

## L'undicesimo comandamento

### Luoghi sacri nel Southwest americano dai Nativi alla New Age

#### 1. Premessa: cultura e natura

Le crescenti condizioni di alterazione della natura fanno percepire nelle società avanzate un senso di pericolo e di timore per il futuro. La distruzione delle foreste, l'erosione del suolo o la desertificazione, l'assottigliarsi delle risorse e in generale le rischiose modifiche dell'equilibrio ecologico sono causa di riflessione e di comportamenti conservativi. Le risultanze scientifiche delle ricerche ecologiche si trasferiscono nella coscienza collettiva, nei programmi politici, nell'azione economica e cominciano a generare una sfera di attenzione interiore, quella che ormai si definisce etica ambientale<sup>1</sup>. Il rispetto della natura è stato quasi sempre legato coscientemente alla condizione di necessità: la natura è una risorsa, dobbiamo conservarla. Tuttavia, i grandi rischi e le catastrofi naturali ma provocate dall'azione umana, la scomparsa di alcune specie animali e vegetali, la sensibilità accresciuta per la responsabilità del genere umano nei confronti del dono divino, fanno sì che oggi si vada oltre alla semplice risposta alla necessità. Si comincia a formare cioè un movimento che attribuisce alla conservazione della natura un'importanza globale, generando atteggiamenti etici sempre più favorevoli alla conservazione. Da parte di alcuni, si giunge ad attribuire al comportamento nei riguardi dell'ambiente un senso mistico, che trasforma la responsabilità in missione quasi sacrale. La frase *Thou Shall Not Abuse The Earth* (traducibile come «Non abusare della Terra», oppure «Non fare violenza alla Terra») è stata realmente pronunciata ed è entrata, quasi come undicesimo comandamento, nell'ordinamento morale di alcu-

ne chiese protestanti statunitensi<sup>2</sup>. Anche i cattolici hanno iniziato una revisione dottrinale in merito, guidati dalle puntualizzazioni dell'enciclica «ecologica» *Centesimus annus*<sup>3</sup>.

Da questo punto, cioè dall'embrionale forma di attribuzione di valori sacrali alla natura, o comunque dalla più precisa ed evidente trasformazione del movimento di preservazione in atteggiamento etico rigoroso, partiamo per verificare la nostra ipotesi. Essa è la seguente. Nel processo di acculturazione dei nativi americani, ben evidente e dimostrato, c'è anche una retroazione: la cultura indiana americana in qualche modo influisce sulla cultura occidentale moderna. Il risvolto geografico di questa incidenza passa per la trasformazione del rapporto con la natura, ed in particolare riguarda alcuni siti naturali del paesaggio nordamericano, rivestiti di valori simbolici e spirituali. Il nuovo atteggiamento dei bianchi americani – l'etica ambientale – per certi versi si trasforma in una forma di religiosità. Il rapporto tra il genere umano e la natura assume forme sacrali proprio presso le società più avanzate, sia pure in vesti diverse da quelle delle religioni primitive. Vedremo più avanti la differente profondità del senso sacro e del senso etico nei confronti della natura in generale e di alcuni luoghi particolari, caratterizzati da aspetti di originaria e incontaminata grandiosità. Il compito che ci prefiggiamo è quello di verificare la presenza di un anello di congiunzione tra l'antica religiosità naturalistica dei nativi americani e la percezione di una natura rivestita di una più o meno radicata sacralità da parte degli americani di oggi e delle nuove religioni, che essi professano. Per la forte capacità espansiva della cultu-

ra americana, anche religiosa, queste connessioni possono o potranno riguardare anche l'Europa e l'Italia.

La metodologia da seguire non è lontana da quella degli studi sul *sense of place*<sup>4</sup>. Anche i moderni studi di geografia delle religioni si occupano del rapporto della religiosità con lo spazio geografico, sovente connotato da valori simbolici e di sacralità<sup>5</sup>. Rispetto al cosiddetto *espace vécu* dei geografi francesi, si tratta di un rapporto ambientale potenziato<sup>6</sup>. Bisogna passare dal senso dello spazio legato ai rapporti sociali, al (culturalmente) più significativo senso dello spazio sacro.

Non è estraneo a questo concetto quello di bene culturale come punto forte dello spazio, quando il bene culturale è un «oggetto» religioso. Gli elementi che in uno spazio vissuto occupano una posizione cospicua, talora ricevono l'attribuzione di un valore simbolico, rappresentativo dell'identità collettiva, da chi è insediato in quel luogo<sup>7</sup>. Tale valore può attribuirsi a un edificio (castello, torre comunale, campanile), a un elemento naturale (fiume, monte, albero al centro del villaggio) che diventano il simbolo che rappresenta tutta la comunità. Se l'oggetto è anche rivestito delle funzioni di luogo di culto – costruito o meno, prodotto dall'uomo o elemento naturale – questo valore simbolico è evidentemente rafforzato. Il sito diviene meta dell'aggregazione collettiva, testimone della religiosità degli abitanti. È quindi un «bene» culturale, non in quanto prodotto d'arte o espressione elevata dell'intelletto (o non soltanto per questo), ma in quanto espressione della cultura popolare, condivisa e interiorizzata dal gruppo sociale<sup>8</sup>.

## 2. Il Southwest degli Stati Uniti e la conservazione della natura

Abbiamo individuato come campo geografico di analisi il Southwest americano, ed in particolare i due stati dell'Arizona e del Nuovo Messico, con qualche sconfinamento negli stati vicini a causa del fatto che l'area culturale e naturalistica che ci interessa non rispetta i confini statali. I motivi di questa scelta sono legati a due fattori: la forte presenza di nativi americani e contemporaneamente l'estensione rilevante di ambienti naturali incontaminati o comunque poco trasformati dall'azione umana. Più oltre esamineremo valori quantitativi e culturali della presenza indiana. Per ora basterà solo ricordare che oltre ad essere presenti in quest'area i maggiori gruppi e i territori indiani più estesi, vi permangono ancora molte tradizioni

culturali e un spirito religioso rivalutato e ben collegato – sia pure talvolta nel sincretismo sovrappiù – all'antica religiosità. Si mantiene il senso del sacro riferito a luoghi naturali specifici, montagne, corsi d'acqua, rocce e altri elementi naturali, anche quando la religione ufficialmente professata ha assunto sembianze cristiane. Inoltre, alcuni gruppi hopi, navajo, zuni hanno conservato, o si sforzano di ritrovare, pressoché tutti gli elementi e il cerimoniale della vecchia religione fortemente legata agli elementi naturali.

Un terzo fattore, anch'esso presente, non è esclusivo dei due stati finora considerati, ma si estende alla California e a tutta la costa occidentale. Si tratta della frequente presenza di gruppi religiosi nuovi, che inseriscono nel loro credo elementi naturalistici, quali per esempio il sole, i boschi, le rocce<sup>9</sup>.

Torniamo al secondo dei due fattori principali. È molto importante, a mio parere, la presenza nel Sud-ovest di molti luoghi simbolo della cultura americana contemporanea, che ha trovato nella conservazione della natura una specie di surrogato della religione, nei confronti della secolarizzazione della società. Come in molte altre parti del mondo sviluppato, si è venuta formando quell'etica ambientale di cui si è detto. Ma in più, la presenza di fenomeni naturali spettacolari e unici, come ad esempio il Grand Canyon o la Foresta Pietrificata, rafforza in quest'area la funzione di richiamo per chi voglia praticare un credo basato sulla vitalità e grandiosità della natura.

Sia l'orlo meridionale dell'altopiano del Colorado, sia le pianure semidesertiche ai confini messicani, hanno visto insediamenti permanenti di antiche civiltà. Le culture Mogollon, Hohokam, Anasazi hanno lasciato segni precisi della loro presenza pre-europea e alcuni degli indiani di oggi ne sono i probabili discendenti<sup>10</sup>. L'agricoltura sedentaria era comunque limitata a poche aree e la terra arida non era densamente abitata, poco modificato il paesaggio: in ogni caso niente di paragonabile alle trasformazioni operate dai pionieri moderni. Il clima arido, la montuosità e la generale povertà dei terreni hanno rallentato l'avanzata prima degli spagnoli e poi degli anglo-americani. Ciò ha permesso una buona conservazione sia dell'ambiente naturale sia degli insediamenti indiani. Anzi, dall'est e dal nord sono sovrappiù popolate che hanno trovato qui il loro ultimo rifugio.

