delle lingue straniere ... Dopo Pearl Harbor questa necessità divenne immediata e urgente. L'esercito aveva bisogno di uomini che potessero parlare un certo numero di lingue, la maggior parte delle quali non erano state insegnate nelle nostre scuole o università e aveva bisogno di questi uomini il più in fretta possibile».

Tra il XIX e il XX secolo linguistica e antropologia intrapresero strade diverse in USA e in Europa. Il primo motivo di questa frattura consisteva nel fatto che in Europa esisteva una solida tradizione umanistica che considerava degne di studio serio solo le civiltà della scrittura, soprattutto quella greco-romana, mentre l'evoluzionismo e le dottrine razziste di marca nordica spingevano a favore della superiorità della razza ariana dando impulso alla filologia romanza e germanica e alla rivalutazione delle lingue celtiche, mentre il panslavismo zarista, da parte sua, dava spazio

alla filologia slava. L'espansione imperialista in Persia e in India, col conseguente interesse per il sanscrito, portava allo studio approfondito delle lingue indoeuropee, peraltro meglio conosciute, mentre la presenza di una ricca letteratura produceva i primi islamisti e sinologi.

L'antropologia nacque in Europa come scienza che studiava le società primitive, ma non le loro lingue e, man mano che i "selvaggi" tendevano a sparire, anche gli eventuali processi di acculturazione - anche se, secondo il pragmatico Radcliffe-Brown, per l'amministrazione coloniale questo lavoro diventava «*assolutamente inutile quando una cultura si trova in stato di disintegrazione o di distruzione, come nel caso degli aborigeni australiani o di certe tribù di indiani nordamericani*» (*Method in Social Anthropology*, 1978) - tanto che al Congresso di Tokyo del 1968 uno dei partecipanti esclamò: "Almeno dateci il tempo e il modo di studiarli, gli indios, prima di distruggerli!". Negli USA, che fino alla Seconda Guerra Mondiale sono una potenza imperialista "in via di sviluppo", l'antropologia e la linguistica nascono subito unite, legate anche fisicamente nelle persone degli stessi studiosi, uomini come Boas, Lowie, Kroeber, Sapir, Whorf, e altri, che si dedicano allo studio dei "primitivi" che hanno a portata di mano, gli Indiani del Nord America, convenientemente recintati nelle riserve. È questo il secondo fattore di diversità rispetto all'Europa. Come ricorda Dell Hymes: «*Boas ... operò in un periodo cruciale, in cui la struttura di base dell'antropologia si trasferì dai musei statali e dalle risorse dei privati alle università, in cui avvenne nel nostro paese l'istituzionalizzazione e, si potrebbe dire, l'addomesticamento dell'antropologia accademica*» (Hymes, *Reinventing Anthropology*, 1969). La scuola antropologico-linguistica da lui fondata è stata definita "relativismo metodologico" (Hymes) o "antirazzismo scientifico" (Willis) e "Modelli di Cultura" (1934) di Ruth Benedict ne è

l'espressione più nota negli USA. «*Boas, Sapir e Kroeber stabilirono nuovi metodi di descrizione e discussione delle lingue nei termini del loro spirito particolare - ricorda Hymes - Malinowski fondò nuovi criteri per il lavoro su campo al fine di descrivere le culture nei termini delle loro relazioni interne*» (ib.). Boas insistette molto sul fatto che «*la padronanza della lingue è un mezzo indispensabile per ottenere conoscenze esatte e approfondite, poiché molte informazioni possono essere ottenute ascoltando le conversazioni degli indigeni e prendendo parte alla loro vita quotidiana, cose che all'osservatore che non ha la padronanza della lingua rimarranno totalmente inaccessibili*» (Boas, 1911). Viene così rovesciata la concezione rappresentata da un grande studioso inglese della scuola evolucionista, come sir James G. Fraser che, a un tale che gli chiedeva se avesse mai visto uno di quei primitivi sui cui costumi aveva scritto tanti libri, si racconta abbia risposto: «*Che Dio me ne guardi!*». Secondo Boas, invece, «*Nessuno ... si aspetterebbe trattazioni autorevoli sulla civiltà cinese o giapponese da qualcuno che non ne parli la lingua correntemente e non ne padroneggi la letteratura; dallo studioso dell'antichità ci si aspetta*

*la completa padronanza delle lingue classiche...*» e osserva che: «*in alcuni casi è stato possibile interessare gli indigeni più istruiti allo studio delle loro stesse tribù e indurli a trascrivere le loro osservazioni nella loro stessa lingua.*



Navajo Code Talkers a Iwo Jima.

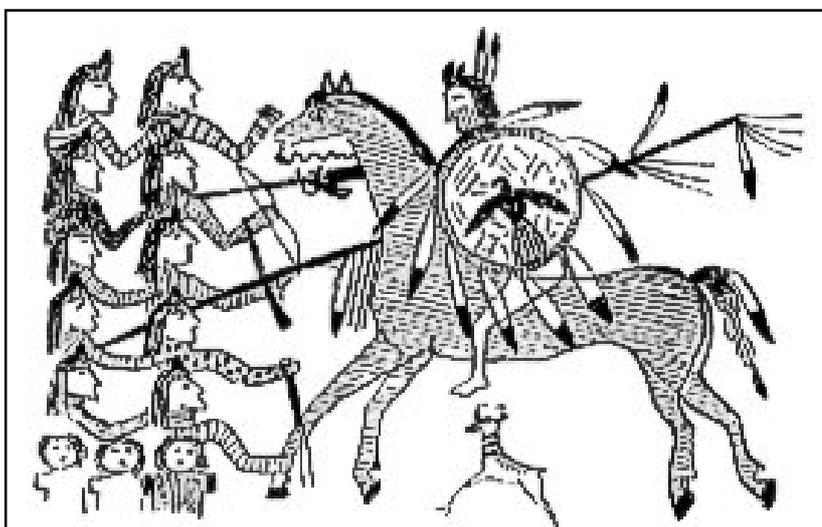
Queste trascrizioni sono inoltre molto superiori ai documenti in inglese in cui fa per solito ostacolo agli indigeni la non completa padronanza della lingua straniera» (ib.). Boas esplicita anche una serie di affermazioni sui rapporti tra lingua e pensiero, che porta come corollario la nozione di arbitrarietà del segno linguistico e sostiene che «*lo studio teorico delle lingue indiane non sembra essere però meno importante della loro conoscenza pratica e la ricerca strettamente linguistica è parte essenziale di una indagine approfondita della psicologia dei popoli del mondo*» (ib.). Questa relazione viene sviluppata

nella cosiddetta “ipotesi Sapir – Whorf” sul rapporto tra lingua e cultura. Sapir, per esempio, affermava nel 1929 che la lingua era una guida alla realtà sociale. Gli esseri umani, cioè, non vivevano solo nel mondo oggettivo, né solo nel mondo dell’attività sociale com’è ordinariamente concepito, ma erano alla mercé della particolare lingua che divenne il mezzo di espressione della loro società. Egli affermava che il mondo reale era in gran parte costituito inconsciamente sulle abitudini linguistiche del gruppo, pertanto non esistevano due lingue sufficientemente simili da essere considerate rappresentative della stessa realtà sociale. Dunque i mondi in cui vivono società diverse sono mondi distinti, non lo stesso mondo con attaccate etichette diverse. Benjamin Lee Whorf riprende queste osservazioni in un articolo del 1940 in cui sosteneva che la formulazione delle vecchie idee non era un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso della parola, ma faceva parte di una particolare grammatica e differiva da molto a poco tra grammatiche diverse. Le persone, cioè, sezionano la natura secondo linee poste dalle diverse lingue. Si è così introdotti in un nuovo principio di relatività; infatti se si comparano solo le lingue europee moderne, si nota che vi è una unanimità di schema fondamentale che esiste solo perché queste sono tutte lingue indoeuropee tagliate nello stesso piano di base. Quando si paragonano le lingue semitiche, il cinese, il tibetano o i linguaggi africani con le lingue indoeuropee, la divergenza con l’analisi del mondo diventa più evidente e, se ci si rivolge alle lingue native d’America, dove comunità di parlanti sono andate per la loro strada per millenni divise tra loro e dal Vecchio Mondo, il fatto che le lingue sezionano la natura in modo diverso, diventa patente. Whorf portava ad esempio l’eschi-

meso, lo shawnee, l’hopi, il nootka e il nahuatl a sostegno della sua tesi e osserva che ciò che sorprende di più era scoprire che varie grandiose generalizzazioni occidentali, come il tempo, la velocità e la materia, non erano essenziali per la costruzione di una coerente immagine dell’universo. Altri tipi di esperienza assumevano il governo della cosmologia e sembravano funzionare altrettanto bene. Nessuno di questi relativisti antirazzisti si sognava di collegare razza e lingua. Nel capitolo “Lingua, razza e cultura” della sua opera fondamentale *Languages* (1921), Sapir sosteneva che «... la razza, nel suo unico senso comprensibili, cioè in quello biologico, è del tutto indifferente alla storia delle lingue e delle culture, che queste non sono meglio spiegabili sulla base della razza di quanto non lo siano le leggi della fisica e della chimica ...». Secondo Sapir «È impossibile dimostrare che la forma di una data lingua abbia la più lieve connessione con il carattere nazionale corrispondente ... è bene ricordare che l’aspetto emotivo della nostra vita psichica è espresso in modo assai scarso nella struttura della lingua...». Sapir riconosceva che «... il puro contenuto della lingua è intimamente legato alla cultura ... aborigeni che non avevano mai visto un cavallo e non ne avevano mai sentito parlare, furono spinti a inventare o a prendere a prestito una parola per designare questo animale quando essi ne fecero la conoscenza. È

perfettamente vero che la storia della lingua e la storia della cultura si muovono su binari paralleli, nel senso che il vocabolario di una lingua riflette più meno fedelmente la cultura alla quale serve. Ma questo tipo superficiale ed estraneo di parallelismo non è veramente interessante per il linguista, se non in quanto illumina marginalmente le tendenze formali della lingua. Lo studioso di linguistica non deve mai commettere l’errore di identificare una lingua con il suo vocabolario». Dell Hymes nei suoi *Fondamenti di sociolinguistica* (1974) sosteneva che non tutti i popoli usano ovunque il linguaggio nella stessa misura e per le stesse cose: «alcuni popoli si concentrano sul linguaggio più di altri» e ciò non può non influire sulla visione del mondo; per esempio gli Hidatsa usano il linguaggio in misura molto maggiore dei Crow per sintetizzare e stabilizzare il loro universo culturale.

Alla vigilia della guerra, quando l’esercito degli Stati Uniti espresse le sue necessità, scoprì che l’istituzione scolastica era immersa nel vecchiume del metodo grammaticale – traduttivo di derivazione classica e che era totalmente incapace di fare fronte alle sue esigenze; si rivolse così a quel pugno di linguisti che stavano sperimentando nuovi concetti. Leonard Bloomfield ricordava che fu attraverso soprattutto l’osservazione delle lingue indiane che i linguisti impararono a descrivere la

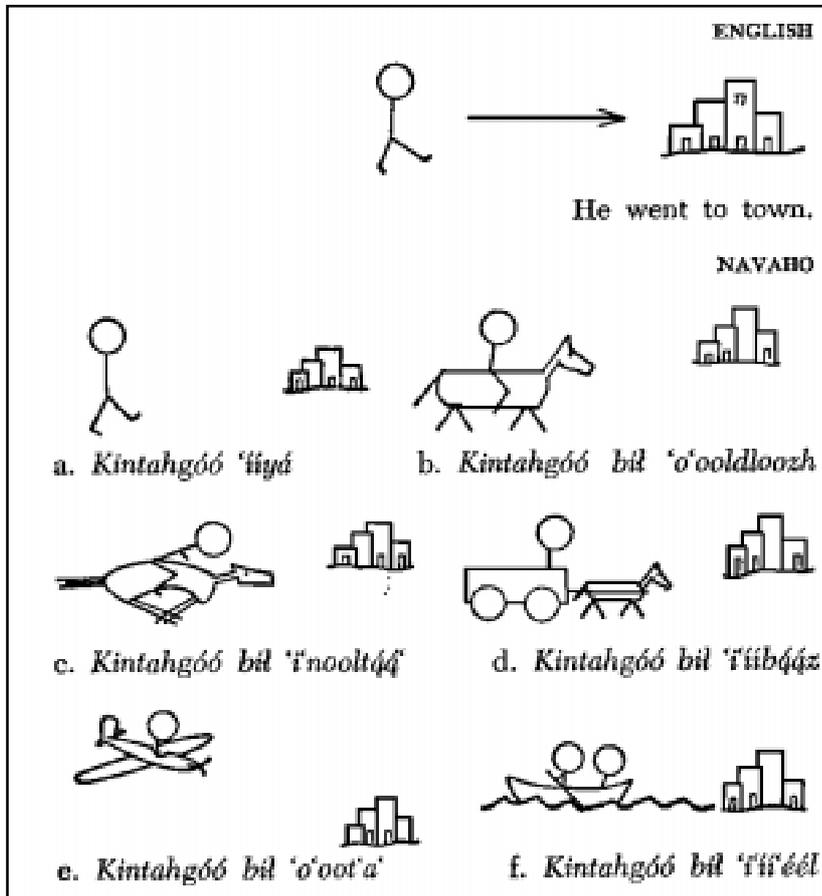


Pittografia: *Running Antelope*, capo degli hunkpapa lakota, uccide dieci guerrieri e tre donne nel 1856.

struttura delle lingue in termini realistici e intelligibili e non nel gergo pseudo-filosofico tradizionale delle grammatiche scolastiche. La parola d'ordine fu: «*Insegna la lingua, non parlare della lingua*», come W. G. Moulton dichiarava nel

in 55 colleges e università in 27 lingue diverse, mentre usciva la serie di manuali *Spoken Language* il cui motto era «*La lingua è parola, non scrittura*» cosa che per i linguisti, in particolare quelli che avevano lavorato sulle lingue delle

fredda. La serie *Spoken Language*, dopo la guerra, aggiunse 22 diverse lingue e nel 1952, con i soldi della Fondazione Ford, venne inaugurato un programma in lingue orientali, mentre già nel 1946 il Dipartimento di Stato aveva stabilito un programma inteso per i funzionari all'estero. Negli anni '50 i linguisti americani divennero sempre più attivi nell'insegnare l'inglese o nel supervisionarne i programmi in molti paesi stranieri sotto gli auspici del *Fulbright Program*. Moulton ricorda che progetti per l'insegnamento dell'inglese particolarmente attivi furono istituiti in Italia e in Egitto, oltre che in Giappone, nelle Filippine, in Laos, in Thailandia, in Vietnam e in Turchia. Mentre l'Esercito istituiva le proprie scuole di addestramento linguistico, l'Aviazione seguiva una procedura diversa, inviando il suo personale presso istituzioni civili. Moulton mise in luce che «*solo raramente questo tipo di istruzione veniva fornita fuori delle organizzazioni governative. Due esempi sono stati l'insegnamento dello spagnolo della Socony Mobil Oil Co. in Venezuela sotto la direzione del linguista C. C. Harris e il programma di arabo della Arabian American Oil Co. organizzato dal linguista J. Milton Cowan. I linguisti addestrati con quest'ultimo programma, lavorando sul campo e presso il Sidon Training Center della compagnia petrolifera in Libano, produssero una serie di otto libri di testo basati soprattutto sull'arabo parlato nell'Arabia Saudita orientale*» (ib.). Poiché questi corsi si basavano sulla lingua parlata era fondamentale la figura del parlante nativo, che forniva il modello linguistico. Bloomfield tuttavia ci informa che questi parlanti nativi all'inizio erano stati designati con il termine "informatore", che è un termine corrente in linguistica e antropologia. Tuttavia alcuni parlanti indigeni, a cui la parola non era familiare, l'avevano trovata offensiva; termini come "tutor", o "guida", o "parlante" sembravano dei sostituti preferibili. La parola "informatore", che dà l'idea della spia, suonava giusta-



I famosi disegni di Clyde Kluckhohn per apprendere e insegnare il navajo. La frase è «andò in città», in navajo il verbo implica il mezzo di locomozione; per esempio a), b) e c) sono usati soprattutto collegandoli a un cavallo, d) a qualcosa che rotola, e) a qualcosa che vola. In b) e c) è indicata anche la velocità del mezzo di locomozione. Kluckhohn, come molti altri colleghi della scuola antropologica di "Cultura e personalità" lavorò a lungo per i servizi segreti americani.