Quando il movimento di conservazione della natura ha preso stabilmente piede, i paesaggi naturali oggetto di possibile protezione erano in buone condizioni. Montagne, altopiani, vallate,



formazioni di ogni età geologica e di ogni carattere morfologico sono presenti nel Southwest, con una densità di popolazione quasi ovunque modesta<sup>11</sup>. I veri e propri parchi nazionali non sono molti: il Grand Canyon e la Petrified Forest in Arizona, le Carlsbad Caverns in Nuovo Messico, a cui si aggiungono una mezza dozzina di altri parchi nazionali presso i confini settentrionali dell'area, nello Utah e Colorado meridionali. Ci sono poi numerose ed estese «National Forests», ambienti forestali soggetti a un grado inferiore di protezione. Soprattutto ci sono i National Monuments: quasi tutti hanno un forte connotato naturalistico, considerati egualmente esempi simbolici della cultura americana. Anzi è probabile che sia proprio questo, la particolarità naturalistica, a farli entrare nel novero dei monumenti nazionali. Nell'Arizona questi monumenti sono quindici, nel Nuovo Messico undici, occupando complessivamente oltre 10.000 kmq. Alcuni di essi sono poco estesi e motivano la propria esistenza con reperti archeologici o monumentali, quasi sempre legati alle antiche civiltà indiane. Molti hanno invece una motivazione naturalistica. Il White Sands National Monument, nel Nuovo Messico, è una distesa di dune gessose, di un bianco abbagliante, che si estende per 580 kmq<sup>12</sup>. Anche El Malpais è un ambiente naturale particolare per le distese di lava antica, in cui l'area protetta copre 1520 kmq: agli spagnoli parve terra maledetta (*malpais*), mentre per molti indiani è terra sacra, dove ritirarsi a meditare<sup>13</sup>. In Arizona sono piuttosto estesi monumenti naturalistici come lo Organ Pipe Cactus N.M. (1338 kmq), il Saguaro N.M. (338 kmq) o il Sunset Crater Volcano. Pure esteso l'ambiente naturalistico ma anche archeologico, sede degli scomparsi Anasazi e di episodi della storia navajo, del Canyon de Chelly (339 kmq)<sup>14</sup>.

La questione se un elemento naturale possa assumere la veste di bene culturale, cioè di espressione in cui la cultura di un popolo si può riconoscere, non è stata risolta in Italia. Negli Stati Uniti questa equipollenza è invece accettata, perché questi luoghi naturali sono stati rivestiti di un valore simbolico. Non si è trattato di un richiamo alla religiosità dei luoghi indiani, perché il riconoscimento è anteriore alla rivalutazione della cultura nativa. Si è trattato invece di assegnare ai monumenti della natura un contrassegno di «americanità», un'impronta di qualità nazionali contrapposte ai caratteri dell'Europa, priva di questi fenomeni grandiosi<sup>15</sup>.

### 3. Declino e rinascimento dei nativi

Le cifre sull'entità della popolazione nativa prima del contatto con gli europei sembrano quasi un gioco di società fra gli studiosi. Le valutazioni vanno da uno a dodici milioni di indiani, per i soli Stati Uniti, e questo già dice tutto<sup>16</sup>. La cifra minima forse è eccessivamente bassa, perché l'etnocidio cominciò già nel XVII secolo, non tanto per gli scontri bellici quanto per la diffusione di malattie importate dall'Europa. Ed anche nell'Ottocento, quando la pressione dei bianchi si fece pesante e gli scontri sanguinosi, le cause principali di morte per gli indiani erano soprattutto le malattie esantematiche, contro cui non avevano difese e anticorpi. Si aggravavano le malattie contagiose (polmonite, tubercolosi), agevolate dalla scarsa alimentazione, dall'alcolismo e in genere dalle peggiorate condizioni di vita. Solo nel 1837, per esempio, ci furono 17.000 morti a ovest dei Grandi Laghi per un ritorno dell'epidemia di vaiolo<sup>17</sup>. Conosciamo in concreto la cifra degli abitanti al censimento del 1890, l'anno della «fine della frontiera» e dell'ultima battaglia, quella di Wounded Knee: gli indiani erano solo 228.000<sup>18</sup>. La comunità non è cresciuta molto per mezzo secolo, poi è cominciata lentamente una ripresa, più accentuata nel secondo dopoguerra e in particolare negli ultimi decenni.

A un secolo di distanza dal predetto punto minimo di presenza demografica, cioè al censimento del 1990, si arriva alla cifra massima dell'era contemporanea e si contano 1.878.000 indiani, più circa centomila altri nativi (inuit e aleuti). Le cause della crescita? Certamente sono migliorate le condizioni sanitarie nelle riserve, con una diminuita mortalità infantile e una più alta durata media della vita. Ci sono più favorevoli condizioni alimentari e di vita, ma è anche vero che la vita nella riserva è ancora ad un livello ben più basso di quello medio americano. La disoccupazione raggiunge in molte riserve il 50%, mentre gli indiani delle città risiedono spesso nelle periferie-ghetto e anch'essi hanno lavori precari e basso reddito<sup>19</sup>.

Si può avanzare un'altra ipotesi per spiegare la crescita demografica che ci indicano le statistiche. Perlomeno, questa ipotesi indica una causa collaterale, accanto a quella del miglioramento del tenore di vita. Dalla legge del 1934 (Indian Reorganization Act) fortemente voluta da John Collier, commissario del Bureau of Indian Affairs, gli indiani hanno ottenuto concessioni e agevolazioni di varia natura. La riparazione ai torti subiti è proseguita per l'opera costante di comitati di so-

stegno che hanno ottenuto risultati legislativi e decisioni giudiziarie favorevoli. Negli anni recenti l'opinione pubblica, se non l'establishment, ha assunto in maggioranza una posizione di rispetto per gli indiani. Altro fattore favorevole, chi risiede nelle riserve ed è indiano non paga tasse federali né statali sul reddito, mentre le imposte indirette (paragonabili alla nostra IVA) sono in parte esenti.

Ma chi è indiano? Le norme federali di base dicono che bisogna appartenere ad una tribù riconosciuta dal BIA (in totale sono 510) ed avere almeno un quarto di sangue indiano. In passato per rientrare in questa categoria bisognava avere sangue puro e le tribù non riconoscevano facilmente i meticci come propri appartenenti. I regolamenti tribali oggi sono molto più permissivi e sono numerose le adozioni, magari di persone che accampano un vago antenato indiano. Inoltre, le cifre del censimento sono in parte discutibili. Essendo una dichiarazione facoltativa, quella dell'appartenenza ad un'etnia è soggetta a variabilità soggettive. Non si può escludere che alcuni degli indiani dichiarati, siano solo «amici» degli indiani. Inoltre vi possono rientrare alcuni oriundi messicani o centroamericani, che si ritengono prima di tutto indiani e solo secondariamente ispanici (altra denominazione etnica, che però non è escludente l'essere nero o indiano). Consideriamo che la percentuale di crescita demografica più alta del gruppo dei nativi americani, quella del decennio intercensuario 1970-80, è stata del 72%: un'accelerazione eccessiva se attribuita al puro saldo demografico. Ma in conclusione bisogna accettare il fatto che l'aumento della popolazione nativa è una realtà, sia pure sostenuta da una frangia di «indiani» di rinforzo. Inoltre per quanto riguarda il nostro studio, mettere in discussione le cifre è meno giustificato, in quanto nel Sud-ovest ci sono le comunità più numerose e compatte, nonché alcune delle riserve più estese, dove quindi è più facile l'endogamia e meno necessario l'irrobustimento numerico con adozioni surrettizie.

La distribuzione geografica della popolazione nativa è molto ineguale e risente ovviamente delle vicende della frontiera e del popolamento bianco, con la rimozione forzata di intere tribù. È ben nota la vicenda delle Five Civilized Tribes, soprattutto Cherokee. Un folto gruppo di circa 15.000 persone appartenenti a queste tribù fu espulso dalla Georgia nel 1838 e costretto a insediarsi a mille miglia di distanza, nell'Indian Territory, ora Oklahoma. Ma ci sono stati tanti altri trasferimenti meno celebri ed eclatanti. Uno di questi riguarda i navajo, costretti nel 1868 ad una penosa «Lunga

Marcia» che li allontanò dalla vecchia terra navajo nel Nuovo Messico e li portò all'attuale riserva. Ne vedremo gli effetti sul processo di deculturazione e di perdita di identità; per ora ci limitiamo a individuare gli effetti sulla distribuzione geografica delle popolazioni.

Gli stati con oltre centomila nativi sono quattro, nell'ordine Oklahoma (252 mila), California (236), Arizona (202) e Nuovo Messico (134). Altri stati che seguono, con cifre ancora significative, sono Washington, Nord Carolina, Texas e Sud Dakota. Se però consideriamo la percentuale di popolazione indiana sul totale, che a livello nazionale è appena dello 0,7%, al primo posto sale il Nuovo Messico (9% circa), seguito da Oklahoma (8%), Sud Dakota (7%), Montana (6%) e infine Arizona (5,6%). In questa distribuzione sono inclusi sia gli indiani delle riserve, circa la metà del totale, sia quelli trasferiti in città. Diventa evidente che la presenza indiana è meno visibile in quegli stati, più popolosi e urbanizzati, dove la maggior parte dei nativi è urbanizzata, come nel caso della California, che ha solo il 6% di indiani residenti all'interno di un qualche tipo di riserva. L'opposto avviene nel Sud-ovest, dove il Nuovo Messico ha il 65% degli indiani in riserva e l'Arizona ne ha il 70%, mentre altrove sono elevate le percentuali dell'Oklahoma (82%, anche se qui le sedi non prendono il nome di riserva) e del Sud Dakota.

L'estensione delle riserve raggiunge la sua massima ampiezza nello stato dell'Arizona, con 96.400 kmq che ammontano quasi al 30% della superficie dello stato. Qui come si è accennato esiste la maggiore riserva indiana degli Stati Uniti, la Navajo and Trust Land, che ha 143.405 appartenenti (1990). La sua superficie, inizialmente piuttosto piccola, si è ampliata nel corso degli anni, ma di recente ha subito un'erosione sia a favore della proprietà statale e federale, sia a favore della confinante riserva hopi, fino agli attuali 14 milioni di acri, poco più di 56.000 kmq. Essa occupa sette contee ed è interstatale, nel senso che si estende anche nel territorio del Nuovo Messico ed anche su una piccola parte di quello dello Utah. Racchiusa all'interno del territorio navajo, si ritaglia uno spazio la riserva degli Hopi, mentre ai suoi margini orientali, ma già in Nuovo Messico, c'è quella degli Zuni. Nella stessa Arizona, al confine col Messico, c'è l'estesa riserva dei Tohono O'Odham, o Papago (11.200 kmq e 8.500 ab.). Inoltre si distinguono le due meno estese ma popolate riserve apache, quella di San Carlos e quella di Fort Apache (complessivamente 17.000 ab. e 13.129 kmq), e la riserva dei Pima di Gila River, non lon-



## Principali riserve

	Popolazione (migliaia di ab.)		Area (acri)
1) Navajo, AZ, NM, UT	143,4	1) Navajo	13.988.222
2) Pine Ridge, SD	11,2	2) Papago	2.774.450
3) Fort Apache, AZ	9,8	3) Wind River, WY	1.888.588
4) Gila River, AZ	9,1	4) San Carlos, AZ	1.826.542
5) Papago, AZ	8,5	5) Pine Ridge, SD	1.780.444

tano da Phoenix . In totale le riserve dell'Arizona sono 18, tutte federali, come quasi sempre avviene nel West. Il Nuovo Messico, accanto alla porzione della grande riserva navajo di cui si è detto, ha ancora 24 riserve, quasi tutte di indiani pueblo e di estensione non eccessiva. Altre riserve estese sono nel Sud Dakota: le due contigue riserve sioux di Pine Ridge e di Rosebud, con un totale di 19.000 abitanti, si estendono per 11.000 kmq complessivamente. Infine tra le più estese ricordiamo la riserva Wind River, arapaho e shoshoni, sulle catene montuose del Wyoming, di circa 7.600 kmq<sup>29</sup>.

Per completare il breve quadro dell'attuale distribuzione geografica degli indiani americani, accenniamo alla distinzione in gruppi tribali. Il mezzo migliaio di tribù riconosciute o che hanno richiesto l'ufficiale riconoscimento federale si possono suddividere in un centinaio di famiglie linguistiche. Per lungo tempo la frammentazione culturale ha impedito la comprensione di parentele tali da farle rientrare entro gruppi più ampi. In tempi recenti sono avvenuti due fatti. Da un lato le parentele sono diventate più identificabili con il progresso degli studi comparativi, promuovendo la lingua scritta e compilando vere e proprie grammatiche. Dall'altro, molti linguaggi si sono perduti, perché estinti o ormai mal parlati. Intanto tutti gli indiani parlano anche l'inglese, salvo pochi anziani, oppure, nel Sud-ovest, lo spagnolo. Un buon numero di essi, specie nelle città, parla soltanto l'inglese e ha dimenticato del tutto o in parte la propria lingua d'origine. Si conviene comunque che quasi tutti i linguaggi nativi possano rientrare in quattro gruppi principali: algonchino, athapaska, azteco-tano e hoka-sioux . Nel Sud-ovest delle grandi riserve le lingue native sono ancora ben coltivate e sono presenti due gruppi, dei quali il più numeroso è quello athapaska (athapaska meridionale), costituito essenzialmente da Navajo e Apache, sopravvenuti dal nord in epoca relativamente recente (XVII secolo). L'altro gruppo è quello azteco-tano, piuttosto frammentato, che comprende molti degli antichi residenti dei pueblos, termine che talvolta è usato per

indicare un insieme di piccole tribù talora molto diverse tra loro. Fanno parte di questo raggruppamento linguistico i Pima e i Tohono O'Odham (o Papago), gli Hopi, gli Ute, gli Shoshoni . Numericamente i Navajo superano tutti gli altri, poiché sono oltre 140.000 nella riserva principale, con piccoli contingenti in altre tre riserve nel Nuovo Messico, e che tuttavia in totale contano quasi 200.000 persone con i residenti fuori dalle riserve. Seguono gli Apache, sparsi in cinque riserve dell'Arizona e in due del Nuovo Messico, e poi i Pima e i Papago, talora considerati assieme per le strette relazioni e che occupano quattro riserve in Arizona, oltre che un territorio a sud del confine messicano. Fuori del territorio da noi studiato, le due tribù più numerose sono quelle dei Cherokee (Oklahoma) e dei Sioux (chiamati Lakota, Dakota ecc., nel Sud Dakota).

#### 4. Luoghi sacri nativi

Le religioni native all'occhio esterno hanno molti elementi comuni. Innanzitutto lo stesso concetto di religione manca nella tradizione indiana e l'equivalente è costituito da una serie di comportamenti e di cerimonie, per cui molti studiosi preferiscono parlare di sistema cerimoniale o almeno di sfera del sacro, piuttosto che di religione. I punti in comune alle varie nazioni indiane, quando ancora seguano la «vecchia» fede, sono i seguenti: credenza nei poteri invisibili; interdipendenza di tutte le cose dell'universo l'una dall'altra; la pratica religiosa non serve all'individuo isolato, ma a tutta la comunità, a cui va il beneficio di un sacrificio o di un comportamento; si attribuisce a particolari individui lo speciale potere di intermediazione con un altro mondo (lo sciamano, l'uomo-medicina); il comportamento etico è un tutt'uno con le cerimonie sacre e deriva dalla tradizione. In ogni caso i fenomeni dell'universo non sono controllabili dal singolo, e la cosa più importante di tutte è il concetto di armonia, che i Navajo chiamano Blessingway (la Via dell'Armonia): non c'è il bene o il male nel singolo individuo, piuttosto

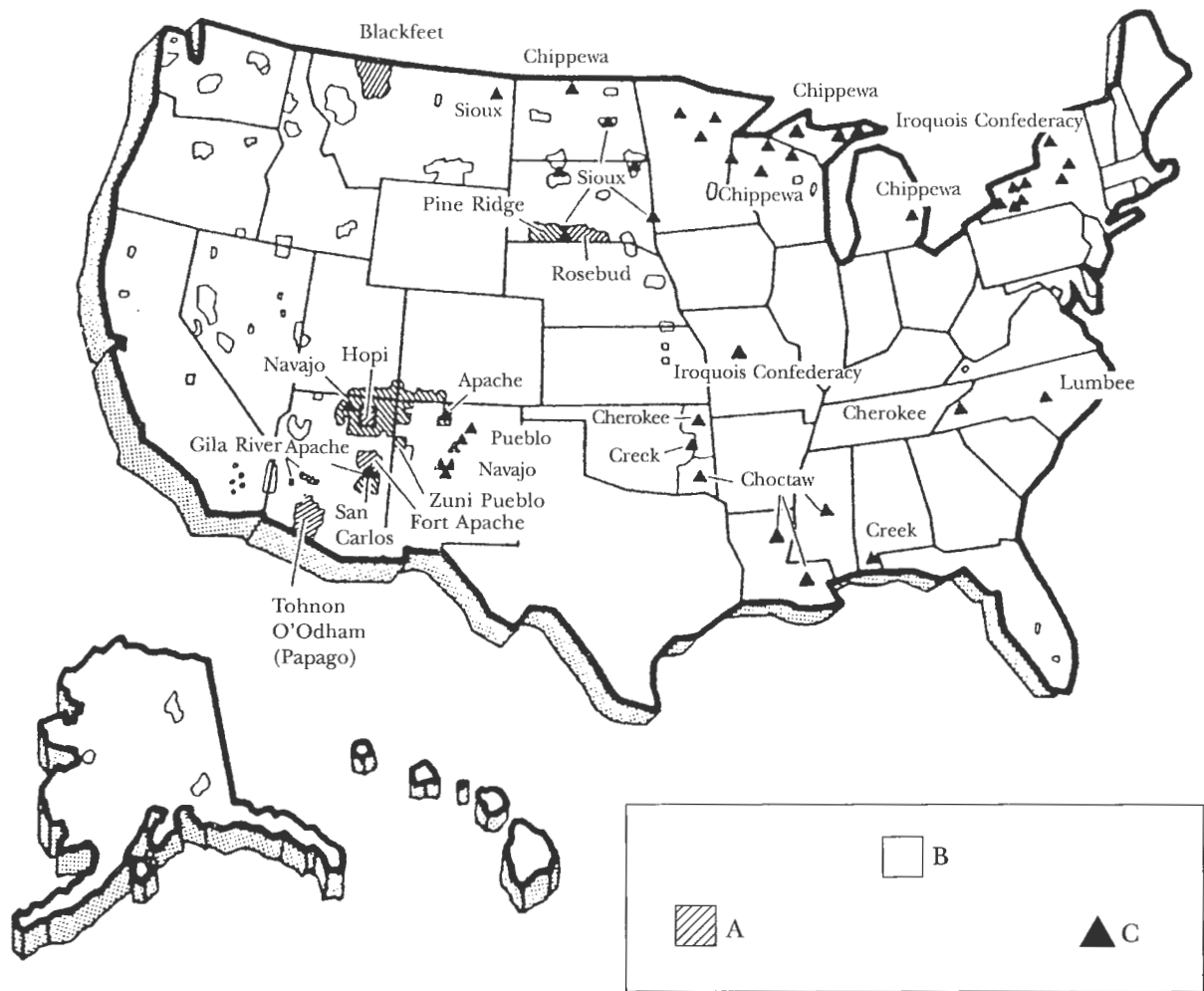


FIG. 1  
Carta sintetica delle riserve e tribù native negli Stati Uniti: A = riserve più popolate; B = riserve più piccole; C = tribù più importanti.

sto un'armonia globale, o viceversa una disarmonia. In riferimento a questa visione del mondo, i luoghi sacri che corrispondono a elementi fisici sono molti e ciascuno non è adorato per se stesso, ma nel suo valore simbolico, in quanto parte di un tutto armonico.