1962 (*Linguistics and Language Teaching in the United States 1949 – 1960*).

Egli aveva fatto parte dell'*Intensive Language Program* che le forze armate avevano istituito in proprio con la collaborazione dell'*American Council of Learned Societies*, i fondi della Fondazione Rockefeller e la partecipazione di Leonard Bloomfield, Bernard Bloch, George L. Trofer e molti altri, tra il 1941 e il 1942. Nell'aprile del 1943 già circa 15.000 soldati erano addestrati

culture americane preletterate, era una verità del tutto ovvia. Attraverso l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale si sperimentarono i principi dello strutturalismo linguistico e si stabilì una relazione strettissima tra esercito, spionaggio e linguisti, anche se già Franz Boas aveva denunciato l'uso dei linguisti e degli antropologi nello spionaggio durante la Prima Guerra Mondiale. L'associazione con i militari continuò anche durante la guerra

mente offensiva alle orecchie di molti e l'essere "informatore" ha creato gravi problemi a chi, in buona fede, è stato costretto a svelare informazioni di natura religiosa agli antropologi e poi abbandonato a se stesso.

Capo Sole degli hopi venne aspramente criticato per aver dettato la sua autobiografia e molti imputarono le sue successive traversie di salute e la morte al dispiacere che ne derivò perché, come soleva dire, il dispiacere tra gli hopi era una forma esterna della "rottura dell'armonia" tra l'individuo e il suo ambiente.

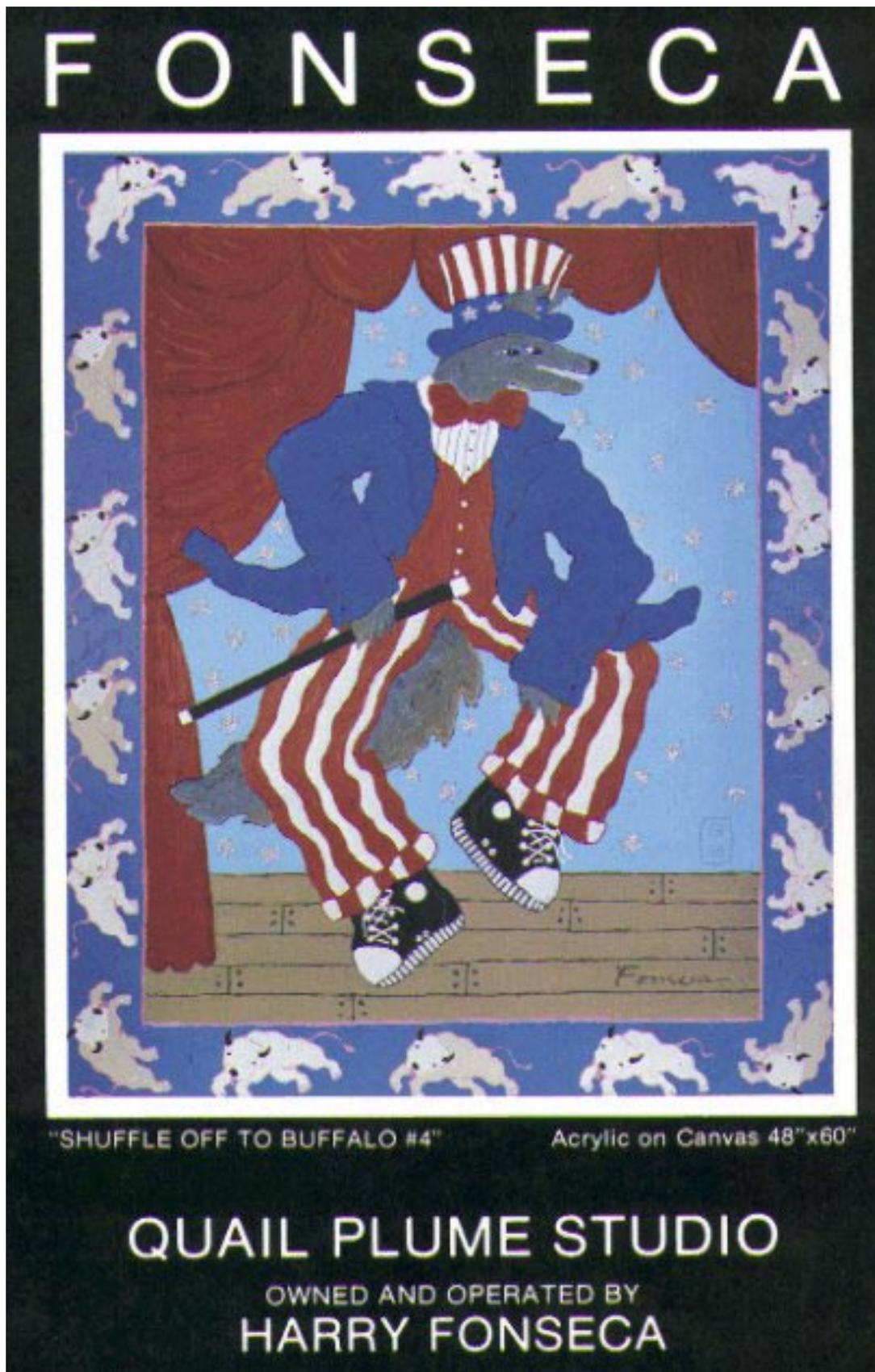
In uno dei suoi libri Lummis racconta la storia di un giovane di Isleta Pueblo che vinse un concorso per dare un nome a un nuovo cinema di Albuquerque. Dopo alcune settimane un vecchio di Isleta vide l'insegna e fu convocato un consiglio. L'origine del nome venne trovata e il giovane punito. Il cinema si chiamava *Kimo*, leone di montagna, che è il sacro animale del nord nel sistema cerimoniale delle Direzioni dei pueblo. I pueblo sono particolarmente segreti nei loro rapporti con l'esterno; ciò deriva da una saggia prudenza imparata in secoli di contatto con i bianchi, dalla loro struttura organizzativa e politica basata sul segreto cerimoniale e dalla loro concezione del mondo, dove le parole, i nomi, hanno "potere" e non possono essere trattati alla leggera. Essi danno agli estranei solo i loro nomi spagnoli e talvolta, nella conversazione, cercano di evitare di nominare persino quelli. I Pueblo hanno avuto molte amare esperienze con gli antropologi e i linguisti: anche insegnare la lingua a un estraneo è tradire la propria gente. Frank Waters ricorda come molti informatori siano stati puniti in vario modo, qualcuno anche con la morte. D'altronde le lingue sono state utilizzate anche come strumento di distruzione culturale in modo particolarmente micidiale da istituzioni come il *Summer Institute of Linguistics*, presieduto dal linguista Kenneth L. Pike. Durante la sua esistenza dal 1943 ad oggi,

l'istituto, noto anche come *Istituto Linguistico del Verano* e che è legato a doppio filo con la famiglia Rockefeller e i suoi interessi, ha continuato a sfornare persone che studiano le lingue per i gruppi missionari fondamentalisti. Nonostante le compromissioni col potere economico e politico, le multinazionali e lo spionaggio, la linguistica angloamericana ha però

anche molti meriti. Oltre a quello, ovvio, di aver dato un notevole contributo a un vero metodo di studio delle lingue, moderno e efficace, ha anche aiutato molte tribù indiane a reimparare la propria lingua, a conservarla per le generazioni future, a insegnarla ai giovani indiani che l'avevano perduta durante l'urbanizzazione.



Capo Sole, Don Talayesva degli hopi.



"Shuffle off to Buffalo # 4", acrilico su tela 48 x 60 di Harry Fonseca, Quail Plume Studio, Albuquerque, New Mexico.

# Coyote: polimorfo ma non sempre perverso

*L'analisi di un mito Nez Perce mostra in positivo un Coyote creatore e propone una traduzione poetica.*

Dell Hymes

Coyote è il *trickster* (buffone divino) degli indiani d'America più noto, ma più inafferrabile. Le storie sono molto varie e Coyote, e la figura del *trickster* in generale, sono spesso celebrati proprio per questa qualità, per essere ora questo e ora quello.

Il guaio è che questa fama distrae l'attenzione da chi narra la storia. Non è Coyote, ma narratori che sono diversi, come lo sono le questioni che di solito fanno pensare a Coyote. Su un dato argomento, due uomini, che parlano la stessa lingua e raccontano la stessa storia, possono giungere a differenti conclusioni. Louis Simpson e Hiram Smith lo hanno fatto. La lingua indiana è la stessa, chiamata Wishram sul lato dello stato di Washington dove Simpson lavorava con Edward Sapir nel 1905 e Wasco, a quel tempo e anche oggi, nella riserva di Warm Springs dove Hiram Smith ha lavorato con David French e con me dal 1950 in poi. In generale Simpson condannava Coyote, mentre Smith aveva simpatia per lui.

Quando Simpson raccontava una storia di Coyote come ospite confusionario, che tentava di imitare qualcun altro nel procurarsi del cibo e falliva, Coyote è spregevole. Visita Cervo e Cervo lo nutre con la propria carne e il proprio sangue. Dopo aver invitato Cervo a

ricambiare la visita, Coyote tenta di tagliare la carne da sua moglie. Cervo lo ferma, reitera l'invito e fornisce di nuovo il suo corpo.

Per tutta la storia Cervo e la moglie usano verbi che marciano quello che dicono come rivolto a un altro. Quando parla Coyote, i verbi sono intransitivi o riflessivi, cioè non indirizzati a un interlocutore. E quando egli comincia a tagliare sua moglie, la parola moglie è sgrammaticata, manca il prefisso di relazione (in questo caso "sua") che viene richiesto dal termine di parentela. Lo stesso linguaggio della storia isola Coyote e le righe finali della storia sono occupate da un lungo discorso della moglie, che lo rimprovera fino a colpire la vera natura di Coyote, cioè che nessuno vuole mangiare la sua carne. Quando Smith raccontava la popolare storia di Coyote e Falco Pescatore, Coyote naturalmente è anche qui pasticcione come ospite. Non riesce a ricambiare e riesce solo a danneggiare se stesso. Falco Pescatore fornisce di nuovo lui il cibo per Coyote e sua moglie, mentre Coyote si preoccupa del pericolo che corre il suo amico nel fare questo, cioè tuffarsi attraverso il ghiaccio. Egli non è un isolato, è solo un incapace.

Nella versione di Simpson, Cervo è quasi un Cristo nel provvedere carne e sangue ("venite a me"). In altro contesto

Coyote può dimostrarsi un salvatore del cervo, come vedremo, in due miti dei Nez Perce dell'Idaho, miti che possono essere usati per mostrare che tali narrazioni hanno non solo potere immaginativo, ma anche forma poetica – forma che è parte di quello che dicono. Ma prima parliamo brevemente del posto del cervo nei miti della regione. Le diverse caratterizzazioni del *trickster* o una figura come Cervo possono riflettere differenti atteggiamenti o il trattamento di diversi problemi. Si possono distinguere due grandi sfere di riflessione narrativa: una ha a che fare con la regolazione in modo "giusto" il mondo, l'altra con il mantenere la giustizia del mondo. Nell'universo della Costa Nordovest del Pacifico e del Plateau, l'animale terrestre più importante per l'alimentazione, Cervo, pervade entrambe.

Alcune lingue hanno specifici artifici per segnare un'affermazione come contraria a un fatto e i popoli che non li hanno sono talvolta sospettati di essere incapaci di ragionare in quei termini. Il mito nativo americano confuta tale idea. Afferma condizioni contrarie ai fatti, esplorandole con gusto, umorismo e talvolta senso tragico. Il mondo presente (quello che gli indiani vivevano prima dell'arrivo di altri) non era decaduto dall'Età dell'Oro, ma era stato regolato in modo giusto. Il primo stadio, prima

che giungessero gli indiani, possedeva molta ignoranza e molti esseri pericolosi. Spesso, di sicuro, le figure mitiche rappresentavano modi di esplorare rapporti e problemi ancora reali. Ma la premessa fondamentale era quella della trasformazione tra allora e ora.

Qualcosa nel mondo mitico deve essere trasformato per due ragioni: un aspetto non dovrebbe oppure dovrebbe esistere. Per fare un esempio di tratto considerato negativo, i thompson della Columbia Britannica raccontavano di un tempo in cui i cervi erano i soli animali sulla terra ed erano in abbondanza, ma la gente non poteva ucciderli perché erano così veloci e saltavano così lontano, da una montagna all'altra con un solo salto. Infine una donna li trasformò in cervi ordinari gettando addosso ai loro quarti posteriori il suo perizoma (Teit 51). Vari gruppi salish del Puget Sound e della parte meridionale dello stato di Washington dicevano che il cervo aveva sentito dire che stava per arrivare Trasformatore per cambiare le cose. Non volendo essere cambiato Cervo appuntò una punta con cui ucciderlo. Tuttavia dopo un po' di conversazione, il Trasformatore (forse Luna) lo cambiò in quello che sarebbe stato per la gente futura (Ballard, 75, 81; Adamson 336). Pike Ben degli Upper Chehalis diede a Gesù la parte del Trasformatore.

I miti possono includere degli esseri umani che sono predecessori degli indiani. Joe Hunt, un klikitat dello stato di Washington centro-meridionale, raccontava di cinque fratelli, quattro dei quali andarono a turno a cacciare un certo cervo, che li pose sotto incantesimo e li portò nella sua dimora in un lago, dove c'era davvero molto cibo. Il più giovane dei fratelli aveva il potere di uccidere il cervo pericoloso e recuperò i suoi fratelli. Egli annunciò che da quel momento in poi non sarebbe più stato così, la gente che stava per giungere (gli indiani, N.d.T.) era vicina e il cervo sarebbe stato cibo per loro (Jacobs, *Sahaptin* I 14).

I miti di cervi imprevedibili o pericolosi dicono quali sono le maggiori preoccupazioni sull'aspetto che Cervo dovrebbe avere: Cervo dovrebbe essere cibo. Una delle storie più favorite rende Cervo abbastanza credulone da essere ingannato. In un tipo Coyote dice a Cervo di fare la guardia contro un nemico

(fittizio), poi finge di essere proprio quel nemico, spara a Cervo e, dopo aver finto di curarlo, lo mangia quando muore (Jacobs, *Sahaptin* I 54). In una storia narrata da Philip Kahclamat, un Chinook Wishram, Coyote finge di tentare di curare Cervo, chiamando Gufo a condurre il canto di cura, anche se Cervo è già morto (Kahclamat ms.). Un'altra storia favorita vede Coyote e Puzzola che fingono che Puzzola sia ammalata molto gravemente e abbia bisogno dell'aiuto di altri animali per poter essere trasportata fuori dalla sua casa sotterranea. Mentre quelli la sollevano dall'interno, Puzzola scarica il suo muscolo, gli animali muoiono e sia Coyote (che era stato fuori a capo delle operazioni) che Puzzola hanno così cibo per qualche tempo. Alla fine il Cervo, l'Alce e gli altri animali diventano saggi (Adamson 134; Boas, *Kathlamet* 79; Jacobs, *Sahaptin* I 98, 177).

Ma anche se la principale preoccupazione nelle storie è che Cervo sia cibo, c'è una polarità, forse un'ambivalenza. Ci sono storie il cui punto è che Cervo fugge via – da Coguaro (Adamson 191), dai lupi (Reagan e Walters 322). Se Corvo inganna e uccide Cervo, spingen-

dolo oltre una scarpata (Boas, *Mythology* 704, Reagan e Walters 299), una versione può far alzare Cervo e farlo fuggire (Reagan e Walters 318).

Forse la fuga implica che i cervi dovrebbero continuare ad essere disponibili, ma quando questa è la tesi della storia, i miti normalmente specificano che uno della serie sfugge, il che spiega perché tali creature esistono ancora. Penso che qui si veda in modo benevolo la figura di Cervo. In un caso, un mito Quileute sul trickster e i lupi addirittura sostituisce il *trickster* con Cervo! (Reagan e Walters 322; cf. 307, dove è il *trickster* *K'wáiti*). Cervo è ucciso alla fine ma, nel frattempo, gli è stato dato un posto dinamico al centro della mitologia popolare. E c'è un mito klikitat sul fatto di aiutare Cervo, non ad essere cibo o a fuggire, ma semplicemente ad essere cervo. Cervo va dalle Capre di montagna e sposa la loro sorella. Avvisato di non seguirli sulle rocce, lui ignora l'avvertimento e non riesce a tornare indietro. Le Capre allora gli danno dei mocassini in modo che lui (e tutti i cervi successivi) possano viaggiare sulle rocce e i luoghi impervi senza cadere (Jacobs, *Sahaptin* I 19).