Un esame più da vicino ci mostra che anche le differenze sono sostanziali e corrispondono alla mancata unitarietà culturale e politica evidenziata dall'osservatore europeo. Gli studi sulle religioni nordamericane hanno avuto il limite - specie nelle osservazioni dei missionari, sia cattolici che protestanti - di ricercare una base monoteistica al fondo di una molteplicità di divinità pagane. L'unicità di un Grande Spirito, che corrisponde a tante denominazioni dei diversi popoli (Manitou degli

Algonchini, Orenda degli Irochesi, Watan Tanka dei Sioux o il meno noto Yusun, Colui che dà Vita agli Apache) è piuttosto la presenza di una superiore e sconosciuta vitalità della natura, ciò che potremmo anche chiamare mistero della vita. Questa presenza spirituale si concretizza però nei riti attraverso la deificazione totemica di molti elementi naturali, alcuni venerati in misura maggiore di altri.

La maggior parte dei culti del Sud-ovest non riconosce una gerarchia precisa tra le varie divinità, pur avendo per alcune preferenze e maggiore frequenza dei rituali, come nel caso di Changing Woman (Donna che Cambia), la divinità femminile delle due che sono all'origine della creazione, preferita dai Navajo. Spesso si ritrova questo aspet-



to dualistico, con la presenza ad esempio dei due gemelli dei miti navajo, hopi, apache, ma soprattutto con il sole e la terra, maschio e femmina che si congiungono per fertilizzare, e di cui la coppia *Yatocca taccu* (Padre Sole) e *Awitelim citta* (Madre Terra) degli Zuni è un esempio<sup>20</sup>. La stessa coppia fertile è presente in altri culti, così come è comune alle varie mitologie il momento della creazione, che si fa risalire all'emersione del popolo dal sottosuolo: anzi, Navajo e Hopi enunciano una serie di emersioni e successive distruzioni da cui non si salva quasi nessuno, attraverso disastri, pestilenze e diluvi universali, peraltro presenti in tante storie d'origine, che infine portarono il popolo al Quarto Mondo (Quinto Mondo secondo alcune versioni navajo), l'attuale, in attesa di possibili ulteriori disastri se si turba l'equilibrio della natura<sup>21</sup>. Il punto di emersione al mondo attuale è identificato concretamente in un luogo sacro dei più importanti.

Gran parte del sistema religioso dei nativi è rivolto al corpo umano e si esprime con esso (danze, canti, cure sciamaniche). Tuttavia lo spazio circostante ha attributi sacri, a cominciare già dal semplice orientamento astronomico. Nelle religioni del Southwest, forse perché il sole ha connotati divini, i quattro o più punti cardinali acquistano importanza primaria, mantenuta anche in religioni sincretiche come il culto del peyote, dove è essenziale l'orientamento dell'altare semicircolare<sup>22</sup>. Gli Hopi e i Navajo hanno in comune l'attribuzione ai punti cardinali di quattro colori fondamentali, che idealizzano poi quelli dei quattro tipi principali di mais. I due sistemi però differiscono in vari punti, secondo lo schema che segue, con la struttura hopi ben più complessa, con sei direzioni invece che quattro<sup>23</sup>.

Navajo	Hopi
Nord (bianco)	Nord-ovest (giallo): punto del tramonto al solstizio d'estate
Est (blu)	Nord-est (bianco): alba, solstizio d'estate
Sud (giallo)	Sud-est (blu/verde): alba, solstizio d'inverno
Ovest (nero)	Sud-ovest (rosso): tramonto, solstizio d'inverno
	Sotto (tutti i colori, grigio)
	Sopra (nessun colore, nero)

In diretta dipendenza dal sistema dei punti cardinali, i Navajo considerano sacri i terreni da cui si estraggono pietre e fossili collegati ad essi: la conchiglia bianca, il turchese, l'osso di *abalone*, il gaietto nero<sup>24</sup>. Il turchese in particolare è venerato

da molte altre nazioni, come vari pueblo del Nuovo Messico, dove si trovano giacimenti minerari di questa pietra.

Le analogie e le differenze fra i Navajo e i vicini continuano, quanto a luoghi sacri. Tutti considerano il valore dell'ambiente naturale nel suo complesso. Gli Hopi differiscono nel modo più segreto di onorare la natura. Ad esempio, offrono piccoli sacrifici, i bastoncini piumati (*paho*), a luoghi nascosti presso sorgenti o pozzi. Inoltre, svolgono la maggior parte delle pratiche più sacre nelle celle sotterranee (*kiva*), in una specie di culto ctonio<sup>25</sup>. Degli Hopi è ben conosciuto il sistema di cerimonie festive, mentre la venerazione di determinati luoghi, dove si sarebbero svolte vicende leggendarie importanti, esiste, ma è meno unitario e soprattutto meno divulgato all'esterno, per la riservatezza del culto, che ciascuna confraternita esegue per proprio conto, a somiglianza di quanto avviene presso altri pueblo quali i Taos<sup>26</sup>.

Per i Navajo i limiti del mondo sono quattro montagne, che sono anche i pilastri che reggono la Terra. Non tutti sono d'accordo su quali siano queste cime corrispondenti ai punti cardinali, ed in particolare è discussa quella dell'est. Tale incertezza deriva dal contrasto tra i canti più antichi e tradizionali e la situazione attuale, probabilmente per la vicenda dello spostamento forzato dall'antica terra, di cui si è detto prima, e che ha allontanato «il popolo» (*Diné*) dalle antiche sedi. Queste quattro cime, i Cardinal Peaks, sono tutte fuori dalla riserva, alcune anche molto distanti, ma i cantori – corrispondenti agli sciamani o ai sacerdoti – devono visitarle ogni dodici anni per rinnovare il contenuto (terra, rocce, vegetali) del sacchetto della medicina<sup>27</sup>. Insieme ad altre tre montagne di importanza fondamentale, formano i sette Chieftain Peaks, a cui si aggiungono le due catene montuose, queste all'interno della riserva, che rappresentano il potere maschile e quello femminile, secondo lo schema che segue.

- Monte del Nord (*Dibe Ntsaaa*): Hesperus Peak, delle La Plata Mountains nel Colorado;
- Monte dell'Est (*Sisnaajini*): Blanca Peak, o forse Pelado Peak, nel Colorado centro-meridionale;
- Monte del Sud (*Tsoodzil*): Mount Taylor, nel Nuovo Messico presso Grants;
- Monte dell'Ovest (*Dook'o'osliid*): San Francisco Peaks, a ovest della riserva.
- I tre monti del centro: Huerfano Mesa (presso Aztec in Nuovo Messico), Gobernador Knob (ivi), Hosta Butte (a sud del Chaco Canyon, Nuovo Messico).



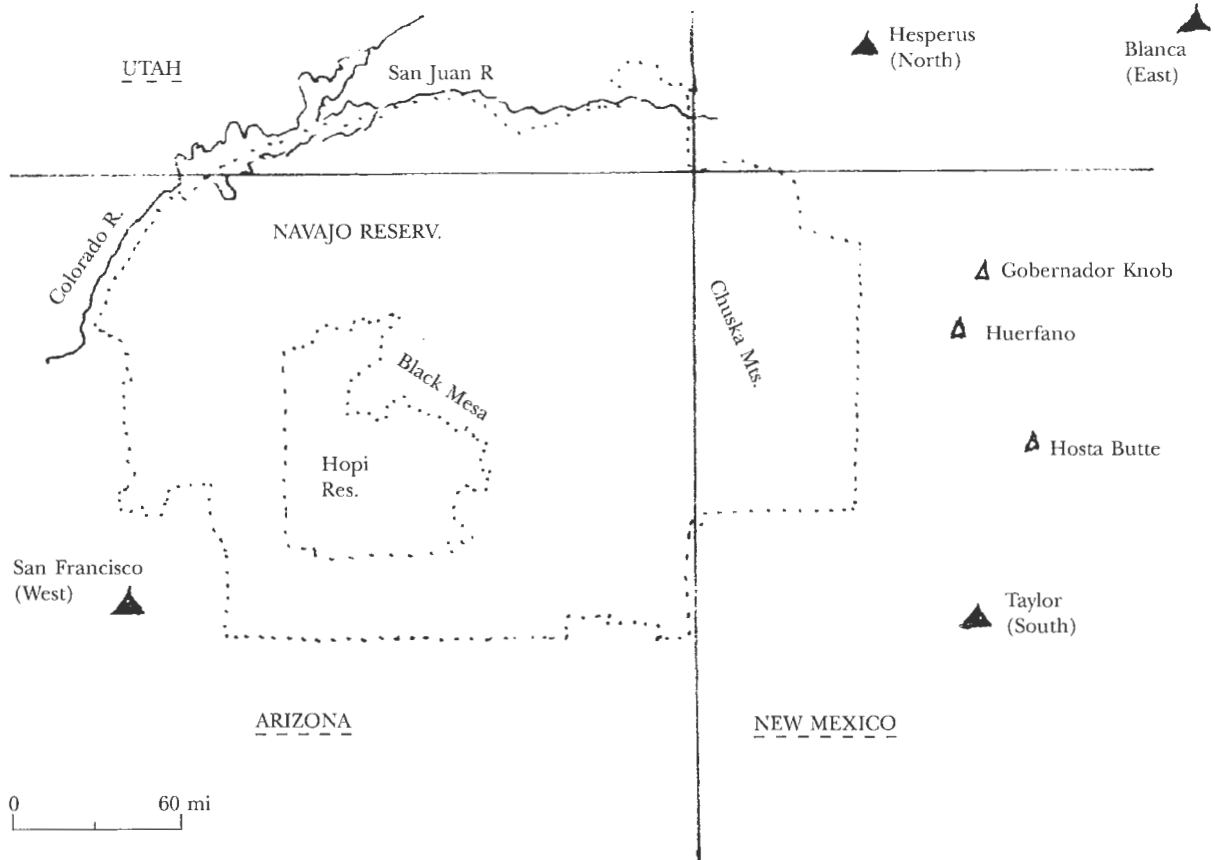


FIG. 2  
 Principali montagne sacre dei Navajos. Quasi tutte si trovano fuori della riserva.

– Montagna femmina: la catena della Black Mesa, al centro della riserva, è il corpo e la Navajo Mountain la testa.

– Montagna maschio: la catena del Chuska Range, chiamata anche Lukachukai, nella parte orientale della riserva<sup>28</sup>.

Lungi dal formare un quadrato, le quattro montagne principali formano un rombo molto sbilanciato, con i vertici sbilenchi e inclinato verso l'antica terra (*Dinetah*), di cui si è detto, tra Nuovo Messico e Colorado<sup>29</sup>. Ciascuna montagna corrisponde ad un momento della storia della creazione ed è arricchita da complesse leggende. I quattro pilastri del mondo furono creati da Primo Uomo e Prima Donna, prima ancora della venuta di Donna che Cambia, usando un po' di terra del mondo inferiore e dando una caratteristica a ciascuna montagna: la pioggia maschio a Blanca Peak e S. Francisco Peaks, la pioggia femmina, la

più fertile, a Mt. Taylor e Hesperus Peak; inoltre a ciascuna montagna assegnarono piante e animali particolari, e qui si svolsero le varie fasi della guerra tra i due Gemelli Eroi e i mostri<sup>30</sup>.

Molti altri luoghi naturali sono considerati sacri, anche se non tutti allo stesso modo e con la stessa intensità<sup>31</sup>. Oltre alle montagne, hanno un posto cerimoniale importante alcune formazioni rocciose a forma di arco o con un'apertura, che vengono chiamate *wind homes*, in quanto casa dei venti o meglio luogo di passaggio degli spiriti. Uno dei più noti è Window Rock, la roccia rossa con un ampio foro, sovrastante l'omonima cittadina, capitale della nazione navajo; inoltre altri luoghi simili, più piccoli e poco accessibili, sono meta di visite e sede di piccole offerte. Rocce dalle forme strane d'altronde hanno attratto l'attenzione e si sono rivestite di caratteri cerimoniali, come quelle di origine intrusiva che emergono dall'altopiano, circondate da molte leggende. La rocca di





El Capitan è ritenuta un «trasmettitore» che fa pervenire in cielo più facilmente le preghiere; Shiprock, una roccia di forma strana (di una nave, o secondo alcuni di un uccello con le ali), emergente da una terra piatta e visibile da molti chilometri di distanza, è tuttora visitata dagli sciamani, che qui ripetono le cerimonie di protezione<sup>32</sup>. Anche le distese basaltiche del Malpais sono sacre particolarmente ai Navajo della riserva Ramah, nel Nuovo Messico, che simbolicamente le ritengono il sangue congelato del grande mostro ucciso dall'eroe. Infine, sono sacre molte acque, come è logico pensare in un ambiente semidesertico che dipendeva da esse per la stessa sopravvivenza. Gli Hopi, tradizionalmente agricoltori, venerano molte sorgenti e pozzi, mentre ritengono che lo spirito stesso dei defunti, l'anima della *kachina*, assuma la forma di pioggia. I Navajo invece concentrano la propria attenzione sulle confluenze di due fiumi, in un simbolismo dell'accoppiamento per la fertilità che somiglia molto a quello dell'induismo<sup>33</sup>. A conferma di ciò, ricordiamo che anche per i fiumi, come per molti altri elementi «inanimati», i Navajo indicano il genere maschile o femminile<sup>34</sup>.

Oltre a quella dei luoghi, esiste una sacralità delle piante e degli animali, difficilmente riconducibili ad una localizzazione precisa. Il coyote ha un posto di rilievo nella mitologia navajo e apache, per molti sono importanti l'orso, il gufo, l'aquila; anche il culto del bisonte è stranamente giunto fin qui, per quanto né i pueblo né gli athapaska siano stati cacciatori di questo animale, almeno a memoria storica<sup>35</sup>.

Infine, c'è da aggiungere che per i Navajo l'intero mondo circostante è mentalmente riprodotto all'interno dell'*hogan*, l'abitazione tradizionale. In origine era una capanna di terra, con una sola apertura, poi trasformata in un'abitazione più ampia che può avere varie forme e talvolta assume una caratteristica forma ottagonale<sup>36</sup>. Pochi vivono permanentemente in questo tipo di abitazione, che più spesso è usata nei pascoli estivi di montagna. L'insediamento sparso dei Navajo corrisponde alle esigenze della famiglia allargata, guidata dalla donna anziana, presso cui vanno ad abitare le figlie femmine con i loro mariti<sup>37</sup>. Di conseguenza il nucleo abitativo è formato da un piccolo gruppo di case, di tipo moderno, talora prefabbricate, *mobile homes* o addirittura roulottes: accanto a questi edifici, un po' discosto, c'è quasi sempre lo hogan, che non serve più come abitazione, ma come luogo per le cerimonie e le riunioni festive di tutto il gruppo familiare. La disposizione della capanna cerimoniale è rigorosamente orientata

con la porta verso est, in modo da vedere il sole nell'attimo preciso del suo sorgere, uno dei momenti cerimoniali più importanti; anche la disposizione dei partecipanti durante il rito ha orientamenti particolari, che si riconducono alla disposizione delle montagne sacre<sup>38</sup>.

La maggior parte dei luoghi sacri nativi sono stati trasformati, dissacrati o addirittura cancellati, specialmente nell'Est, dove l'insediamento euro-americano è stato più fitto. Nel Sud-ovest la loro distruzione è stata meno definitiva, ma è intensa la lotta per mantenerli intatti ed eventualmente farli ritornare sotto la giurisdizione tribale. Per i bianchi, anche non ostili, è difficile comprendere pienamente come i riti religiosi nativi siano collegati strettamente a luoghi naturali sacri e come l'allontanamento da essi o la loro dissacrazione annulli il sistema cerimoniale stesso; a differenza delle altre religioni, non è possibile trasportare altrove il luogo di culto, perché esso non è un edificio, ma un punto caratteristico dell'ambiente naturale. La burocrazia e la politica non hanno favorito nella pratica le religioni indiane, che in teoria sono garantite dalla legge AIRFA del 1978 e da altre leggi<sup>39</sup>. Lunghe diatribe giuridiche hanno in qualche caso permesso la restituzione di alcuni luoghi alla ritualità, come le Kootenai Falls nel Montana (cascate sacre ai Kootenai), il Mount Adams nello stato di Washington (sacro agli Yakima) e il Blue Lake. I Taos del Nuovo Messico hanno sostenuto ogni tipo di battaglia legale contro il governo federale per la restituzione del Blue Lake, che per loro rappresenta il punto d'inizio simbolico di tutte le cose del mondo e che tuttora è meta di pellegrinaggi e di periodi di meditazione<sup>40</sup>.

Molti altri luoghi sacri sono ormai perduti alla religione, o per le trasformazioni del paesaggio o perché i nativi sono ormai scomparsi da quell'area. Elementi naturali vicini ai fiumi sono stati sottratti al culto per la costruzione di dighe e la conseguente sommersione di rive fluviali o valate. Per esempio, la Dalles Dam, completata nel 1957 sul fiume Columbia, ha sommerso un sito venerato da molte tribù (Nez Percé, Yakima, Umatilla), presso le Celilo Falls nell'Oregon. Dimenticate, oppure sommerse, lungo la riva dell'alto Missouri in più punti bloccato da dighe, molte «pietre della medicina», rocce dalla forma particolare presso cui si svolgevano cerimonie e si offrivano doni<sup>41</sup>. È difficile ricostruire una mappa dei santuari dei popoli dell'Est, spinti via a forza dai propri territori, così come è difficile individuare i siti venerati dai cacciatori nomadi, popoli in gran parte estinti o rilocalizzati<sup>42</sup>.