I miti, naturalmente, forniscono anche lezioni sul mantenimento futuro della giustezza del mondo. Con Cervo essi riflettono sui modi in cui Cervo può o non può essere cacciato con successo. Coyote deve imparare questa lezione (Jacobs, *Sahaptin I* 5, Ramsey 60, Hymes, *Bungling Host*, 195). Tra tutti questi miti quello che mi sembra più notevole per la sua simpatia verso Cervo è quello in cui questa lezione è resa necessaria anche per amore di Cervo. Prima dei cambiamenti, Cervo era troppo innocente, troppo privo di sospetto e non sarebbe sopravvissuto alla caccia. Doveva cambiare, così la gente lo avrebbe dovuto cacciare per procurarsi il cibo, ma anche, penso, per averlo come Cervo. La storia inizia con Cervo, non pericoloso, ma in pace. Coyote ne parla con meraviglia. In questo mito, almeno, Coyote lavora per la conservazione della natura e la purificazione spirituale degli uomini che cacciano (il solo parallelo che conosco, anch'esso notevole, è negli *Ute Tales* di Kroeber).

#### **Un mito Nez Perce: Coyote e il Cervo maschio a coda bianca.**

Mettiamo vicine ora una traduzione rispettabile di questo mito con una traduzione in quelli che si possono chiamare “termini etnopoeitici”, una traduzione che sostiene che il mito ha un'implicita forma poetica. Presenterò le due traduzioni, poi discuterò la base delle differenze e presenterò i dettagli come prova del modo di lavorare e anche del carattere del mito stesso. Ecco la traduzione corrente pubblicata (Aoki e Walker 100):

«Quando i diversi generi di cervo vennero creati, c'era il Cervo maschio a coda bianca. Coyote lo vedeva seduto là; nulla lo disturbava, neppure quando Coyote si avvicinò e tentò di spaventarlo urlando in vario modo. Lui se ne stava là pacifico a ruminare. Coyote studiò a lungo la questione, interrogandosi: “Come può diventare più vigile? E' troppo indifferente. Chiunque, anche una donna, potrebbe abbatterlo con una mazza”. Così Coyote contemplava il problema.

Poi pensò: “Forse questo funzionerà” e puntò i suoi genitali verso il naso del Cervo maschio a coda bianca, quasi toccandolo. Il Cervo sentì l'odore e

diede uno sbuffo di avvertimento, Dopo di ciò, ogni volta che Coyote si mostrava il Cervo sbuffava. “Ecco, hai reagito nel modo giusto”, disse Coyote. “Quello è ciò che ti rende guardingo. Solo un uomo che si è preparato, facendo un bagno di sudore e purificandosi, sarà in grado di ucciderti. Ma non quelli che non fanno la capanna sudatoria. Eri proprio troppo compiacente, così tanto che persino le donne potevano ucciderti. Eri così, ma questo è il modo in cui sarai d'ora in poi”.

Da quel tempo in avanti, i cervi a coda bianca diventarono difficili da avvicinare. Solo gli uomini che si sono preparati in modo appropriato hanno la possibilità di ucciderli».

Ecco una versione revisionata e analizzata, “Coyote e il Cervo maschio a coda bianca”, narrata da Samuel M. Waters.

*Quando vennero creati tutti i generi di cervo,  
Allora c'era Cervo maschio a coda bianca.  
Allora Coyote usava vederlo seduto semplicemente là.*

*Proprio così, non allarmato da nulla.  
Proprio così, anche se lui si avvicinava,  
tentava di spaventarlo (gridando)  
una volta dopo l'altra.  
Allora stava semplicemente seduto in pace,  
chomp, chomp,  
ruminando.*

*Poi per lungo tempo egli pensò –  
“Come diavolo può essere diventato così estremo?”*

*Semplicemente così,  
Giusto così,  
Semplicemente chiunque, anche qualche donna,  
Semplicemente potrebbe abbatterlo”.*  
*Allora egli pensò esattamente in questo modo.*

*Ora,  
“Forse questo funzionerà!”*

*Allora egli tirò fuori i suoi genitali,  
Poi li puntò contro il suo naso.  
Quando essi quasi lo toccarono,  
giusto quasi lo colpivano sul naso,  
allora Coda Bianca sentì l'odore.  
Ecco: sbuffò.*

*Nel momento in cui lui (Coyote) si fa vedere,  
allora sbuffa.*

*Da quel momento in poi (è stato) giusto esattamente in questo modo.*

*“Sì, sei finalmente giusto.*

*Questo è il modo in cui sarai.  
Solo un uomo che si preparerà completamente,*

*addestrerà se stesso,  
farà un bagno di sudore,  
allora finalmente si purificherà,  
allora questi ti uccideranno”.*

*E non quelli che non fanno il bagno di sudore.*

*Tu eri estremo*

*Semplicemente così tanto che persino le donne potevano ucciderti.*

*Questo è il modo in cui eri.*

*E tu sarai giusto in questo modo,*

*da ora in poi,  
da questo momento in futuro.*

*Da quel tempo il Cervo a coda bianca divenne difficile da prendere.*

*In nessun modo (essi sono) facili da avvicinare.*

*Solo l'uomo completamente preparato, per quella ragione, può ucciderli.*

Mettere una storia sulla pagina scritta implica delle decisioni sulla sua organizzazione. La traduzione corrente si legge bene, ma la traduzione interlineare e il testo Nez Perce, che la precede, suggeriscono una diversa organizzazione, quando si considera in termini di che cosa si è appreso di recente sulle narrazioni orali nella stessa regione e altrove. Il testo sembra avere non tre parti, come pubblicato, ma cinque. Queste cinque parti cominciano e finiscono in punti che non coincidono con i paragrafi della traduzione corrente. I paragrafi della traduzione corrente sono ragionevoli, ma *ad hoc*. Le parti alternative sono dedotte dalla lingua dell'originale in termini di una supposizione generale sulla forma delle narrazioni orali.

La supposizione è che i narratori organizzano ciò che dicono tessendo insieme due fili. Uno ha a che fare con il cosa e l'altro ha a che fare con il come. La forma della storia narrata ha a che fare con entrambi. In effetti, un narratore

competente conosce due tipi di sequenza. Una consiste di quello che accade, in realtà, quello che deve accadere se il racconto deve contare come un esempio della storia. L'altra sequenza consiste dei rapporti tra righe e gruppi di righe, rapporti che devono avere un certo disegno se la storia deve essere considerata come ben narrata.

Fino a poco tempo fa, lo studio delle narrazioni orali, come quelle dei nativi americani, si concentravano soprattutto sul cosa. Quello era ciò che poteva essere studiato da quelli che non conoscevano le lingue oppure lavoravano con materiali di cui non erano disponibili le lingue originali. Si potevano fare delle osservazioni sui modi caratteristici di raccontare le storie, ma queste non influenzavano molto come le storie erano presentate. Ora è possibile distinguere il come in modo esauriente, un modo che richiede di presentare le storie in tali termini. Tale modo forma esplicite ricorrenze e relazioni tra gli elementi. In effetti, rende possibile vedere quello che qualcuno versato nella tradizione originale poteva aver sentito. Con un certo sforzo, possiamo imparare qualcosa che i narratori e il pubblico tacitamente sapevano.

Questa analisi del come dipende da tre principi.

Il primo è che i racconti orali consistono di righe parlate, che non necessariamente corrispondono a frasi scritte. Spesso una riga è segnata da un contorno intonativo finale. (In inglese ce ne sono tre: contorno cadente, contorno salente [intonazione interrogativa] e un contorno di livello sostenuto). Talvolta un tale contorno contiene più di una sola riga. In entrambi i casi l'unità così marcata entra in relazioni a schema con altre unità del genere. E' necessario un nome per tale unità ("riga" non funzionerebbe, dato che può essere più di una riga), ed è stato adottato "verso".

"Verso" naturalmente è un termine per la poesia. Si adatta, perché un tratto che sembrano avere in comune i molti e diversi generi di poesia orale nel mondo è che essi consistono di righe, di modi di organizzare le righe. I racconti orali, allora, non sono prosa, ma poesia. Spesso non sono poesia nel senso familiare di avere righe con misure interne, metro, come le tradizioni epiche

cantate dell'India, della Grecia classica, dell'Egitto, della Turchia, dei popoli slavi, anglosassoni, ecc. Sono righe che sono regolari, non internamente, ma esternamente, nel modo in cui vanno insieme. Questi modi regolari sono modellati da un tipo di misura esterna. Si può parlare di "verso misurato", distinto da verso metrico.

Questo è il secondo principio generale. E' un esempio di ciò che il grande linguista e studioso di poesia, Roman Jakobson, considerava basilare per tutta la poesia, cioè l'equivalenza. Con il verso metrico, l'equivalenza può essere in termini di sillabe sole, sillabe e accenti, allitterazione, rime, sequenze di tipi di piedi, ecc. In sequenze di contorni intonativi nei racconti orali, ciascun contorno è equivalente come elemento di una organizzazione più grande. Abbastanza spesso i versi sono anche marcati da parole. Spesso cominciano con espressioni di tempo (un giorno, quella notte, per lungo tempo, il momento, ecc.) oppure da marcatori di successione temporale (poi, ora, di nuovo, da quel momento in poi, ben presto). In alcune tradizioni tali marcatori sono le citazioni (dicono, si dice). Un cambiamento nel parlato sembra contare sempre come unità in relazione ad altri versi, come parte di una stanza o scena, anche se può esso stesso contenere anche parecchi versi, specialmente nei racconti degli indiani quando c'è una dichiarazione. Le relazioni tra versi sono spesso indicate da parallelismo e ripetizione.

Il terzo principio è stato scoperto negli anni recenti. Le righe e i versi di un racconto orale si succedono a più di un livello. C'è un'architettura, i cui livelli si possono distinguere come versi, stanze, scene e, talvolta, atti. Gli elementi di un livello ne formano un altro in termini di convenzioni per quel che riguarda il loro numero. In gran parte della regione di cui fa parte la tradizione nez perce, la convenzione basilare è che gli elementi si presenteranno in sequenze di tre o cinque. Un'altra possibilità è costituita da sequenze di tre o cinque paia di versi. In altre comunità non molto lontane, la convenzione basilare è che gli elementi si presenteranno in sequenze di due e quattro. Le comunità orali ovunque sembrano scegliere tra queste alternative. (Talvolta entrambe possono essere

note e usate, come tra i Tillamook della costa dell'Oregon e i Karok della California settentrionale).

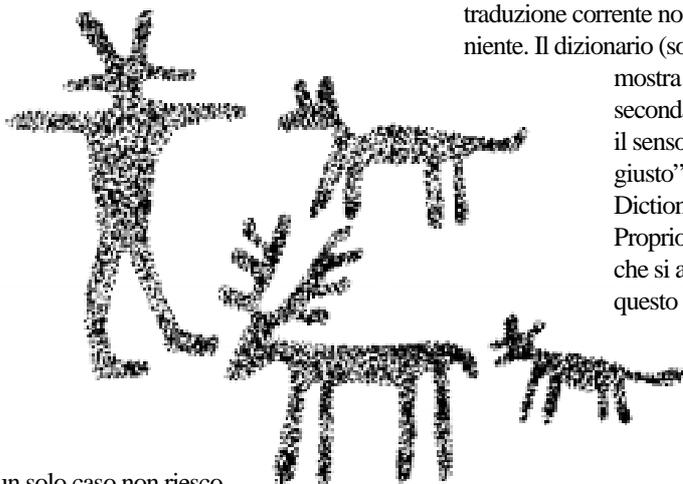
I parlanti una lingua sono inconsapevoli di molte delle relazioni che entrano in ciò che dicono. Spesso possono dire se qualcosa è fatto o no in modo accettabile, ma non analizzare il perché. Così è per queste relazioni narrative. Se non sono parte del linguaggio vero e proprio, sembrano appartenere a un livello d'uso che è interdipendente. Gli elementi stessi, dopo tutto, sono elementi di una lingua. Ciò che li distingue è un modo di relazione.

Possiamo andare oltre i paragrafi in prosa della traduzione corrente della storia di Watters, a causa della tradizione in cui lavora Aoki e del suo grande contributo ad essa. Egli ha fornito non solo una traduzione corrente, ma anche una traduzione interlineare, mostrando la connessione tra ciascuna parola Nez Perce e un significato di traduzione (Aoki 1988). Egli ha anche pubblicato un sostanzioso vocabolario della lingua, in modo che si può scoprire la gamma di significati di una parola e i contesti e i modelli del suo uso (Aoki 1994). E ha scritto una grammatica per l'analisi delle parole nei loro elementi (Aoki 1980). Quando le parole inglesi che seguono differiscono da quelle della traduzione corrente, è il risultato dell'esame della gamma di significati delle parole nez perce nel dizionario.

Una preoccupazione consiste nel riportare le ripetizioni e le costanti del nez perce, perché fanno parte del senso della forma che danno. Così, la particella iniziale *ka* "può voler dire sia "e" che "allora/poi" e io ho adottato compatibilmente "allora/poi". Di nuovo, ho posto "ci pensò" sia nella riga 10 che nella riga 17, dato che la parola nez perce è la stessa. (La traduzione interlineare fa "pensò" e "contemplò", mentre la traduzione corrente ha prima "studiò la questione, interrogandosi", poi "contemplò ... pensò").

Di nuovo, nelle righe 17 e 36 la parola *tamawin* è tradotta "anche" nel testo interlineare, mentre è spiegata in modo diverso nella traduzione corrente, come "troppo indifferente" e "troppo compiacente". Il dizionario mostra che *tamawin* ha il significato di "estremo, eccessivo" e io ho adottato "troppo estremo" in entrambi i contesti.

Petroglifo del Grande Bacino, Oregon, che forse raffigura Coyote, il Trickster.



In un solo caso non riesco a pensare a un costante equivalente inglese. La radice del verbo nelle righe 4 e 6 ha il senso di “essere allarmato, sorpreso” nel dizionario. Le traduzioni interlineare e corrente danno “disturbare” in un caso e “spaventare” nell’altro. Io ho sostituito “allarmato” nella riga 4.

Il dizionario implica anche che “gridando” non fa parte del verbo nez perce, ma è un concomitante in questa storia e così l’ho messo tra parentesi.

Talvolta si deve lavorare in modo opposto, assicurandosi che distinte espressioni nez perce siano presenti e distinte in inglese. Due forme ricorrenti in questo testo, *kál’a* e *q’ó’* sono entrambe tradotte con “giusto/così” all’inizio della traduzione interlineare (righe 2 e 3). La prima continua ad essere tradotta “così” nella traduzione interlineare, mentre la seconda è di solito tradotta “abbastanza/piuttosto” e una volta “ancora”. Nella traduzione corrente spesso entrambe le espressioni non vengono rappresentate. Per la verità è goffo trasportarle in inglese, ma fa parte dello scopo di un’analisi come questa di essere il più letterale possibile, e in effetti, insegnare, se necessario, qualcosa di uno stile non familiare. Senza queste due forme, in realtà, la forza delle stanze sullo stato pacifico iniziale del cervo sarebbe quasi perduta (insieme, esse sono presenti sette volte). Considerando tutto il contesto di entrambe le forme, possiamo suggerire che “semplicemente” può servire per *kál’a* e “così” per *q’ó’*.

Un altro punto in cui è importante rendere forza espressiva è la riga 24. La

traduzione interlineare ha solo “quello” per *ke yóq’o’*: la traduzione corrente non ha niente. Il dizionario (sotto *yoq*) mostra che la seconda forma ha il senso di “certo, giusto” (Aoki Dictionary 954). Proprio il senso che si adatta a questo momento



cruciale!

Nel discorso finale le righe 30 e 44 affermano entrambe in termini generali quello che deve fare un cacciatore di successo: prepararsi. Queste righe agiscono da parentesi, come una sorta di inclusione. La parola tradotta “prepararsi” in tutte e due le righe nella traduzione interlineare viene distinta come “prepararsi” e “prepararsi in modo appropriato” nella traduzione corrente. Secondo il dizionario, ha il senso anche di “completamente” e “completamente” si adatta alle istruzioni insistenti, inclusive di Coyote. (Così, ho reso esplicito il senso di “esattamente” che la parola tradotta “in questo modo” (16, 27) può avere). In una tradizione come quella dei Nez Perce, una sequenza di tre passi con un senso di risultato nel terzo è comune. I passi specifici della preparazione formano la sequenza: addestrarsi, sudare, purificarsi. La traduzione corrente, forse inavvertitamente, omette il primo dei tre passi.