Un'altra dissacrazione su cui il dibattito si è

acceso negli ultimi anni, è quella dei luoghi di sepoltura, da sempre venerati dalla maggior parte delle tribù anche quando si tratta di antiche tombe di antenati lontani. Oltre alle distruzioni casuali, ci sono stati gli scavi archeologici e le spedizioni scientifiche, che hanno asportato oltre ai manufatti anche un numero rilevante di resti umani, calcolati addirittura in circa un milione<sup>43</sup>. I cimiteri dell'Est e del Centro, come i *mounds* del Sud-est, sono stati riscoperti dall'archeologia e dall'antropologia, ma i popoli a cui appartenevano sono scomparsi o trasferiti molto lontano e nel migliore dei casi le località si trasformano in centri d'attrazione di un turismo culturale minore<sup>44</sup>. Nell'ambito delle rivendicazioni e del recupero dei valori nativi, molte tribù hanno richiesto e ottenuto la restituzione dei resti umani di propri antenati conservati nei musei, dopo che nel 1990 una legge nazionale (*Native American Grave Protection and Repatriation Act*) ha riconosciuto questo diritto, facendo seguito a svariate ma contraddittorie normative locali. La questione assume un valore particolare presso i Navajo e altri athapaska, per l'atteggiamento radicato nei riguardi dei defunti, verso cui si nutrono rispetto e grande timore: tuttora la maggior parte dei Navajo, anche convertiti, evita di pronunciare il nome dei morti, fino a qualche anno fa sulle tombe non veniva scritto alcun nome, e in genere tutto l'argomento è uno dei tabù più forti. Il Consiglio Tribale ha elaborato una procedura burocratica molto complessa per la rimozione di tombe anche antiche, con riflessi sull'industria edilizia, mineraria e su tutte le iniziative che scavando possano trovare antiche sepolture<sup>45</sup>. Anche le antiche sedi degli Anasazi, il popolo estinto, sono circondate dallo stesso timore reverenziale ed evitate, con un comportamento dettato da qualcosa che sta tra la superstizione coercitiva e il rispetto religioso<sup>46</sup>.

Nel Sud-ovest sono considerate dissacrate molte località, a cominciare proprio dai S. Francisco Peaks, percorsi da molte piste di sci e impianti di risalita. Il Rainbow Bridge, presso la cittadina di Page in Arizona, era sacro per i Navajo ma anche per altri nativi ed è ora perduto al culto: i santuari sotto il ponte naturale di roccia non sono più accessibili perché sommersi dalle acque, a causa della costruzione della diga del Glen Canyon sul fiume Colorado, formando il lago Powell<sup>47</sup>. La dissacrazione delle Chuska Mountain è un argomento di continua polemica, anche politica, nell'ambito del Consiglio Tribale Navajo. Pressato dal bisogno finanziario e allettato dalle offerte delle compagnie minerarie, il Consiglio ha concesso le licenze d'estrazione, ottenendo anche lavoro per

numerosi nativi; ora che l'operazione mineraria si allarga, sono minacciate le cime più sacre e l'ambiente naturale è alterato profondamente. La contraddizione tra conservazione e beneficio economico è quella che si ripete in ogni caso di alterazione ecologica, ma qui è resa più acuta dalle implicazioni religiose. Nella riserva Papago nell'Arizona meridionale, la Baboquiviri Mountain ha già visto l'istallazione di un vistoso osservatorio astronomico sul Kitts Peak, pur essendo ancora intatte altre cime, che per i nativi Tohono O'odham sono abitate dal dio I'toi, il creatore<sup>48</sup>. Sempre in Arizona, Canyon Mine è un sito sacro per gli Havasupai, piccola tribù del gruppo Yuman, residente lungo l'orlo del Grand Canyon: è minacciato da una miniera d'uranio, concessa dal U.S. Forest Service in quanto si trova entro l'area della Kaibab National Forest.

Ha avuto forse maggiore risonanza la lotta degli Apache per la conservazione del Monte Graham, in Arizona<sup>49</sup>. L'eco di questa lotta è arrivata anche in Italia, perché sulla montagna alcune università americane e italiane (con la Specola Vaticana) hanno cominciato a costruire un osservatorio astronomico: delegazioni di Apache San Carlos si sono recate presso nostri centri istituzionali e hanno tenuto una campagna d'informazione in Italia<sup>50</sup>.

Il distacco dall'ambiente naturale o la sua alterazione, priva la vita dei nativi di valori simbolici profondi. Un'indagine condotta sulla rilocalizzazione di alcune famiglie navajo negli anni Settanta, a seguito della ripartizione di terre con gli Hopi, ha rilevato, oltre ai prevedibili problemi economici, svariati problemi psicologici e culturali: c'è stato un aumento di otto volte dei casi relativi alla salute mentale, dalle patologie depressive all'alcolismo, dal suicidio al generale senso di disadattamento, il tutto attribuito all'impossibilità di eseguire correttamente le cerimonie, alla mancanza dei normali punti di riferimento rappresentati dalle montagne sacre, alla separazione dalla terra degli avi<sup>51</sup>.

Il processo di acculturazione al contatto con i bianchi ha provocato vari fenomeni di svilimento del senso dei luoghi e della sacralità degli elementi naturali. Il culto delle pietre, ad esempio, nel Southwest ha subito la pressione del mercato turistico, che ormai da alcuni decenni richiede quantità crescenti di collane, monili e turchese, pietra cui si attribuivano un tempo poteri soprannaturali e oggi venduta sulle bancarelle e nei supermercati, con abbassamento, tra l'altro, anche della qualità delle pietre usate<sup>52</sup>. La reazione al disagio per la dissacrazione dei luoghi e più in generale per la perdita dei



valori spirituali, può esprimersi in varie forme. Per i Navajo, il recupero dell'armonia (*hozho*) con metodi tradizionali è ancora diffuso, almeno nella riserva. Le cerimonie curative e di purificazione condotte dagli sciamani (gli *hataalii*) si esprimono con i sistemi usati da sempre: disegni di sabbia, canti, uso di erbe e amuleti, la sudorazione nella *sweat lodge*. Le malattie curate sono soprattutto quelle psicosomatiche e mentali, mentre si va all'ambulatorio per il resto; tuttavia, molto spesso le cerimonie di ritorno all'armonia vengono richieste dal malato grave non per ottenere una cura effettiva, ma per restaurare l'armonia interiore in attesa della fine<sup>53</sup>.

L'altra forma di reazione culturale, diffusa dal Canada al Sud-ovest, è stata l'adesione, sempre più numerosa, alla Native American Church. Questo culto sincretico, che assorbe anche qualche nozione di cristianesimo, si incentra sull'uso del peyote, l'allucinogeno che permette le visioni durante le cerimonie notturne. Prima combattuta per l'uso della droga, è stata poi liberalizzata e la proliferazione dei seguaci ha fatto crescere la coltivazione e il commercio del prodotto, specialmente nel Texas meridionale<sup>54</sup>. In Arizona e Nuovo Messico questa religione ha avuto poco successo presso gli Hopi e altri pueblo, diffondendosi invece presso i Navajo: nella riserva ci sarebbero dal 40 al 60% di aderenti, ma molti seguono anche la religione tradizionale; nel paesaggio comunque questa religione lascia pochi segni distintivi, perché le cerimonie si svolgono nello hogan tradizionale o in tende improvvisate<sup>55</sup>.

## 5. Santuari euroamericani

Per lungo tempo i bianchi si sono disinteressati dei luoghi sacri dei nativi, come di altri aspetti della loro cultura. D'altronde gli immigrati europei, come quelli cinesi, giapponesi o mussulmani hanno conservato a lungo la memoria dei propri santuari lontani, tardando a costruirsi l'immagine stessa di un luogo sacro sul nuovo continente. Infatti, uno sguardo superficiale al panorama dei siti religiosi statunitensi – a parte quelli dei nativi, di cui si è detto – fa pensare ad una certa mancanza di località che attraggano forti correnti di visitatori e pellegrini. Ciò almeno a confronto con l'Europa e con altri continenti, dove le religioni storiche hanno fondato centri sacri di rinomanza internazionale (Roma, Lourdes, Fatima per i cattolici, La Mecca per i mussulmani, Benares per gli induisti, e molti altri). La fede religiosa dominante per lungo tempo negli Stati Uniti ha evitato di creare santuari e di promuovere forme di venera-

zione connesse ad una particolare località. Mi riferisco in particolare alle religioni protestanti, di impianto luterano o calvinista, in cui l'interiorità della fede ha fatto premio su manifestazioni esteriori connesse al sito. Come unico luogo significativo si è considerato l'edificio del culto, e non sempre assegnandogli connotazioni sacrali vere e proprie. Il tempio è stato ed è il luogo di riunione della comunità, senza troppi simbolismi manifesti, anzi – per certe denominazioni – addirittura condannando ogni manifestazione esteriore. Per taluni gruppi minori (amish, quaccheri), il luogo di riunione può essere una qualunque abitazione, in cui non si celebra nemmeno un rito prestabilito, né esiste un sacerdote, né tanto meno si attribuisce valore ad un sito specifico<sup>56</sup>.

E tuttavia anche negli Stati Uniti sono andati sorgendo luoghi sacri, dove si riversano pellegrini numerosi, per il radicamento di alcune religioni diverse dal protestantesimo. In particolare ci si riferisce alla religione mormone e a quella cattolica, con santuari spesso di recente fondazione. Per la Chiesa dei Santi degli Ultimi Giorni i luoghi sacri sono svariati, connessi con episodi eroici della loro storia recente, anche se non sono mete di vero e proprio pellegrinaggio. Ma il luogo sacro per eccellenza è soprattutto in corrispondenza della nuova Sion, e consiste in particolare nella Temple Square di Salt Lake City<sup>57</sup>. Qui, soprattutto agli edifici del Tempio e del Tabernacolo, affluiscono fedeli da tutte le città americane, ma c'è anche un certo flusso di turismo religioso, organizzato o individuale, dall'Europa.

I santuari cattolici invece sono molto più numerosi, tanto che un autore ne enumera addirittura 126 e di questi, il numero prevalente è nel Nord-est (Massachusetts, New York, Pennsylvania) e non nel Sud-est, come farebbe pensare la vicinanza all'America Latina; nella zona da noi studiata ce ne sono sei (2 in Arizona, 4 nel Nuovo Messico)<sup>58</sup>. Trascurando le chiese delle città e le antiche missioni spagnole, meta di un gran numero di visitatori ma con una funzione turistica e storica, più che sacra, si calcola che almeno sei santuari cattolici superino il mezzo milione di visitatori e una diecina superino i centomila<sup>59</sup>. Tra questi ultimi, c'è una sola – ma assai interessante – località nel Nuovo Messico, il Santuario de Nuestro Señor de Esquipulas (dal luogo del Guatemala origine di una reliquia), a Chimayò. Venerato e considerato miracoloso dagli indiani Tewa già in periodo precristiano, il sito è oggi frequentato da pellegrini di precisa origine etnica, cioè indiani e messicani. Il culto primitivo è ricordato dal buco nel pavimento della chiesa, che permette di continuare a toccare

la terra sacra, anche se vi è sovrapposta una santità cattolica, attestata dalla memoria di una guarigione miracolosa attribuita al Cristo<sup>60</sup>. Centri di richiamo più modesti sono sparsi un po' dappertutto, appoggiandosi ad elementi di vario tipo, una casa, una chiesa, con «apparizioni» collegate persino a prodotti industriali (un'auto, un trattore ecc.). Il piccolo santuario di El Tiradito, a Tucson, venerato da un secolo e impregnato di religiosità pagana con le sue candele accese nella notte, è un semplice muretto di pietra<sup>61</sup>. Raramente comunque questi o altri santuari cristiani si identificano con luoghi della natura, come una montagna o una roccia.

Una forma di pellegrinaggio quasi religioso è quello verso località che sono espressione di spirito nazionalistico. Secondo molti autori, negli Stati Uniti si è sviluppata una religione civile legata ai fatti storici e alla gloria nazionale, che assume la forza di un vero e proprio credo in valori spirituali: i siti dedicati ad essi con forme monumentali sono visitati da decine di milioni di persone ogni anno, con una preferenza verso quelli che hanno dato origine alla nazione, seguiti da quelli dove si svolsero episodi della guerra civile<sup>62</sup>.

## 6. Religione nativa e New Age

La scarsa attenzione verso la religione nativa rientra nella più generale disattenzione verso tutta la cultura degli Indiani nordamericani, mantenuta per secoli da parte della cultura maggioritaria. Non è mancata, è vero, una ristretta cerchia di studiosi che ha condotto studi antropologici minuziosi e approfonditi<sup>63</sup>. Ma la diffusione delle conoscenze presso il grande pubblico è un'altra faccenda, è tardata a venire ed è stata preceduta dalla mediazione di una letteratura e di una filmografia quanto meno grossolane nella falsificazione. È stato lungo il cammino verso una divulgazione più obiettiva e informata dei tratti culturali, in particolare di quelli religiosi. Il tempo ha comunque mutato l'immagine dei nativi trasmesso agli euroamericani, immagine forgiata soprattutto dalla letteratura e più tardi dal cinema. Dall'Uncas di Cooper al Jim Chee di Hillerman corre non solo un secolo e mezzo ma tutto un processo evolutivo profondo. A questo processo i nativi hanno partecipato molto poco; loro autori di una certa fama si sono affermati – moderatamente peraltro – solo da qualche decennio<sup>64</sup>. Il romanticismo aveva ammantato l'indiano dell'alone del buon selvaggio, sia quando disegnava figure superficiali quali quelle di Cooper, sia quando penetrava con curio-

sità etnografica nella cultura e nella religione, come Catlin<sup>65</sup>. I truci episodi dei *dime novels*, che avrebbero alimentato tante sceneggiature cinematografiche, rispecchiavano la fase della conquista e il clima eliminatorio della seconda metà dell'Ottocento; gli scrittori europei che si incaricarono di portare nel mondo l'immagine del West sono forse meno sanguinari, ma non sfiorano che marginalmente la comprensione di quel rapporto uomo-natura che è proprio dei nativi<sup>66</sup>. A parte qualche scritto episodico, portato alla luce da fortunate produzioni cinematografiche<sup>67</sup>, si giunge ad una veritiera divulgazione letteraria della complessa religiosità nativa solo nei recenti decenni, in particolare con il lavoro ventennale del romanziere Tony Hillerman, che ambienta oltre dieci romanzi nelle riserve navajo e hopi, con trame basate in gran parte sui comportamenti religiosi di quei popoli<sup>68</sup>.

Cerchiamo ora di verificare l'ipotetica influenza dell'antica religiosità indiana sui comportamenti attuali nei confronti del sacro, o almeno sulla nuova etica ambientale. Uno dei fattori che avvicina il vecchio al nuovo è il bisogno – tutto geografico, in senso lato – di avvicinarsi ad un luogo concreto per trarne un rafforzamento della propria fede e per dedicargli venerazione. Come si è già detto, tali luoghi negli Stati Uniti sono numerosi e quasi tutti cattolici: per il cattolicesimo la loro esistenza è quasi ovvia (santuari), mentre rappresentano un elemento di novità se rapportati al più ampio mondo americano, prevalentemente protestante. L'attrazione esercitata da luoghi specifici si dilata oggi a tutta la società, in gran parte desacralizzata, talora sostituendo i santuari veri e propri con quelli di una religione civile, come si è prima accennato. La forte connotazione consumista della vita americana esaspera le venature commerciali e turistiche, peraltro non ignote al pellegrinaggio tradizionale, giungendo a «santificare» la tomba di personaggi dello spettacolo particolarmente famosi<sup>69</sup>. Il passaggio alla venerazione di luoghi concreti di caratteristiche naturalistiche – monti, acque, boschi – è agevolato dal fatto che proprio negli Stati Uniti si è formato il movimento protezionista e si è sviluppato quel suo ramo più radicale che ha radici lontane anche nella filosofia trascendentalista, mentre ivi si ha oggi il maggior numero di aderenti ad associazioni ecologiste<sup>70</sup>. L'universalità del riconoscimento della sacralità degli elementi naturali, in particolare delle montagne, è più in generale dimostrata sia dalla loro persistenza in molte religioni di oggi, sia dall'antichità del loro culto, a cominciare dall'Olimpo e dal Sinai<sup>71</sup>. Ma il bisogno di venerare



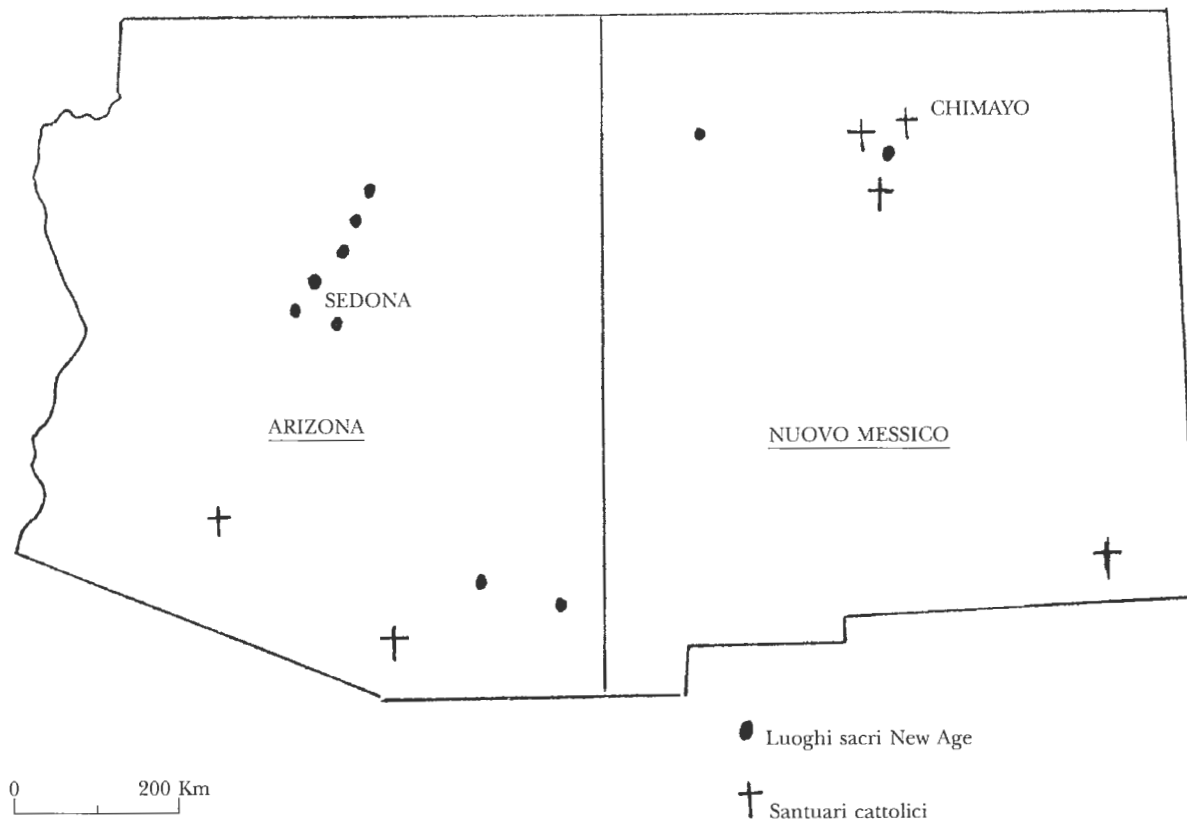


FIG. 3  
Luoghi sacri New Age e santuari cattolici nei due stati del Southwest.

un luogo concreto fu a lungo ignorato negli Stati Uniti della prima immigrazione – quasi tutta protestante – tanto che verso la natura selvaggia si nutriva un sentimento ora di repulsione, in quanto sede del diavolo, ora di attrazione in quanto bene del creato, senza peraltro assegnarle valori mistici. La libertà religiosa, confermata dalla Dichiarazione d'Indipendenza, attirò ogni sorta di perseguitati religiosi, dai Padri Pellegrini in poi, ma né anabattisti, né quaccheri, né presbiteriani, e nemmeno i più recenti immigrati ebrei nutrivano alcun riguardo verso siti naturali particolari. Dei santuari cattolici, questi sì numerosi, si è detto prima, ma è rara la loro coincidenza con elementi naturali specifici, quali possono essere in Europa le cime montuose con i santuari alpini.