La traduzione interlineare traduce il primo con “purificarsi”, ma il verbo non è lo stesso di quello tradotto “purificarsi” nel terzo passo. Ha infatti il senso di “mantenere la forma, esercitarsi”, e questo significato rende la sequenza convincente culturalmente e retorica-

mente.

In questa stanza conclusiva *kawánnax*, “finalmente” appare due volte in Nez Perce. Nella traduzione corrente manca, ma sottolinea doppiamente l’ottenimento della giustezza delle cose: il cervo (28) e il cacciatore di cervi (33). Nella riga 33, inoltre, enfatizza lo status del terzo passo di preparazione come risultato.

Un’espressione temporale pone un problema, non di traduzione, ma di collocazione. *Koní-x*, “da quel momento in poi”, appare due volte, una dopo la seconda volta che si dice che il cervo sbuffa (qui riga 26), un’altra nella terzultima riga (42). La difficoltà sta nel primo caso. Evidentemente Aoki era incerto su come costruirla nel contesto. Non include le successive tre parole nella traduzione corrente. Di per sé esse possono essere rese come “giusto esattamente in questo modo questo”. Non sembrano far parte di ciò che segue, la dichiarazione di Coyote. Molto probabilmente esse completano una frase introdotta da *koní-x*. *Koní-x* in realtà introduce la terzultima riga della storia (42) e il suo parente, *kínix*. “d’ora in poi” appare due volte nelle righe precedenti alla fine del discorso di Coyote. Ha senso vedere qui una stanza conclusiva che sottolinea tre volte (un numero modello) quello che sarà “da ora/allora in poi”.

Nella traduzione corrente, comunque, una tale relazione per la prima volta in cui appare viene abbandonata. *Koní-x* è tradotto “dopo di ciò”, e messo all’inizio della frase precedente “Dopo di ciò, ogni volta che Coyote si mostrava, Cervo sbuffava”. Questa posizione sembra molto improbabile. Mentre *koní-x* non è necessariamente la prima parola in una frase, altri esempi in questo testo e quelli nel dizionario, lo mostrano tutti che precede, e non segue, un verbo (come farebbe in un’equivalente nez perce della frase inglese). Né la precedente frase nez perce ne ha bisogno. Ha già una parola introduttiva con riferimento temporale, resa con “ancora” nella traduzione interlineare, ma tradotta con “per la prima volta” in tutti gli esempi del dizionario (Aoki 614) e seguita da un cambiamento di tempo al presente per indicare uno stato ricorrente. (Io uso “al momento” per dare l’idea di “per la prima volta” “non

appena”)

Il tipo di modello che si trova in tali racconti orali rinforza la conclusione che *koní:x* è la prima parola di ciò che segue. Ci sono cinque versi nella stanza conclusiva. I primi tre, come ho detto, esprimono l'idea “d'ora in poi”, due volte quando cominciano, il discorso che si interpone, due volte quando finiscono (27, 40-41, 42). C'è anche una seconda tripletta: le ultime tre righe (42, 43, 44) esprimono tutte l'idea che il cervo è diventato e resta difficile da cacciare. Le due triplette intersecano il verso mediano, che termina una serie e inizia l'altra. Io lo chiamo “interconnessione” e appare in varie tradizioni, compresa quella inglese. L'altra stanza con cinque elementi, la stanza precedente (D), ha anch'essa due serie interconnesse. La prima serie ha a che fare con i tre passi intrapresi da Coyote: togliersi i genitali, puntarli contro il naso di Cervo, toccare il naso (19, 20, 21-22). La seconda serie riguarda la risposta di Cervo: sentire l'odore, sbuffare, sbuffare ogni volta che Coyote si mostra (23, 24, 25-26). Infine, un racconto orale non dovrebbe perdere i suoi effetti orali. Nella riga 8 il Nez Perce ha un elemento duplicato per il suono del ruminante, seguito da un verbo e da un nome per ottenerlo. La traduzione interlineare si limita a identificare l'elemento (suono di masticazione); la traduzione corrente non ha nulla per rappresentarlo. L'inglese “*chomp, chomp*” sembra vicino al suono reale. Questi esempi prima di tutto spiegano e giustificano allontanamenti dalla traduzione pubblicata. Mostrano anche che le questioni di traduzione interagiscono con questioni di forma, la forma modello, di una storia. Le traduzioni letterali possono rappresentare di più di un esercizio linguistico. Possono esplorare e spiegare la forza retorica ed espressiva.

### Comparazione

Naturalmente è possibile raccontare una storia in modo diverso e usare la forma per dire qualcosa in certo modo

differente. Grazie a Dell Skeels abbiamo una versione di Owen Gould (Skeels 148). Gould parlava inglese, ma con schemi narrativi Nez Perce. Ecco la storia in termini di relazioni e versi.

Come prima lo spazio separa le stanze.  
Coyote e Cervo Coda Bianca, raccontata da Owen Gould:



*Coyote era preoccupato  
Perché Cervo Coda Bianca era così mite*

*E così facile da uccidere,  
e lui voleva rendere Coda Bianca selvaggio  
in modo che fosse difficile ucciderlo  
e avvistarlo.*

*Aveva pensato a molti modi  
Per poterlo rendere selvaggio,  
ma nessuno dei suoi piani sembrava funzionare  
che lui aveva tentato.*

*Ed egli pensò a un piano particolare,  
pensò che potesse funzionare  
così il Coda Bianca sarebbe stato selvaggio.*

*E girò attorno al Coda Bianca,  
e gli si avvicinò,  
e disse,*

*“Ecco la mia occasione  
e voglio tentare  
se questo funziona”.*

*Gli si avvicinò*

*E tirò indietro il prepuzio*

*E lo colpì sul naso con il pene.*

*Il Coda Bianca sbuffò,*

*e tirò su la coda sulla schiena,*

*agitò e segnalò con la coda,*

*e se ne andò sbuffando tra*

*gli alberi.*

*Coyote disse,*

*“Ora ho in mente quello che volevo fosse Coda Bianca,*

*selvaggio invece di mite come era prima.*

*Ora andrò a cercarlo di nuovo*

*Per vedere quello che farà questa volta.*

*Forse posso avvicinarmi di nuovo a lui”.*

*Se ne andò in giro in cerca di Coda Bianca di nuovo.*

*Non riuscì neppure a vederlo,*

*e Coda Bianca sentì il suo odore,*

*e Coda Bianca cominciò a*

*sbuffargli contro da lontano*

*lontano tra gli alberi.*

*E lui disse tra sé,*

*“Questo è quello che voglio che sia, un cervo selvaggio”.*

*Lui disse,*

*“Gli esseri umani verranno dopo di me.*

*D'ora in poi, tu Cervo Coda*

*Bianca,*

*sarai sempre in questo modo.*

*Quando sentirai l'odore di essere umano*

*Sbufferai sempre*

*E sarai un animale selvaggio d'ora in poi”.*

Gould sottolinea lo sforzo di Coyote, dalla preoccupazione iniziale alla prova per essere sicuro del risultato. Molta enfasi arriva alla fine, nel test.

Watters si concentra sul cambiamento nella natura di Cervo in modo diverso, soprattutto all'inizio. Qui egli prima indugia sulla pace pastorale del cervo, descrivendola con “giusto così, giusto così, semplicemente” (nella sua seconda stanza), e facendo ripetere a Coyote “semplicemente così, giusto così, semplicemente, semplicemente” a se stesso (nella terza). Gould ritrae il cervo solo una volta, ma in seguito, mentre sbatte la coda e sbuffa, scomparendo tra gli alberi.

Le due versioni suggeriscono elementi essenziali a qualsiasi versione Nez Perce – ciò che si saprebbe di chi si dice conosca la storia. Suggestiscono anche ciò che è opzionale, ciò che il narratore può sottolineare in modo personale. Ecco una comparazione. Le lettere tra parentesi identificano le stanze in ciascuna versione. Quando un narratore drammatizza un punto, fa in modo che un attore parli in modo significativo sull'argomento, o solo lo nomina, io uso i termini “mostrato”, “parlato” e

“nominato” [cfr. p. 28].

Entrambi i narratori hanno essenzialmente sei elementi in tre parti: un’apertura in cui la mitezza di Cervo Coda Bianca (Maschio) è identificata, sono notati i tentativi di cambiarlo e viene concepito un piano; una parte mediana in cui il piano è eseguito; e la fine in cui Coyote dichiara quello che sarà.

Entrambi hanno la prova prima della dichiarazione, ma Watters alla fine della parte mediana, Gould al principio della terza. Probabilmente qualsiasi versione competente avrebbe questi elementi in quest’ordine.

Entrambi i narratori organizzano le loro storie entro un numero culturalmente appropriato di stanze, tre per Gould e cinque per Watters.

Solo Watters ha un’introduzione, che identifica i personaggi separatamente. Molti racconti orali lo fanno, ma Gould fonde identificazione con motivo. La sua apertura inizia immediatamente con questo.

Gould nomina lo stato di Cervo Coda Bianca (“mite e così facile da uccidere”). Watters lo elabora tramite rappresentazione (B) e racconto (C). Queste elaborazioni dello stato iniziale di Cervo (più un’introduzione) spiegano la differenza tra la lunghezza formale dei due racconti. In effetti, Watters estende la parte uno, in modo da portarsi alla fine della terza stanza al punto (piano concepito) in cui Gould arriva alla fine della prima.

Entrambi descrivono minutamente l’atto di Coyote al centro della storia. Cervo di Watters sbuffa (due volte); Cervo di Gould sbuffa, poi raccoglie la coda, la agita e fa segnali.

Entrambi hanno la prova. Nell’ultimo verso della quarta stanza di Watters (“Nel momento in cui Coyote si mostra/ allora fa il suo sbuffo”) le parole e il cambiamento verso il tempo presente implicano almeno un altro test. (Il cervo non sbuffava nel momento in cui Coyote si mostrò per la prima volta, ma si lasciava avvicinare). Gould elabora gran parte della sua ultima stanza intorno alla prova (quattro versi su cinque).

Entrambi fanno dichiarare a Coyote come dovranno essere le cose. Solo Watters descrive lo stato precedente di Cervo come tale da poter essere ucciso facilmente da una donna, due volte per



Sopra e a p. 22: Disegni di F. E. Roullier per Coyote Tales of Montana Salish.  
A p. 26: Petroglifo del Grande Bacino, Oregon.

la verità, prima e dopo il cambiamento, implicando che solo gli uomini possono farlo ora. Solo Watters parla delle conseguenze per i cacciatori, come essi debbano addestrarsi e purificarsi. Lo decifra e finisce anche con questo. Né Watters né Gould dicono che la maggior parte del lavoro di preparazione del cervo, una volta ucciso, è fatta dalle donne.

Ora noi non possiamo sentire Watters o Gould, ma l’analisi delle loro storie in righe e versi e le relazioni tra loro, rende possibile percepire molto di ciò che intendevano e facevano raccontandole. Questo articolo, gentilmente concesso

dall’autore, è stato pubblicato in Weber

#### Bibliografia

Adamson, Thelma, *Folk Tales of the Coast Salish*, G. E. Stechert, N. Y. 1934; Aoki, Haruo, *Nez Perce Grammar*, UCP, Berkeley 1970; id. - *Nez Perce Dictionary*, UCP, Berkeley 1994; id. - and D. E. Walker, Jr. *Nez Perce Oral Narratives*, UCP, Berkeley 1989; Ballard, Arthur C. *Mythology of Southern Puget Sound*, UWP, Seattle 1929; Boas, Franz, *Kathlamet Texts*, BAE Bull. 26, Wash, DC 1901; Hymes, Dell *Ethnopoetics, Oral Formulaic Theory, and Editing Texts*, Oral Tradition 9.2 (Fall 1994): 330-370; Jacobs, Melville, *Northwest Sahaptin Texts*, Columbia UP, NY part I 1932, part II, 1937Studies, vol. 12 no. 3, Fall 1995.

	<b>Watters</b>	<b>Gould</b>
(1) Introduzione (chi, dove)	nominato (A)	/
(2) Com'è Coda bianca	mostrato (B) parlato (C)	nominato (A) /
(3) Tentativi di cambiare	nominato (B)	nominato (A)
(4) Piano concepito	fine di (C)	fine di (A)
(5) Piano eseguito	(D) (sbuffo)	(B) (sbuffo, coda)
(6) Prova di successo	mostrato in breve fine di (D)	mostrato a lungo (C)
(7) Ciò che i cacciatori devono fare	parlato, nominato di nuovo alla fine di (E)	/
(8) Dichiarazione	parlato a lungo a metà (E)	parlato fine di (C)



Storyteller (*raccontastorie*), *ceramica Cociti, pueblo del Rio Grande, Nuovo Messico.*

## Recensioni

# *Handbook of North American Indians: Languages*

*La Smithsonian Institution ha appena pubblicato nella sua prestigiosa collana il volume dedicato alle lingue indiane.*

Flavia Busatta

Dopo molti anni di fatiche e una strenua lotta contro il taglio dei fondi, deciso dalle amministrazioni repubblicane e democratiche che nell'ultimo decennio si sono succedute alla Casa Bianca, la Smithsonian Institution ha finalmente pubblicato il 17° volume dell'*Handbook of North American Indians*, una collana di grande respiro e interesse che cerca di fare il punto su ciò che è noto degli Indiani d'America sulla base delle conoscenze accademiche e con la "revisione" critica degli stessi nativi. La serie, curata da William C. Sturtevant, consiste in ponderosi volumi che trattano il mondo degli indiani nordamericani per aree culturali (volumi 5-15 di cui sono stati pubblicati: il 5 sull'Artico, il 6 sul Subartico, il 7 sulla Costa Nord Ovest, l'8 sulla California, il 9 e il 10 che trattano del Sud Ovest, l'11 sul Grande Bacino e il 15 sul Nordest) e per temi continentali come l'ambiente e il background biologico, le culture preistoriche, le relazioni tra Nativi ed euroamericani (volume 4, già pubblicato), la tecnologia e le arti visive o le lingue. Il volume 17, ancora fresco di stampa, tratta appunto il tema delle lingue indiane ed è curato da Ives Goddard, un'autorità nel campo della linguistica. La prima formulazione del volume

prese avvio nel 1970 col comitato di pianificazione formato da Ives Goddard, Mary Haas e Michael Silverstein, cui si aggiunse nel 1991, quando l'opera entrò nella fase finale di stesura, Marianne Mithun.

Il volume mappa i linguaggi nativi parlati dagli Indiani del Nord America, dagli Eschimesi e dagli Aleutini attraverso 15 capitoli generali e 12 schizzi grammaticali riferiti a 12 lingue tra le più rappresentative di varie aree linguistiche. Come Ives Goddard sottolinea ampiamente nella sua introduzione la scelta delle singole lingue esemplari è puramente linguistica e non è stata effettuata sotto il peso di una qualche importanza storica o politica.

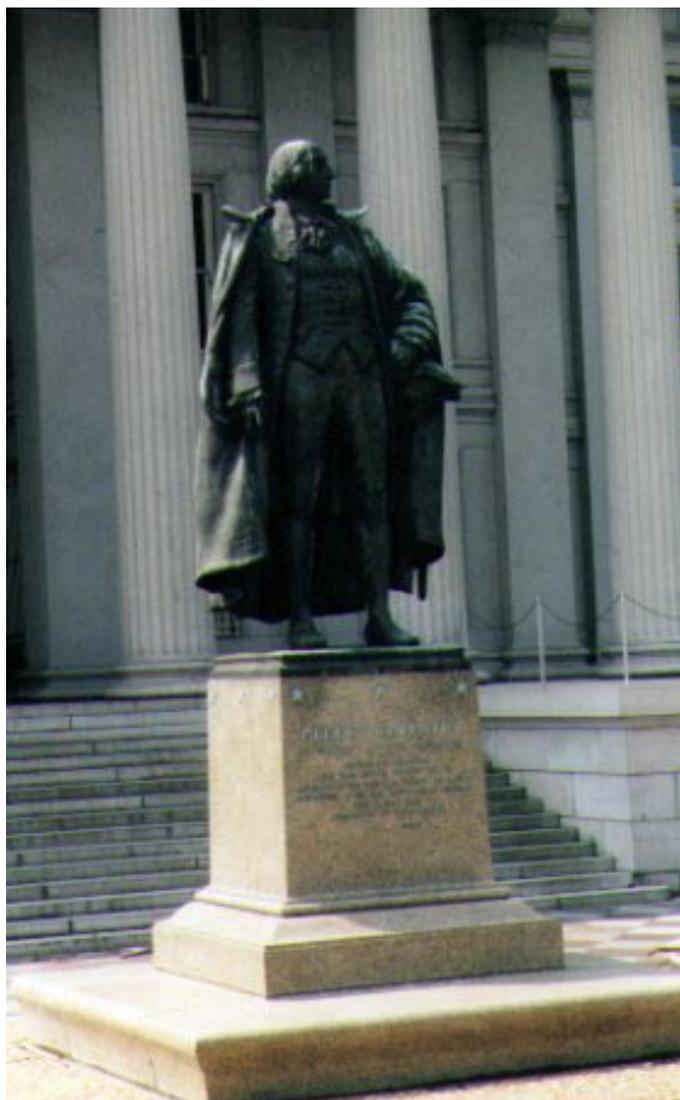
Nel trattare le lingue native uno dei problemi più complessi è stato quello del contrasto tra il desiderio di uniformare la presentazione delle varie famiglie linguistiche e delle varie lingue e l'enorme varietà delle stesse. Infatti «*le lingue native del Nord America non appartengono a una singola famiglia né si conformano a un singolo tipo unitario. Per quel che concerne le questioni generali di linguistica circa la natura dei linguaggi umani e la loro varietà, le lingue nordamericane prendono il loro posto fra i linguaggi del resto del mondo. Nella fattispecie questi idiomi sono estremamente diversi, e*

*contemporaneamente essi attestano alcuni tipi di organizzazione linguistica che sono estremamente rari altrove e il cui studio ha molto arricchito la comprensione dei principi basilari del linguaggio»* (Goddard, *Handbook*, p.1). Classificare e mappare le lingue indiane non è stato certo un'opera da poco considerando che nel 1995 vi erano solo circa 209 linguaggi nativi ancora parlati, forse la metà di quelli presumibilmente presenti nel 1492. Di questi, in realtà, molti erano patrimonio di un pugno di vecchi e solo 46 erano parlati anche dai bambini. Da questo punto di vista si può affermare che circa l'80% delle lingue native è oggi lingua morta o in via di estinzione nel giro di una generazione o anche meno: in alcuni casi vi è solo un anziano più che ottuagenario che ricorda e sa parlare correntemente la lingua. Questa estinzione linguistica rappresenta «*una terribile perdita di ricchezza culturale e di individualità delle culture native. A causa della diversità e, in alcuni casi, della rara natura delle forme strutturali di queste lingue, la loro rapida estinzione rappresenta anche un grande disastro potenziale per lo sviluppo delle teorie generali del linguaggio umano, soprattutto perché molti dei loro tratti più insoliti e significativi sono ancora descritti e compresi in modo incompleto e imperfetto»* (ib., p.3).

Uno dei maggiori problemi che gli organizzatori dell'*Handbook* hanno dovuto affrontare è stato quello di trascrivere con accuratezza e in modo foneticamente esatto una varietà di lingue che non avevano forma scritta e di rendere l'ortografia fonetica adottata coerente col sistema internazionale in modo da presentare le lingue indiane con il grado di autorevolezza e rispetto a cui ogni lingua ha diritto. A nostro avviso questo gigantesco sforzo è sostanzialmente riuscito e in tal senso l'opera resterà un punto di partenza imprescindibile per ogni studioso di linguistica.

Un'altra interessante caratteristica è la mappa linguistica a colori che è inserita in una tasca alla fine del volume. In questa carta le lingue indiane sono inserite approssimativamente nell'area in cui si trovavano più meno all'epoca del primo contatto con gli europei. Poiché il "contatto" avvenne in molti luoghi e tempi differenti la mappa include anche riferimenti cronologici in quanto alcune lingue si estinsero prima che altre venissero "scoperte" dai colonizzatori europei e la posizione di queste ultime può aver risentito dei massicci spostamenti di popolazione che provocò la conquista delle Americhe. In linea di massima la mappa rappresenta la posizione dei gruppi linguistici tra il XVI e il XIX secolo; questa posizione geografica - viene chiaramente sottolineato - non intende tuttavia appoggiare né far sorgere rivendicazioni territoriali o politiche. Nella stessa carta vi sono delle zone bianche, che hanno già scatenato ampie polemiche politiche tra i nazionalisti indiani: i curatori spiegano che le zone bianche non indicano zone "disabitate", ma solo aree geografico-linguistiche su cui non vi sono sufficienti documenti o testimonianze per colorarle con questa o quella famiglia linguistica. In queste aree l'estinzione linguistica fu veramente precoce e al momento non si hanno notizie certe su quali fossero le lingue che quelle infelici popolazioni parlavano. Uno di questi "buchi bianchi" è la zona della Valle dell'Ohio che si spopolò a causa di conflitti intertribali in epoca protostorica e che fu successivamente occupata da popolazioni la cui area linguistica è geograficamente rappresentata altrove. Nello specifico il volume sulle lingue

indiane presenta descrizione della linguistica dei linguaggi nativi prima e dopo Franz Boas, un'analisi del rapporto tra lingue e cultura storica, un capitolo sui prestiti linguistici e uno sulle dinamiche del contatto linguistico; vengono poi studiati i sistemi di scrittura nativi, l'origine dei nomi topografici e geografici e dei nomi di persona, l'etnografia del discorso, la retorica e l'oratoria e, ovviamente, vi è un posto anche per i sistemi di comunicazione non verbali, tra cui il famoso "linguaggio dei segni" che tanto ha fatto sognare autori di fumetti e di cinema. Al ponderoso capitolo della classificazione delle lingue indiane seguono i dodici capitoli - schizzo di altrettante lingue specifiche. La scelta dei curatori è stata drastica e molti esempi linguistici contenuti nel progetto originale, sono stati eliminati a causa di problemi di bilancio (il volume attuale è di 958 pagine contro il doppio previsto in partenza). Le lingue "sopravvissute" nell'edizione pubblicata sono lo Yupik dell'Alaska (eskimo), l'Hupa (athapaska), il Cree (algonkino) il Lakhota (siouano), lo Zuni, il Pomo orientale (pomoano), il Seneca (irochese), il Wichita (caddoan), il Thompson



*Albert Gallatin nel 1836 tentò una prima classificazione delle lingue indiane.*

(salish), il Coahuilteco (lingua isolata del Texas), lo Sahaptin (sahaptian) e lo Shoshone (uto-azteco).

Resta da aggiungere che il volume *Languages* dell'*Handbook* della Smithsonian Institution si presenta equilibrato e ben selezionato anche nel numero delle illustrazioni, alcune delle quali sono delle autentiche rarità, anche per "esperti" di indiani americani. La notevole bibliografia di ben 4.000 voci contribuisce a dimostrare, se ve ne fosse bisogno, l'accuratezza scientifica e la mastodontica mole di lavoro che precedono ogni edizione di questa fondamentale collana.

Chi fosse interessato può scrivere a:  
Superintendent of Documents  
P.O. Box 371954, Pittsburgh, PA 15250-7954  
- USA; Fax (202) 512-2250

# La paura del silenzio

*Tavola rotonda virtuale sulla scomparsa e la conservazione delle lingue.*

Claudio Ceotto

*«Sono l'ultima Chunut purosangue. I miei figli sono in parte spagnoli. Sono l'unica che conosce interamente il Chenut o il Wowol. Quando me ne sarò andata nessuno li conoscerà. Sono destinata ad essere l'ultima. Per tutta la vita ho desiderato avere la nostra bella, vecchia casa sul lago Tulare, ma mi rendo conto che non potrò averla mai più. Sono una Chunut molto vecchia ora e capisco che non rivedrò più i vecchi tempi.*

*Ora mia figlia e il suo marito messicano lavorano nei campi di cotone nei dintorni di Tulare e Waukena. Cotone, cotone, cotone, questo è tutto ciò che è rimasto. I Chunut non possono vivere di cotone, non possono cantare le loro vecchie canzoni e raccontare le loro vecchie storie quando non c'è altro che cotone. I miei figli si sentono stupidi quando canto le mie canzoni, ma io canto lo stesso!*

*Toke-uh kih-nuh wa-tin-hin nah yo  
Hiyo-umne ahe oonook miuh-wah  
E' tutto».*

Così la vecchia Yoimut di 85 anni lamentava, nel 1937, la fine dei Chunut della California, una tribù che apparteneva, come i vicini Wowol, agli Yokuts di lingua penuti. Rispetto ai questi ricordi di sessant'anni fa, oggi la situazione è

forse anche peggiore e tuttavia quelle lingue incastrate, spesso soffocate all'interno di un modo di vita che le fa diventare inutili, pretendono rispetto sia dal punto di vista culturale che storico-sociale.

I motivi portanti della scomparsa di una lingua non sono difficili da trovare. «L'influenza dei moderni media elettronici è potente e la vediamo operare sulla nostra vita e su quella dei nostri figli e nipoti», afferma Ron Lupe, Apache White Mountain. Viviamo in un mondo dove i mezzi di comunicazione

rendono dominante un modo di parlare e questo porta all'uniformità tesa ad appiattare e semplificare il sistema: la televisione, i computer, il turismo, la scuola, ogni cosa che prevede un adeguamento sociale crea lentamente, all'interno

delle società indigene, un allontanamento da quello che è apparentemente un linguaggio antiquato. Anche le lingue "forti" sono minacciate dalla modernità e dal processo di urbanizzazione di aree che fino ad alcuni anni fa erano considerate come appartenenti alla ruralità marginale. La tribù Crow del Montana, per esempio, con circa 9300 membri riconosciuti, ha una delle percentuali di parlanti tra le più alte, che comprende l'85% dei Crow adulti. Eppure Sharon Peregoy, direttrice dei programmi federali del distretto scolastico di Lodge

*John Peabody Harrington registra Margarita Campos, indiana del Panama, nel 1924.*



Grass e la Bilingual Task Force promossa dal consiglio tribale, sono preoccupati: «*La percentuale dei bambini Crow che parla la propria lingua è crollata in vent'anni dal 90% al 25%. Circa la metà dei bambini in età scolare capisce, ma non parla il Crow perché, anche se la scuola pubblica di Hardin ha il 51% di studenti indiani, il suo curriculum trascura la tradizione indiana.*» «*Vogliamo lavorare con le autorità scolastiche, così verranno incorporati nel programma almeno alcuni corsi in lingua Crow*», ribadisce il funzionario

rivale Russell Means, sarebbe stato il secondo meticcio a non parlare la sua lingua, come ironicamente sussurra lo scrittore di origine Chippewa Gerald Wizenor.

«*Chi saremmo senza la nostra lingua?*» si chiede l'Apache Lupe, denunciando lo strapotere di chi per anni ha imposto un regime discriminatorio nei confronti di chi parlava il "selvaggio idioma", in una politica di integrazione forzata per scrollarsi di dosso il problema dei nativi americani. Quella cultura dominante che si limita ogni tanto a segnalare, con un

che sono tecniche, ma anche affettive, perché l'importante per la prosecuzione di una lingua è creare la curiosità e dimostrare l'importanza di quel sistema linguistico alle generazioni future, considerazioni vicine a quelle di Violet Super, una Karok californiana. Grazie al suo sforzo e al contributo delle nipoti tredicenni che ogni giorno la seguono nel tentativo di far rinascere un linguaggio, la vecchia lingua Karok sta lentamente conquistando i giovani della tribù. Violet parla Karok al registratore: «*Possono accendere il registratore quando sarò morta e la lingua vivrà – afferma – e così il mio spirito*».

Ovviamente ci sono sempre gli scettici: un Potawatomi della Prairie Band, Kansas, sentendo che stava per cominciare una classe di lingua autogestita, ha riso: «*Non si può imparare a parlare il Potawatomi!*», una lingua che è considerata piuttosto difficile e che conta attualmente solo venti vecchi che la parlano ancora. Durante le fasi iniziali del corso c'erano 50 - 60 studenti, di cui solo tre appartenevano ancora al gruppo originario a metà febbraio 1996. Ma gli insegnanti stessi sembrano creare ostacoli insormontabili ai propri allievi. Essi sembrano assolutamente contrari ai mezzi meccanici e fedeli esclusivi della parola parlata. Cecilia Meeks Jackson e Alberta Shaw-no-qua Wamego hanno dichiarato: «*Nessuno dovrà copiare o far finire nei libri quello che diciamo!*» Ma quando la morte è vicina, obbligare a quest'impegno, fidando nella memoria di ragazzi dalla frequenza incerta, equivale, alla fine, a rendere la parola irripetibile e inutile.

Esempi, persone che non si arrendono, urlano il loro disappunto al mondo spesso indifferente, che comprende anche molti loro compagni tribali. Non solo le lingue stanno scomparendo, ma con loro anche modi di vedere il mondo e pensieri filosofici unici. Gli Hupa della Hoopa Valley in California hanno solo una manciata di vecchi che ancora parlano l'antica lingua. Alcuni di loro, tentando di spingere i nipoti nel mondo anglosassone con qualche possibilità in più, addirittura li picchiavano: «*Mio nonno me le dava con la cinghia se parlavo Hupa*», ricorda Jimmy Jackson di 86 anni e, se qualcuno gli chiede perché mai uno dovrebbe imparare l'Hupa, risponde: «*Tutto quello che c'è*



*Frances Densmore e Mountain Chief, blackfoot, mentre traduce nel linguaggio dei segni un canto.*

tribale Arlo Dawes. Per salvaguardare la lingua, il Crow è stato adottato come lingua ufficiale della riserva con una risoluzione del consiglio tribale del gennaio 1997, anche come risposta all'adozione dell'inglese come lingua ufficiale del Montana, una mossa seguita anche da altri stati, come la California e l'Arizona. Già altre tribù, come gli Hopi, contenevano nelle loro costituzioni la regola che solo i parlanti la lingua tribale possono essere eletti. Ma già tra i Sioux questa clausola non può esistere: Dick Wilson, il presidente tribale all'epoca di Wounded Knee II (1973) era un meticcio che non parlava Oglala e, se fosse stato eletto il suo

trafiletto su un quotidiano, la notizia di un ultimo "parlante anziano" che, morendo, porta con sé il segreto della propria lingua. Di solito l'articolo è in una pagina centrale, defilato in un angolo; molti non lo leggono. Eppure in quell'angolo si è consumata una tragedia, è finita una cultura. Nessuno parlerà o racconterà storie o ricorderà riti e cerimonie e preghiere di quel popolo, solo gli specialisti, perché la sua cultura viva è morta e così la notizia della scomparsa di un uomo o di una donna diventa una perdita irreparabile. Di fronte a questo sconcerto Ron Lupe risponde con una serie di soluzioni di sostegno a livello scolastico primario,

*rimasto sono la nostra lingua e le nostre danze. Se possiamo conservarle, anche la nostra cultura resterà viva».*

Nata in due lingue tribali, il Pawnee e l'Oto, la scrittrice Anna Lee Walters afferma che *«la parola parlata mi ha tenuto in quel modo mistico e intimo che ha toccato altri che provengono da società simili, la cui letteratura è orale».* Sposata con Harry Walters, studioso Navajo, ella ha raccolto le sue riflessioni e i suoi ricordi in *Talking Indian: Reflections on Survival and Writing* (1992). Ma che cos'è il "parlare indiano"? Nelle culture orali, ella spiega *«la parola parlata è riverita e ad essa sono attribuite certe qualità. Una qualità è simile alla magia o all'incantesimo, perché il mistero della lingua e del discorso parlato e il processo del loro sviluppo e della loro origine non può mai essere spiegato completamente. Per la stessa ragione si crede che la parola parlata sia potere che può creare o distruggere».* Tuttavia Anna, se vuole parlare con suo marito, parla inglese e SCRIVE in inglese per lettori che per lo più sono euroamericani o intellettuali indiani monolingui inglesi. L'inglese è la lingua franca indiana e tutti i giornali indiani sono in inglese; la stessa Anna SCRIVE sulla parola parlata e così facendo inconsciamente tradisce l'oralità fin dal titolo del suo libro.

Gli Hupa intraprendevano un tempo ogni anno un viaggio mistico in luoghi sacri e ad ogni sosta il sacerdote cantava i canti sacri delle origini che ricreavano il mondo in virtù della parola, azzerando lo scarto temporale tra l'oggi e l'allora del tempo mitico. Ma quale potere creativo ha oggi la parola indiana, quando non esistono più i sacri boschi di querce e il viaggio si compie tra le villette suburbane e le autostrade della California settentrionale? In fondo era questo che lamentava la vecchia Chunut. Quando la ricostruzione del paesaggio mitico è ostruita dalle distese di vigneti e aranceti della Valle del San Joaquin e le distese paludose del Lago Tulare sono state bonificate e occupate dai campi dell'agrobusiness, quali cervi o ghiande potrà mai ricostruire il canto di qualche vecchia i cui nipoti concorrono sul mercato del lavoro con messicani e asiatici?

*«I membri delle società non letterate trascorrono la loro vita riaffermando*

*che la parola parlata vive del suo indescrivibile potere ed energia, fluttuando a parte e separata dalle voci umane che la pronunciano. Tuttavia, paradossalmente, ci viene anche mostrato che è attraverso il potere del discorso e la più grande voce unificata della tradizione orale, che noi esistiamo come facciamo».* Ma, al di là della ricostruzione poetica di una scrittrice come la Walters, le parole restano sospese come fantasmi, se nessuno le pronuncia più e gli oggetti che esse indicavano sono scomparsi da generazioni. La parola parlata, che è atemporale nella sua dimensione magica, subisce la dura legge della scrittura ed entra nel tempo lineare del libro, nel metalinguaggio grammaticale e sintattico o nel cyber-tempo dell'ipertesto, se vuole essere salvata.

Un tempo i rulli di cera, poi i registratori e oggi i computer: la tecnologia occidentale corre in soccorso delle lingue moribonde o già morte. *«Stiamo scrivendo la nostra lingua in database del computer, in modo che la nostra gente possa avervi accesso in futuro»*, informa Will Laney, un Cherokee della North Carolina, la cui lingua, nonostante tutto, è considerata ancora abbastanza forte. *«Stiamo anche recuperando la nostra lingua insegnandola nelle scuole. – aggiunge – A questo punto è considerata una lingua straniera».* Fin dal 1994 un piccolo gruppo di parlanti la lingua Twana, alla periferia di Olympia, nello stato di Washington, ha raggiunto circa duecento studenti con libri, quaderni, video e audiocassette e programmi di computer innovativi tra cui un nuovo cd-rom: *«Non si può solo imparare la parola sxWisH3d, "cervo", devi anche imparare dove va il cervo, le sue abitudini ... Lavorare con il cd ha portato a una nuova dimensione. La visualizzazione è importante»*, ha dichiarato Bruce Miller, autore di 18 quaderni e un dizionario twana. Da parte sua Quirin Luna, discendente da parte di madre dei Mutsun della California centrale la cui lingua è del tutto estinta, grazie alle immense risorse dell'università di Berkeley sta tentando di ricostruire quella lingua: *«Se la tua lingua è estinta – si chiede – come puoi imparare a parlarla? Beh, un modo per farlo è usare le note su campo degli antropologi e le registrazioni dei canti e delle*

*storie fatte il secolo scorso».* Se Luna riuscirà nel suo sforzo il Mutsun verrà nuovamente parlato dopo duecento anni da un solo parlante: *«Sto imparando questa lingua da insegnare ai miei figli in modo che così possiamo andare avanti».*

Ma che cosa dicono i destinatari di tanto tenero e ostinato impegno, i giovani indiani? Per due ragazzine Karok che imparano la lingua per amore della nonna, altri resistono strenuamente. *«Il problema delle gang giovanili sta peggiorando sempre più – dice Jerry Goshay jr. un Apache della riserva di White River in Arizona - È così anche per altre tribù del Sudovest, per i nostri vicini Navajo e gli Apache San Carlos. Far parte di una gang è considerato fico».* Gli Hopi lamentano atti di vandalismo nelle loro scuole, ma il danno più grave l'hanno probabilmente subito i Warm Springs dell'Oregon. La riserva di Warm Springs ospita tribù di lingua Sahaptin e Wasco e, durante lunghi anni spesi con linguisti del calibro di Dell e Virginia Hymes, gli studiosi tribali avevano messo a punto un'opera straordinaria di conservazione della lingua e della cultura orale. Tuttavia sei anni di indefesso lavoro di computerizzazione del materiale sono stati praticamente distrutti in una notte da due ragazzini indiani dodicenni che hanno massacrato i computer, hanno aperto i dischetti e, per completare quest'uccisione culturale, vi hanno versato sopra dell'acido. Specialisti di tutta l'America si sono offerti di tentare una qualche forma di salvataggio, ma i risultati non sono affatto certi.

*(...) Da qualche parte un orologio sta ticchettando poi zittito annegato dal suono del battito dei nostri cuori* (Beth Cuthland).

# Caraibi vuol dire cannibali

*La scoperta delle Americhe portò in Europa non solo nuove merci, ma anche nuove parole.*

*Ban, Ban, Ca-Caliban*  
*Has a new master. Get a new man.*  
 (W. Shakespeare, *The Tempest*)

Dalla conquista delle Americhe, dai viaggi di esplorazione finanziati dalle monarchie europee, dai resoconti di marinai e avventurieri scampati al naufragio, dalle relazioni di preti, frati, militari, burocrati e mercanti cominciarono a fluire in Europa parole nuove per denominare oggetti, piante, animali, popoli e merci. Se all'inizio gli europei si trovarono a mal partito a definire le novità, dando ai nuovi popoli il nome di "indiani", da India, essendo Cristoforo Colombo convinto di aver trovato il passaggio verso l'India o chiamando il peloso bovino abitante nelle praterie nord americane *buffalo* o bisonte, ben presto cominciarono a prendere a prestito parole dalle lingue locali. È così che entrano nelle lingue europee parole come *avocado* (dal nahuatl del Messico, *ahuacatl*), *canoa* (dalla lingua Caribana), *coyote* (dal nahuatl), *guano* (dal quechua), *giaguaro* (da una lingua tupi), *uragano* (dal taino) *coca* (dal quechua), *cioccolato* e *cacao* (dal nahuatl), *manitù* (dall'ojibwa), *moose* ("alce canadese" dal narragansett), *mais* (dal taino), *mocassino* (dal pohwhatan) *chinino* (dal quechua), *sachem* (dal narragansett), *papoose* (dal narragan-

sett), *squaw* (dal massachusett), *tomahawk* (dall'algonkino del Canada), *totem* (dall'ojibwa dei Grandi Laghi), solo per citarne alcune.

E non dimentichiamo "cannibale", che deriva da *cariban*, corruzione arawak del nome di un popolo della famiglia linguistica Caribe, abitante la costa del Venezuela, delle Guaiane e parte delle Antille, che nel 1492 stava espandendosi a nord verso Haiti e che praticava, come la maggior parte delle popolazioni dell'area Atlantica, l'antropofagia rituale, ma che venne ritenuto particolarmente feroce dagli spagnoli a causa dell'attiva resistenza, rispetto ai più pacifici Arawak, tanto da entrare nella

storia come il "cannibale" per antonomasia e dare il nome al Mare dei Caraibi. Le storie di cannibali giunsero in Inghilterra insieme alle avventure dei corsari della regina Elisabetta I e ispirarono il mostruoso personaggio di Calibano, il cui nome è l'anagramma di "cannibale". Calibano era "lo schiavo selvaggio e deforme", per la cui immagine Shakespeare si era servito anche dell'impressione che gli avevano fatto i pochi indiani esibiti come fenomeni o messi in mostra sulle murate delle navi, tra cui ce n'era uno con un sesso così enorme che nello "Henry VIII" il poeta si chiede: "Oh, abbiamo a corte qualche indiano con il grande



*Codice precolombiano mixteco, conservato a Vienna.*

membro, che le donne ci assediano così?”

Si potrebbe avere un'idea della diffusione dei vari conquistatori europei e delle diverse fasi economiche della conquista soltanto dallo studio dei prestiti linguistici indiani e dall'epoca in cui essi entrano e si fissano nelle varie lingue. L'aggettivo *American* è segnalato in inglese nel 1598 dal dizionario Webster, la data della fondazione della Virginia; *maize* è del 1555, proveniente dallo spagnolo; *cocoa* è modificazione dello spagnolo cacao (1577), *chocolate* è del 1604; *potato*, dallo spagnolo batata, derivante a sua volta dal taino, entra nel 1555 e *tomato*, alterazione spagnola della parola nahuatl tomato, nel 1604. In *Northern Amerind Lexical Contributions to English* (1982) Robert Devereux constata di aver reperito senza sforzo particolare circa 200 prestiti da lingue nord americane sfogliando le pagine del *Webster's Third New International Dictionary of the English Language unabridged* e questi prestiti non comprendono né i nomi delle tribù, a meno che non abbiano acquisito anche altri significati (come *cayuse* che viene anche a denominare una razza di cavalli) né i toponimi, che comprendono i nomi di origine amerindia di oltre la metà degli stati degli Stati Uniti (e, possiamo aggiungere, del Canada). L'autore considera piuttosto sorprendente che solo 14 lingue indiane abbiano contribuito a fornire 140 esempi della sua lista: l'Algonkin regala 67 parole, il Narragansett 13, il gergo Chinook 10, l'Ojibwa 9, il Cree 8, l'Hopi 6, il Choctaw 4, il Creek 4 il Natik 34, il Delaware, l'Abnaki, il Dakota, il Navajo e il Paiute ne danno tre ciascuno, mentre il Webster attribuisce gli altri 35 prestiti ad altre 26 lingue diverse. La parola Algonkino si riferisce non solo alla tribù, ma anche alla famiglia linguistica che comprende almeno quaranta lingue diverse e quindi, se aggiungiamo alle 67 parole della tribù Algonkin quelle delle altre tribù della stessa famiglia (Cree, Ojibwa, Narragansett, Abnaki, Delaware, Blackfoot, Sac, Massachusetts, Montagnais), si scopre che questa famiglia linguistica ha dato all'inglese 107 parole, cioè il 61% dei 175 esemplari indiani (gli altri 25 sono Inuit). Di queste parole 14 provengono attraverso il tramite francese.

Il predominio algonkino è facilmente comprensibile dal momento che queste tribù abitano in un'area che si estende dal Labrador alle Montagne Rocciose e dalla Baia di Hudson al fiume Cumberland nel Kentucky, fatta eccezione per l'importante enclave irochese dell'area del medio fiume San Lorenzo, delle Caroline e della Georgia (prima della rimozione). I prestiti algonchini ci riportano all'epoca delle prime colonie inglesi e all'inizio delle guerre delle pellicce. Infatti almeno la metà dei prestiti nordamericani era già in uso corrente entro la fine del 17 secolo. I francesi registrarono i loro primi contatti con gli indiani, stando al resoconto di Jacques Cartier sul suo primo viaggio del 1534, col rapimento di due irochesi del San Lorenzo che stavano pescando. Durante il suo secondo viaggio rapisce il capo di lingua irochese Donnacona e nove membri del suo gruppo e li porta in Francia nella primavera del 1536. Cercando di trattenere l'attenzione dei bianchi sul suo popolo, per avere il monopolio commerciale come mediatore tra francesi e altre tribù, come i ragazzi irochesi in precedenza, anche Donnacona parla a Francesco I di grandi ricchezze e, pare, di “molte miniere d'oro e d'argento in grande abbondanza”, ma non visse abbastanza da essere smentito di persona perché, anche lui come gli altri, muore di malattia dopo essere stato doverosamente battezzato. Cartier comprende subito l'importanza di poter comunicare con gli indiani e intraprende un'azione che spiega in buona parte l'enorme e rapida espansione della colonizzazione francese in Nord America e del suo successo con gli indiani. Come aveva portato con sé i due ragazzi irochesi in Francia nel 1534, così egli nel 1541 lascia due francesi tra gli indiani perché ne imparino la lingua. Questo scambio viene proseguito anche da Samuel de Champlain, uno dei padri fondatori del Canada francofono. I francesi ebbero l'enorme fortuna di trovarsi a imparare le lingue algonchine e irochesi parlate in un'area vastissima e la loro esperienza come interpreti ed esploratori non solo ebbe un'importanza fondamentale durante l'impero francese in Nord America, ma anche durante l'espansione delle compagnie delle pellicce angloamericane e, in seguito,

dell'esercito USA nelle grandi pianure dell'Ovest. Persino i sospettosissimi spagnoli non disdegnarono di usare interpreti francesi lungo il Mississippi. Le parole entrate in inglese riguardano nomi di flora e fauna: 35 sono nomi di vegetali, 24 nomi di pesci e 18 nomi di animali, tutte parole che servivano ai nuovi coloni per impadronirsi del paesaggio. Tre parole sono nomi di conchiglie, uno di un animale marino, ma solo due di uccelli. Ci sono 9 tipi di cibo, 4 bevande, 3 capi di vestiario, 7 tipi di abitazione indiana e due vocaboli di armi. Gli esploratori coloni inglesi presero a prestito anche 8 termini topografici e due meteorologici, alcune parole riguardanti i giochi e gli sport e 4 termini politici, tra cui *caucus* che entra dall'algonkino fin dal 1763 con la sua attuale connotazione politica di “riunione di membri di partito o fazione per designare un candidato o decidere la politica del partito”. *Sachem*, dal narragansett *sachima* o *sachimán*, cioè “capo”, ottiene il suo significato politico attuale alla fine del 1800 dalla Tammany Society di New York City, fazione del partito democratico che usò abbondantemente sistemi autoritari e mafiosi per ottenere il potere nell'amministrazione cittadina. Alcune parole note, come *brave* (guerriero) e *scalp* (cuoio capelluto) non sono indiane e neppure *parka*. *Brave* è di estrazione franco-inglese, ascrivibile al latino *barbrus*, da cui deriva “barbaro”. *Scalp* è una parola dell'inglese medio di origine scandinava, imparentata con l'antico norvegese *skalpr*, “fodero”, il medio olandese *skelpe*, “conchiglia” e, probabilmente, l'alto tedesco *skala*, “cartoccio”, “conchiglia”, “rivestimento”. Il prestito eschimese *parka*, che designa un indumento con cappuccio, non ha origine eschimese; gli Aleutini dell'Alaska lo importarono dal termine russo che designava una pelle di renna, cane o pecora e che i russi, a loro volta, avevano preso in prestito dai Samoiedi, una popolazione uralo-altaica che vive nella Siberia nordoccidentale e lungo la costa nordorientale della Russia europea.



*A fianco e a pp. 39 e 42: Greg Colfax al lavoro a Neah Bay, riserva Makah, Washington State.*



*Maschera. Autore Greg Colfax*

**Discussioni**

# Cirripedi

*Quest'articolo è dedicato alla memoria di Arnie Smith, di Neah Bay, uno scultore, un pescatore e un amico per sempre nella mia memoria e vicino al cuore.*

Greg Colfax

Il mercato è un luogo crudele; è come una spiaggia che non conosce mai la bassa marea, una dura lotta per trovare il cibo, tuffi profondi con una pala per prendere molluschi. Parlando solo per me stesso e dal mio punto di vista, voglio raccontarvi qualche storia, di alcuni buoni affari, controversie e di alcune amicizie, l'antica storia Makah, la Collezione Hauberg, il Governo USA e l'incredibile ironia di tutta la vicenda. *È un posto affollato. L'acqua lambisce i tronchi morti del legno di deriva. La gente vive su questo confine, girando tra le piattaforme. Essi sono stati capaci di costruirle col legno di deriva pieno di cirripedi. Il primo attrezzo fu una pala per svellere i molluschi. Dopo che hai fatto pratica nel trattenere il respiro, nel nuotare e nel tuffarti, allora puoi andare nelle profondità, dove la luce non riesce ad arrivare. A svellere molluschi ... nella terra dell'ironia.*

Avevo un amico con cui ho tentato il gran gioco, entrare nel mercato dell'arte nativa di Seattle. Egli aveva imparato in grembo a suo nonno, presso la luce imprestata dei suoi fratelli. Egli metteva nasse nelle riserve di pesca dell'Oceano Pacifico e negli Stretti di Juan de Fuca. C'incontravamo su uno dei nostri fiumi, dove mi mostrava una maschera o una scatola piegata al vapore che aveva costruito cuocendo anche se stesso, in una piccola costruzione fuori di casa. Un

salto nell'acqua fredda in un gran catino per pesci di plastica gialla lo raffreddava... una ricompensa per una scatola "fatta alla vecchia maniera", mi disse. Non c'era molto che io potessi dirgli riguardo alla scultura in legno, "o la possiedi, o non la possiedi" diceva. Non importava. L'amicizia era troppo importante per cercare di cambiare qualcuno. Non dimenticherò mai le sue visite a casa mia, un pettine o una ciotola di tasso tirati fuori da qualche tasca. Discutevamo il prezzo, quale galleria poteva comprarli, e forse il dottore della clinica che doveva essere pagato nel pomeriggio. Noi programmavamo e complottavamo il suo ingresso a Seattle o Port Townsend. Spesso un prete a Port Angeles li aggiungeva alla sua collezione di sculture... e il mio amico aveva cibo per un altro mese. Non era insolito tenere in mano una di queste sculture mentre si andava a cacciare il cervo vicino a Forks, guidando lentamente lungo una strada orribile, scherzando riguardo una futura vendita di oggetti artistici a un banco pegni a Port Angeles. No, lui non vendette mai i suoi pezzi nei posti importanti, e non sta a me dirvi perché, qui, in quest'articolo; proprio perché lui morì prima di concedermi il permesso di dire cose che io non gli dissi in faccia.

Invece, io dalla mia casa in Neah Bay guardo fuori verso il mondo esterno, e non importa quanto bravi siano gli altri scultori, quando spettacolare il lavoro

d'ascia, quanto indovinata la scelta dei colori, quanto mistico possa essere il pezzo, il mio amico mi disse che è il possesso che conta. È il possesso che tiene uniti tra loro scultore e scultura. Il possesso della cultura.

Possiamo dire "cultura" e "terra della libertà" col medesimo respiro? O dobbiamo far conto su ironiche interpretazioni di leggi e storia per afferrare intellettualmente tutto ciò. Alcuni anni fa la gran discussione nei circoli culturali dei Nativi Americani trattava del revival dell'arte, la cultura e i non-nativi che avevano condotto o ispirato quest'avvenimento. Ancora quest'idea erge la sua brutta testa durante i miei viaggi per il paese. Può essere la voglia dell'America di un altro LAWRENCE D'ARABIA. O lui c'è già stato e ha già eseguito il suo compito, lasciandoci solo la necessità di scoprirlo? Molti "Lawrence" hanno già ricevuto la palma dai media con loro supremo imbarazzo, ne sono sicuro; ma il danno è fatto e la posizione di difesa degli artisti nativi si può vedere dall'Alaska a La Push e oltre. Ogni volta che mi confronto con quest'idea della leadership non-nativa, afferro il concetto che dice: "I valori del mercato sono paralleli ai valori della società. Dai tempi di Colombo fino alla metà del XX secolo il mercato dell'arte della Costa Nordovest ha valutato i nostri tesori come bagatelle, come espressioni di bambini, proprio come le nostre vite erano schiacciate dalla società americana-

na come spendibili. Quelli erano tempi terribili, un punto basso nella storia d'America. Questo scandalo è ancora perpetrato, si protrae ancora, ma più di nascosto. Ci sono stati dei cambiamenti. Quello che una volta era pagato 10 dollari o cinquanta, ora costa qualche decina di migliaia di dollari. Personalmente credo che i tempi siano cambiati a causa della grande introspezione sociale causata dal movimento dei diritti civili dei Neri, dall'elezione e gli assassini dei Kenneky, John e Bobby, dall'assassinio di Martin Luther King, dalla guerra del Vietnam dove sia i soldati che i contestatori stavano interpretando correttamente la realtà, dall'AIM, dagli scritti di Carlos Castaneda... e tutte queste cose hanno contribuito al cambiamento di mentalità o, potrei dire, alla condivisione di un modo di pensare chiamato multiculturalismo.

Fu in quei tempi che prese corpo la Collezione Hauberg. All'inizio alcuni pezzi furono acquistati per meno di cento dollari. Verso la fine Mr. Hauberg spendeva considerevoli somme per comprare singoli pezzi. Questo cambiamento di valori non implica che la vita nativa americana sia più stimata, io credo che ciò significa che possediamo una maggiore influenza appoggiata da alcune sentenze favorevoli della Corte Suprema. Io non conosco artista nativo (della Costa Nordovest), che valga la sua corteccia di cedro, il cui cuore e la cui anima non si commuovano alle storie dei suoi genitori e nonni. Ogni generazione ha i suoi artisti e io so che gli anni di silenzio in cui si pensa sia rimasta la nostra cultura, non erano in verità senza voce. In realtà l'attuale periodo di fioritura del mercato artistico della Costa Nordovest riflette la puntuale attenzione di molti vecchi che si sono rifiutati di cedere, che hanno rifiutato di diventare bianchi, che hanno pagato enormi somme di denaro perché gli avvocati difendessero i Diritti dei Nativi. Molte delle tradizioni che ispirarono gli scultori e le cesteie dell'Hauberg Collection sono ancora insegnate e continuano ad ispirare gli artisti contemporanei.

*Molto tempo fa un uomo ebbe un sogno. Egli sognò un luogo tra due rocce che si affrontavano e in mezzo c'era una pozza d'acqua. Se egli si fosse tuffato là avrebbe trovato il suo potere. Egli iniziò*

*il suo viaggio alla ricerca del luogo visto in sogno, viaggiò fino all'isola di Vancouver, visitando i villaggi e narrando il suo sogno. Poi, per caso giunse nel territorio dei Makah ottenendo il permesso di proseguire nella sua ricerca; così trovò il luogo sognato presso un villaggio sulle rive dell'oceano. Egli si preparò per tutta la notte e, al mattino, nuotò tra le due rocce. Tutto il villaggio osservava e lo vide tuffarsi nelle profondità marine. Dopo un po' egli emerse e lo possedeva: possedeva il suo potere. Ma egli ne voleva ancora di più e si tuffò ancora. Ma non riemerse più perché una gigantesca piovra l'aveva catturato.*

A parte il fatto che sono angustiato per la preponderanza di materiale proveniente da popolazioni a nord di Neah Bay, mi limiterò in questa mia conversazione, perché molti oggetti sono ancora in uso nei potlaches o nella memoria collettiva e perché non amo parlare di oggetti che non appartengono al mio villaggio. Questa situazione mette in risalto un problema che si presenta agli scultori del sud: la percettibile mancanza di materiale visionabile pubblicamente per far crescere e istruire scultori e cesteie. È un gran bel viaggio attraverso l'America quello necessario per vedere collezioni di arte Makah e in ogni caso bisogna intraprenderlo dopo aver ottenuto il permesso per visitare i magazzini, le cantine e i lucernai dei più grandi musei. Durante gli anni Settanta e Ottanta io fui abbastanza fortunato da visitare un certo numero di buone collezioni, compresa parte della Hauberg quando ancora si trovava in Pioneer Square. Questa collezione, insieme a quella del Museo Makah derivante da due case pre-contatto e alcuni pezzi del tardo XIX secolo e del XX, possono essere un'intensa esperienza cognitiva per gli scultori e le cesteie Makah se solo essi possono affrontare le spese di viaggio.

La mia idea riguardo alla preponderanza di oggetti del nord è che nel periodo in cui questi magnifici cesti e sculture furono creati, oggetti di eguale intensità che incarnavano eventi di eguale importanza e serietà furono prodotti in molti villaggi non presenti qui o altrove. È mia opinione che, quando una persona raggiunge l'eccellenza nel suo stile tribale, ha solo bisogno di VEDERE

un altro stile tribale per capire come si fa. Il motivo per cui non si vede un ampio e amalgamato stile tribale della Costa Nordovest, a mio avviso, è dovuto al forte sentimento nazionale e a un sistema educativo che necessitava del "permesso", che richiedeva un diritto ereditario per il possesso stilistico. Ogni territorio era abitato dal suo coacervo di mostri, spiriti ed esseri che trovavano realtà nell'espressione del popolo che viveva in quel luogo. Ciò che mi interessa sono le somiglianze che esistono tra gli Eschimesi e il Fiume Columbia. Una controversia che risale ai tempi del sito archeologico di Ozette quando si cercò di identificare una mazza di legno di tasso che gli archeologi credevano fosse un gufo. Davvero tutti i Makah con cui parlai pensavano che fosse un errore, compreso Albert Johnson, un nativo dell'Alaska di origine Tlingit che lo identificò come una piovra, dicendo: "Abbiamo lo stesso disegno su da noi". Io non voglio screditare l'ottimo lavoro fatto da Mr. Daugherty e dal suo gruppo perché essi di certo salvarono uno scavo delicato dalla completa rovina grazie al loro approccio scientifico per estrarre i reperti dal fango, dall'argilla e da una drammatica situazione. Il problema dell'interpretazione di un oggetto è certamente cosa di minor conto se confrontata coll'andare in una corte federale e col non essere capaci di parlare per se stessi; piuttosto dobbiamo ascoltare schiere di esperti non-nativi che ci illustrano che cos'è un oggetto, dov'erano i nostri confini tribali, ecc. *ad nauseam.*

Il problema dell'interpretazione di cui parlo è endemico di un'ampia questione sociale che pervade molti aspetti della vita nativa. Il rifiuto della proposta di Sandy Osawa per il film P. B. S. [*A Gift from the Past*, N.d.T.] è un illuminante esempio di una maggioranza prevenuta. Io fui personalmente invitato alle riprese che avvennero a Neah Bay con la compagnia che vinse l'appalto, dei tizi non-nativi che vennero a casa mia per filmare malgrado il fatto che dei nativi figurassero come associati: Sandy fu rifiutata perché non aveva esperienza nel cinema, solo videotape. E tuttavia Media Associates non ha cameraman o tecnici del suono nativi, solo i soliti ragazzi bianchi di talento. Sandy avrebbe potuto

assumere questa gente e, invece di chiedersi quale fosse la cosa giusta da fare, lei avrebbe tagliato il nodo e avrebbe sviluppato i punti più vicini ai cuori dei Makah. A prescindere dal risultato della Media Assoc., come per ogni prodotto di soggetti non-nativi riguardante temi nativi (come pali di totem, maschere, ecc.), c'è qui un'opinione, una domanda, un grido di guerra, quello stesso che rende la Hauberg Collection rappresentativa di una cultura che colonizza un'altra. Noi siamo colonizzati ogni qualvolta persone native non hanno il controllo totale sui fatti che li riguardano come nativi. *Molto al largo nelle profondità del mare blu viveva un uomo. Egli aveva alghe per capelli e un gran cirripede sulla testa. Egli voleva una moglie e lentamente nuotò col gran corpo verso riva. Qui egli scorse la più bella fanciulla che avesse visto, così si erse parzialmente fuori dal mare e protendendo le braccia, si presentò: "Io sono l'uomo del mare e voglio che tu sia mia moglie". Sconvolta, terrorizzata, quasi svenuta la fanciulla scappò a casa da suo padre e sua madre. Per nulla dissuaso l'uomo del mare la seguì e, rizzandosi dal mare di fronte alla casa del padre di lei, parlò con voce profonda perché tutti potessero udire: "Io voglio tua figlia in moglie e la porterò con me a vivere in fondo al mare. Lei porterà i miei figli". Tutti sulla spiaggia gridarono che no, no, non l'avrebbero lasciata andare. Allora l'uomo del mare esclamò: "Se non me la concederete, non ci saranno più maree". Quelli sulla spiaggia ammutoliscono. Tutti guardarono i genitori della ragazza; come avrebbero potuto concedere la propria figlia? Come avrebbero potuto vivere senza maree? Dopo una lunga pausa la fanciulla lasciò il suo posto a fianco dei genitori e camminò verso il mare scomparendo sotto le onde vicino all'uomo che possedeva il mare, che era padrone delle maree. Passarono gli anni e la donna che aveva sposato l'uomo del mare cominciò a pensare alla sua famiglia, ai suoi fratelli e sorelle e, promettendo di tornare lasciò la sua casa sul fondo del mare per la spiaggia dove viveva la sua famiglia. Uscendo dalle onde la donna del mare vide i suoi vecchi amici e i parenti fuggire lontano da lei. Essi gridarono: "Vattene, vattene.*

*Tu sei orribile. Guardati, hai alghe per capelli e cirripedi che crescono sulla tua faccia". Guardando il suo riflesso sull'acqua ella vide quanto era cambiata e così si girò, per non tornare più, verso la sua casa sotto al mare.*

Controllare il mercato è davvero una cosa difficile in una società democratica. Noi, in quanto popolo tribale, dobbiamo farne un caso federale per andare avanti, ad esempio la decisione del giudice Bolt, U.S. contro Whyman, la legge del Rimpatrio, e la legge federale che controlla la vendita di gioielleria nativa nel sudovest e altre cose ancora (non sono un avvocato e l'assunzione di

Affairs carica alle tribù il 10% sulle vendite delle risorse tribali come commissione per la consulenza. Se noi vendiamo 100.000 dollari di legname all'esterno della riserva, il B.I.A si tiene 10.000 dollari di commissione per aver gestito la vendita, che in realtà costa al B.I.A solo il 2 o il 3%. Immaginate per un istante, come abbiamo fatto noi, popoli nativi, gli anni di questo 7 – 8% extra che ritorna nella contabilità generale del Governo americano. Non pensate solo alle vendite di legname, espandete il vostro campo di osservazione al petrolio, al gas, ai minerali e a quant'altro vi sia in tutte le riserve



avvocati da parte della mia tribù è un gran soggetto di discussione). Queste decisioni legali non colpiscono solo i popoli nativi, ma anche tutta la società americana. L'apertura dei casinò è l'altro fatto nuovo in Terra Indiana. Di nuovo chi può mai sapere che cosa saranno capaci di fare i nostri avvocati sul campo di battaglia delle scartoffie con questa nuova fonte di denaro. Tutto ciò ha a che fare con la sopravvivenza. I collezionisti e l'accesso al mercato sono una questione di sopravvivenza. Grazie al fatto che Mr. Hauberg ha sempre mostrato una politica della porta aperta verso gli artisti indiani, per quanto posso ricordare, questa collezione è sostanzialmente priva di controversie. Tuttavia noi popoli nativi non possiamo fare a meno di gettare un'occhiata scettica su tutte le istituzioni. Lasciatemi parlare dello scandalo del 10%. Il Bureau of Indian

indiane sparse per il paese. E allora noi dobbiamo scrivere concessioni per riavere indietro il denaro. È doppiamente ingiurioso che il contribuente americano pensi che siano i suoi dollari a mantenere gli indiani. Questo non è successo durante l'Ottocento, ma negli Anni Settanta. Questo fatto e altri analoghi creano attitudini, punti di vista e istanze di giustizia. Io credo che le informazioni di cui sopra debbano essere studiate a scuola e trovare spazio nei media. Solo dopo di ciò, l'America potrà cominciare ad apprezzare l'arte delle grandi culture native con tutta la sua storia, gioia e agonia. Mio padre, Lloyd Colfax, mi disse che è la battaglia dell'individualismo contro il tribalismo. Io gli credo, lui mi disse la verità. Io lo vedo dovunque, specie nell'ultimo ironico contorsionismo dei non-nativi che scolpiscono nello stile

tradizionale della Costa Nordovest. “Voi ragazzi potete conoscere come fare lo stile e godervi il guadagno, ma non possederete mai la perdita”. Questa è la differenza e la ragione per cui il mercato artistico nativo deve essere nutrito solo con gli artisti nativi. Io non riesco ad esprimere tutto il mio orgoglio riguardo al progetto della canoa del Lower Elwa. Ci vorrebbe un pick-up per tenere il mio cuore ogni volta che penso ad Alan Charles e al suo sforzo per varare la canoa e condurla fino a Bella Bella. Io mi tolgo il cappello di fronte a lui.

*Anni fa durante il tempo dei vascelli a vela, una nave fu trascinata verso terra vicino a Neah Bay. Fracassatasi contro le rocce, essa affondava parzialmente con i marosi che spazzavano il ponte; la Guardia Costiera era incapace di soccorrere i sopravvissuti che erano appesi alle murate; essi potevano solo osservare la scena perché era troppo pericoloso per la scialuppa di salvataggio avvicinarsi alla nave che affondava. Erano talmente bravi i Makah nel condurre le loro canoe che quattro uomini vogarono verso la nave morente e, domando le onde, ne cavalcarono una fin sul ponte del relitto. Essi saltarono fuori e, tenendo la canoa ferma, caricarono i superstiti. Poi sottomettendo la forza del mare, volarono sulla cresta dell'onda fuori dal ponte distrutto nella sicurezza del mare aperto.*

Queste storie procedono più ascolti i vecchi e più villaggi visitati. L'orgoglio cresce: la tua mente si riempie di un sentimento di azione che supera ogni manicaretto democratico. E tuttavia noi siamo qui, nel 1997, quando ciascuno può essere qualunque cosa, un capo indiano, uno scultore o quello che gli pare. Non è ridicolo? Come mai non c'è nessuno che scolpisce in stile africano? Eppure la loro arte e i loro attrezzi non sgorgano da una religione basata sulla madre terra simile a quelle del Nord America? Eppure quegli africani fecero alcune opere di tale straordinaria complessità per gli strumenti che avevano e contro alcuni dei legni più duri del mondo. Io mi chiedo: “Come è avvenuto che questi artisti non-nativi copino le storie personali, i disegni personali e segreti così importanti per gli uomini e le donne tribali? E, doppiamente ironico, perché c'è gente che li

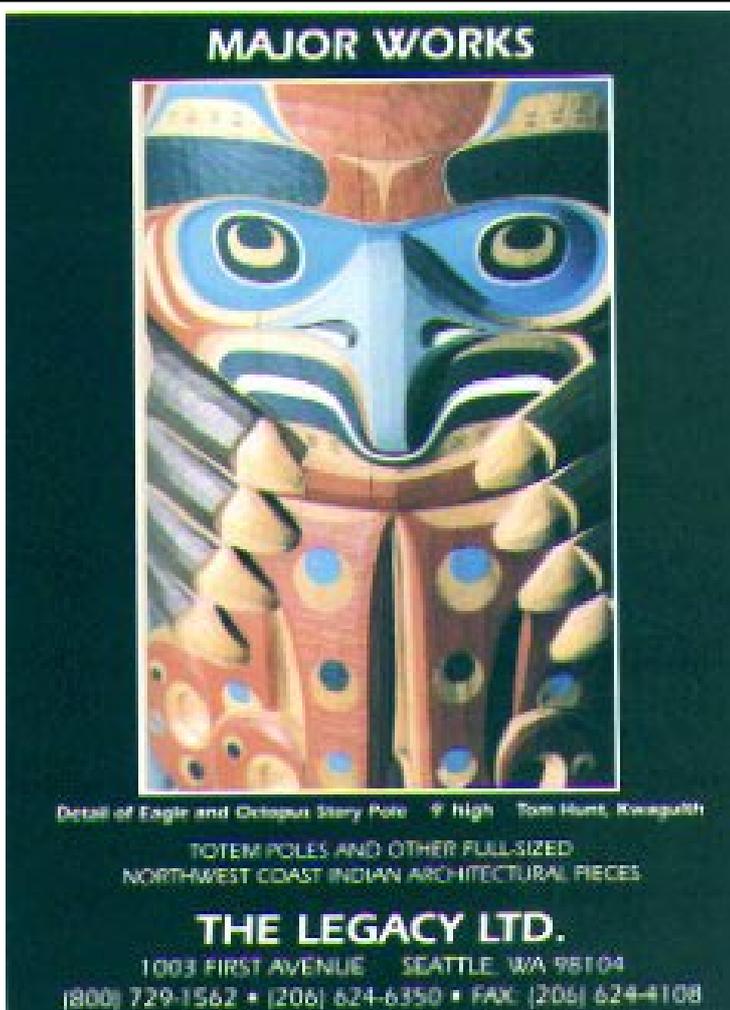
compra?” Comprarli significa dire che ci sono dei non-nativi che possono fare il lavoro con la sensibilità appropriata con cui deve essere fatto; o, meglio ancora, non fare il lavoro perché è inappropriato ed offensivo per il carattere e la morale nativa. Io vorrei vedere cosa succederebbe se un gruppo di bianchi cominciasse a scolpire nello stile africano tradizionale, portando i vestiti dei loro capi, cantando i loro canti e danzando le loro danze? Entrambe le situazioni mi sono totalmente estranee e, tuttavia, stringiamoci le mani attraverso i continenti.

Una delle più incredibili amicizie e collaborazioni risale al periodo della costruzione del museo makah. Un francese, John Andre, e il popolo makah si incontrarono e crearono una delle più belle presentazioni esistenti di un'antica cultura nativa. Io c'ero, là al campo di Ozette con un largo gruppo di anziani makah e John Andre. Hamilton Greene, il nostro uomo più anziano, parlò per primo: “Noi vorremmo dedicare questo

museo alle quattro stagioni, la primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno”. John Andre era così innovativo e ricco di fantasia che fu d'accordo che questo fosse il punto di inizio; così, quando entrate nel museo di Neah Bay procedete attraverso la primavera e le attività di quella stagione: la caccia alla balena e alla foca.

Man mano che i vecchi makah parlavano, un'altra parte all'interno del museo prendeva forma: una “casa lunga”, ricostruita con la massima aderenza alla realtà, suggeriva il periodo invernale e le attività che vi avevano luogo; furono scolpite quattro canoe, una per la caccia alla balena, per quella alla foca, per pescare e una canoa per bambini introducevano alle gallerie della primavera e dell'estate. John Andre introduceva le idee dei Makah articolandole con la propria sensibilità: lasciare che il visitatore potesse toccare, udire e vedere la maggior parte degli oggetti esposti.

L'amicizia continuò anche dopo quelle



riunioni. Poi entrò in scena Steve Brown, un giovane impetuoso, mordace e pungente, che aveva appena terminato una canoa sull'isola e che, benché non-nativo, si conquistò il rispetto e l'ammirazione di tutti i Makah per la sua versatilità come musicista, scultore e per la sua audacia. Steve dirigeva un gruppo di giovani scultori di canoa makah: Lance Wilkie, Joe McGimpsey, Greig Arnold, Scott Tyler e altri. In tutti questi episodi non ci fu mai la sensazione che la cultura makah sarebbe morta senza l'aiuto dei nostri amici bianchi; mutuo rispetto e la profonda comprensione del versante da cui tutta questa conoscenza in primo luogo proveniva, si fusero col desiderio di Steve Brown di conoscere la nostra storia, di tenere assieme il programma, di scolpire le canoe e di tenere aperte le porte del museo. Oggi il mercato artistico della Costa Nordovest presenta pochi pezzi creati da nativi e non-nativi insieme. Come regola i non-nativi costruiscono la "base" e i nativi esprimono se stessi su di essa. Qualche tamburo o scatola piegata a vapore sono costruiti da bianchi e venduti ai nativi per scolpirci o dipingerci sopra. Qualche volta le mogli non-native creano il lavoro, ad esempio cesti o tamburi, perché i loro mariti nativi ci dipingano sopra. Quando si vive in una riserva si fa quel che si può per sopravvivere. Affumicare un salmone, sia preso in riserva o nell'oceano, non fa differenza e poco cambia se viene mangiato o venduto se serve per pagare quegli orribili conti. Macellare una foca, estrarne l'olio, affumicarne delicatamente la carne e farne delle confezioni da vendere ai vecchi makah è una vecchia tradizione a Neah Bay: l'imparai quando non avevo lavoro, né sculture da fare, nessun reddito e i figli da sfamare. Un vecchio mi disse che uno dei miei antenati affumicava e vendeva la carne di foca e che sarebbe stata una bella cosa se io avessi continuato la tradizione. Anche se Ken Eikenberg (Procuratore Generale dello stato di Washington all'epoca) avrebbe detto che lo facevo con intento criminale, io ero pronto ad andare sotto processo per difendere i diritti garantiti dai trattati. Io non smetterò di andare a caccia di foche per prendere cibo e di preparare il mio equipaggiamento per la caccia alla

balena ... il mio defunto amico non mi permetterebbe di smettere. E questo continua anche oggi perché tutti gli animali nei "Nostrì Usuali e Consuetudinari Siti" e non nelle liste delle specie in via di estinzione, sono utilizzati dal mio governo tribale. Io credo in queste cose che sono il cuore della mia difesa. Sembra che essere uno scultore makah sia più che infilare il coltello nel legno e scavare quella pasta bruna, ma sia un intero stile di vita pieno di tradizioni, speranze, potlaches, e trovare un tetto da mettere sulla tua testa e su quella di coloro di cui sei responsabile; c'è l'oceano che noi, come popolo, non abbiamo mai abbandonato; vi è il capire questi ultimi cento anni non scritti, ma salvarli nella memoria storica per usarli in qualche caso giudiziario federale o statale. Noi dovremmo scrivere la nostra storia, quando tutto il mondo si interessa solo delle nostre antiche iniziazioni tribali: ci vogliono delle generazioni per superare i peccati culturali della società dominante. Questa è l'eredità dello scultore che i nostri capi devono affrontare in qualche modo. *Si dice che un uomo fosse sorpreso da una tempesta in pieno oceano; egli allora rovesciò la sua canoa e vi si rannicchiò dentro finché il tifone non passò. Poi, raddrizzando la sua canoa tornò a casa. Un giorno un coguaro passava lungo un torrente, apparentemente in cerca di un tronco che attraversasse il corso d'acqua. A sua insaputa un orso nero stava facendo la stessa cosa dall'altra parte. Entrambi raggiunsero lo stesso tronco nel medesimo momento e tutti e due decisero di attraversare il ruscello nello stesso istante sullo stesso tronco. Quando si incontrarono a metà strada, nessuno dei due volle cedere il passo. Iniziarono a combattere e continuarono finché entrambi morirono. Sangue e pelliccia erano sparsi per tutta la foresta.* In qualche modo il mercato dell'arte nativa della Costa Nordovest può essere descritto come una piramide con pochi posti in cima occupati da scultori molto quotati, con gli altri strati al di sotto pieni di scultori e artigiani da poco o pochissimo prezzo. George David ed io abbiamo spesso discusso di questo sistema, notando come le nostre entrate siano state influenzate dal successo e dal

rischio degli altri artisti nel mercato stesso. Nelle nostre conversazioni spesso avremmo voluto rovesciare sottosopra la piramide in modo da visualizzare l'influenza che gli scultori di punta stanno avendo sul mondo dell'arte nativa. Pochi stanno tenendo su molti, le azioni dei pochi stimolano l'intelligenza dei molti. Quando iniziai a scolpire, fu proprio George David che mi insegnò come vendere le mie opere. Per ironia la mia prima maschera fu acquistata da Mr. Hauberg. George ed io stavamo camminando in Pioneer Square con le maschere nei soliti sacchetti di carta marrone. George vendette per primo una maschera a Richard White. Poi continuammo e dopo una breve attesa nell'ufficio di Mr. Hauberg, incontrai quest'uomo alto che iniziò la prima vendita delle molte della mia carriera. Col passare degli anni, io vorrei tornare in quell'ufficio per vendere, ma un'altra parte di me vorrebbe vedere ancora quegli incredibili antichi intrecci e sculture. Io non sono mai sazio di quelle cose e, da allora, io ho sempre cercato il modo di vedere ogni oggetto del mio popolo che sia stato collezionato in giro per il mondo. Nel mezzo di tutto questo turbine vi è l'amicizia, non solo tra popoli nativi, ma anche tra pochi artisti non-nativi e nativi. Scatole e tamburi, pali di totem non decorati e chi sa cos'altro vengono costruiti dai non-nativi e venduti ai nativi per essere decorati, dipinti e venduti ai collezionisti e alle gallerie del Canada e degli Stati Uniti. Preoccupano molto i governi tribali che assumono artisti non-nativi per insegnare "gli stili tradizionali di scultura" agli apprendisti indiani. Il problema è: "Questa cooperazione con la gente e i governi tribali può permettere agli esperti non-nativi di competere sul mercato dell'arte come se essi stessi fossero dei nativi?" Io affermo di no, specialmente se vi sono coinvolte grandi corporations o incarichi governativi. A questo livello di esposizione, il pubblico non solo deve vedere le speranze e i sogni degli artigiani nativi, ma anche quelli dei popoli e dei governi che questi artigiani rappresentano. Da ciò deriva la risposta forte e chiara: "Noi siamo ancora vivi. Abbiamo qualcosa in cui credere. Noi ancora possediamo la nostra cultura". È moralmente ingiusto

per la cultura dell'oppressore avere dei suoi rappresentanti che creano oggetti con l'arte dei popoli oppressi.

Io voglio vedere applicata anche alla nostra situazione nordoccidentale la legge del Sudovest che stabilisce che negli Stati Uniti possono essere venduti [come indiani, N. d. T.] solo gli oggetti fatti da nativi. Tutte le gallerie che si pubblicizzano come gallerie di arte indiana o nativa americana, devono essere costrette a vendere solo oggetti registrati col marchio di nativo-americano. Il nostro popolo che vive nelle riserve il modo di vita tradizionale/contemporaneo deve avere delle opportunità. Il loro talento deve essere nutrito in un mercato un po' più sensibile dell'attuale. Il problema della sopravvivenza di una cultura spazia in regioni più vaste di qualche dollaro, ma bisogna pur mangiare e pagare i conti. Ora siamo alle corde, le nostre risorse tribali di pesca si assottigliano di giorno in giorno e la vecchia decisione del governo USA di distruggere le nostre culture native, ancora ha impatto sulla nostra vita quotidiana. Cosa potranno dire al mondo gli importanti progetti che vanno avanti con artigiani non-nativi? Che non possiamo competere? Che non esistiamo più? La maggior parte degli

americani non sa in che modo può entrare in contatto con un artista nativo, come sentire la nostra versione della storia, come ascoltare le nostre proposte, come vedere i nostri disegni e le nostre offerte. Come può la Walt Disney Production, oggi, non chiamare degli artisti nativi con i loro disegni e proposte per quella Disneyland della Florida? E la loro decisione di assumere un artista non-nativo che cosa dirà al resto del mondo? Io ho fatto del mio meglio per bloccare il progetto di scolpire un totem da 50 piedi. Ma il denaro aveva già parlato, i soldi erano stati spesi e il palo di totem già mezzo scolpito, prima che Mr. Wells a Los Angeles potesse farci niente. "Certamente in futuro eviteremo che un fatto simile si ripeta, Mr. Colfax", questo mi disse. Io ho risposto che potevano donare il pezzo ad un istituto per ciechi, che così avrebbero potuto "vedere" com'era fatto un totem, e intanto riaprire la gara d'appalto a tutti gli scultori di totem della Costa Nordovest. Concittadini nativi, abbiamo bisogno di un po' d'attivismo politico per restituire il mercato dell'arte al nostro popolo. Io credo che noi dobbiamo ridefinire la nostra amicizia con i non nativi che lavorano nei nostri stili tradizionali: ci sono cose che possiamo

condividere, altre che possiamo fare insieme o da soli, ma alcune sono solo nostre: affermo che bisogna fare una legge federale.

*Tutto nasce, naturalmente, dalla distinzione tra chi è nativo americano e chi no.*

*E' questa, in fondo, la polemica che sta alla base della recente pretesa da parte di un gruppo di artisti non indiani della Costa Nordovest di entrare a far parte della prossima mostra, con prestigioso catalogo, che verrà organizzata nel febbraio 1998 dall'Art Museum di Seattle intitolata "Visioni native: arte della Costa Nordovest dal diciottesimo secolo a oggi". Ora, se non possono esistere dubbi su chi è nativo nel Settecento e nell'Ottocento, la questione diventa più discutibile per gli artisti di oggi. Barry Herem, il portavoce di una trentina di artisti bianchi, nativi dell'area di Seattle, che vogliono essere rappresentati all'interno della mostra, ha scritto al direttore del museo, Steve Brown, che lui e i suoi amici desiderano segnalare che "l'opera moderna degli ultimi 30 anni (dalla fine degli anni Sessanta) è, come il jazz, ben lontana dall'essere lo sviluppo razzialmente o culturalmente isolato che questa mostra e il suo catalogo sembrano suggerire", e sostiene che il Rinascimento artistico indiano dell'area che va dall'Alaska all'Oregon è direttamente legato all'opera di due bianchi, Bill Holm, che ne ha studiato gli stili e ne ha scoperto i canoni, di Duane Pasco, che ha guidato il Progetto 'Ksan 1969-1970 in Columbia Britannica, Canada, e che ha venduto un enorme palo di totem alla Disney per la sua Disneyland in Florida e di Steve Brown, curatore dello stesso Seattle Art Museum. Steve Brown ha risposto che lui stesso è ben consapevole della profonda differenza che corre tra chi una tradizione l'ha inventata culturalmente (gli indiani) e chi l'ha appresa o se ne è appropriato; egli ha rifiutato di ospitare artisti bianchi nella mostra in questione. Da questa polemica nasce l'articolo di Greg Colfax, Makah.*