Le molte fedi religiose mescolate tra loro sono semmai un fattore generale che potrà fare da lievito per i nuovi movimenti religiosi endogeni, i quali avranno, nel loro *imprinting* americano, anche una venerazione per la natura incontaminata.

Il romanticismo naturalista e i germi gettati dai trascendentalisti sono raccolti poi dai movimenti di «controcultura», generando gruppi che fanno dell'isolamento in ambienti naturali remoti una base di vita. Parallelamente nascono denominazioni religiose più o meno esoteriche, in cui viene sacralizzato il rapporto con l'ambiente naturale. Il più delle volte questi gruppi sono piccoli e poco conosciuti, incidendo modestamente sul tessuto sociale americano, anche se talora alcuni aspetti della loro cultura si diffondono più ampiamente<sup>72</sup>. Ma la connessione tra il culto della natura e l'ispirazione alle religioni native non è di ora, in quanto già all'inizio del Novecento esistevano movimenti non dichiaratamente religiosi, ma con ampi connotati mistici, che coniugavano le due cose. Come esempio, ricordiamo uno degli archetipi dei movimenti di difesa ambientalista, fondato per la salvaguardia delle dune sul lago Michigan presso Gary, minacciate dall'espansione dell'industria siderurgica. La Dunes Pageant Association tende-

va ad identificare le dune con un luogo di primigenie cerimonie native, da rievocare ai nostri giorni per assegnare valori simbolici ad un sito adatto alla meditazione e alla pace interiore, a due passi da Chicago<sup>73</sup>.

Tra gli attuali movimenti spirituali e religiosi americani, uno dei più seguiti e il più profondamente conscio della necessità di un rapporto armonico tra uomo e natura, ci sembra essere la New Age. Non si tratta di una denominazione specifica, come centinaia di altre ufficialmente riconosciute, ma di una galassia di credenze e comportamenti attinenti la sfera spirituale. I seguaci veri e propri sono poche decine di migliaia, ma milioni di persone, delle più svariate confessioni o senza religione definita, se ne interessano e ne condividono alcuni aspetti<sup>74</sup>. La New Age differisce da altri movimenti religiosi nati e sviluppatisi negli Stati Uniti per molti motivi, tra cui il rapporto di connessione con altre fedi. Nella maggior parte dei casi, le nuove religioni, pur assorbendo elementi da altre confessioni, diventano poi idiosincratice, escludendo rapporti e mescolanze con le altre denominazioni. La New Age invece fa del sincretismo un fattore portante, tendendo ad inglobare elementi dalle più svariate fonti e accogliendo gli appartenenti a tutte le chiese ai quali non è richiesta abiura<sup>75</sup>. Questo movimento, che assorbe in sé le ispirazioni naturalistiche dei culti neopagani pur non limitandosi a questi, individua tutta una serie di siti naturali considerati sacri, come montagne, grotte, pietre di forma speciale, fonti e altri elementi al pari di quanto fanno i culti nativi americani. Non esiste un elenco esaustivo di luoghi sacri a cui recarsi in pellegrinaggio, perché è ritenuto compito di ciascun individuo ricercare l'ambiente naturale con cui entrare in armonia. Tuttavia ci sono luoghi ormai diffusamente riconosciuti come dotati di particolari poteri: tra questi i cosiddetti «vortici», scariche di energia vitale che uscirebbero o entrarebbero da particolari punti della terra e che potenzierebbero le energie spirituali umane. I santuari più noti sono riportati su apposite guide turistico religiose, tra cui una ne elenca 67, sparsi in una trentina di stati negli Stati Uniti, dall'Alasca alla Florida, ma con maggior densità in Arizona (che ne ha otto) e in Nuovo Messico (che ne ha tre)<sup>76</sup>. Alcuni dei santuari della New Age sono legati a peculiarità naturali, come le Fantastic Caverns (Missouri), le Clark Caverns (Montana) e nella zona da noi esaminata il Sunset Crater (Arizona), antico vulcano spento da circa un millennio. Pochi di essi hanno motivazioni esoteriche recenti, come il New Harmony Labyrinth (Indiana), lega-

to alla comunità fondata da Robert Owen, o la Gold Pyramid House (Illinois). La maggioranza dei santuari new age invece ha un legame con la religiosità indiana, sia che si tratti di siti sacri in tempi remoti, sia di località tuttora venerate. Nell'Est e nelle Grandi Pianure essi si identificano spesso con i *mounds*, collinette artificiali erette da tribù indiane scomparse, oppure coincidono con rovine archeologiche, abitate in passato come Cahokia e come la maggior parte dei luoghi individuati nell'area da noi studiata, che tra l'altro sono quasi sempre monumenti nazionali, come il Walnut Canyon e il Montezuma Castle in Arizona, il Chaco Canyon e il Bandelier Park in Nuovo Messico. Tra i siti rispettati ancora, se non venerati, dai nativi, citiamo Manitou Springs in Colorado, cui si recavano in pellegrinaggio tribù diverse, quasi tutte le località citate dell'Arizona e del Nuovo Messico già insediamenti di tribù estinte (Anasazi). In Arizona il pozzo del Montezuma National Monument è ritenuto un *sipapu* (mitologico foro di emersione del popolo dal sottosuolo) dagli indiani Yavapai; questi ultimi, originari della Red Rock Country, una distesa di rocce dai vari e fantastici toni di rosso, ritengono sacra tutta la regione, insieme agli Hopi e ai Navajo<sup>77</sup>. La zona, dopo essere diventata molto nota in quanto preferita per molte scenografie di film, è diventata la meta di vari culti esoterici e in particolare della New Age. Sedona, cittadina di 7-8.000 ab., ne è diventata la capitale, con un centro di studi e informazione molto attivo e con migliaia di pellegrini<sup>78</sup>. Le escursioni sull'altopiano della Red Rock Country prevedono una sosta nei punti considerati sacri, la deposizione di pietre in cerchi chiamati «ruote della medicina» sulla scia di quanto i nativi facevano da secoli nello stesso luogo, l'acquisizione di cristalli di quarzo e di altre pietre come talismani<sup>79</sup>.

In conclusione, risulta accettabile riconoscere come alcuni elementi delle religioni indiane si siano trasferiti nelle nuove religioni, ed in particolare ciò vale per il principio dell'armonia della natura: si può intravedere un parallelo tra la via dell'armonia navajo (*hòzhò*, o Blessingway) e l'armonia cosmica della New Age. A differenza delle religioni native tradizionali, molti seguaci del nuovo movimento spirituale saranno probabilmente poco concentrati su questo principio generale, attratti e incuriositi invece da più superficiali manifestazioni esoteriche e occultiste: ma ciò va dato per scontato in quanto manca loro quella stratificazione culturale di generazioni, che peraltro si va perdendo anche in molti nativi di fronte alla trasformazione della società moderna. Ma più del-



l'influsso specifico su gruppi religiosi, esercitati dalle religioni native, emerge una più generale influenza – non necessariamente di carattere religioso – sulla generalità della società contemporanea, sotto forma di nuova coscienza del rapporto uomo-natura. È vero che molte delle posizioni che pongono l'uomo in armonia con la natura e non in contrasto con essa sono proprie anche di religioni orientali, che di recente hanno avuto una certa presa in Occidente. Ma bisogna considerare anche che la concezione di rispetto profondo e di protezione dell'ambiente naturale è nata e si è sviluppata prevalentemente negli Stati Uniti, ad opera di individui e gruppi che avevano cominciato a conoscere e ad apprezzare il punto di vista dei loro connazionali nativi. Sin dal finire dell'Ottocento, si delineavano le due principali correnti nei riguardi della protezione ambientale, che nel linguaggio ecologico inglese sono definite come *conservation*, contrapposta a *preservation*: la prima, sostenuta da Gifford Pinchot e poi dalla politica del National Park Service, combatte gli abusi ambientali con l'idea che la natura è una risorsa produttiva da non sciupare; la seconda, che ha come antesignano John Muir, assegna alla protezione un valore mistico e osteggia ogni cambiamento anche minore, nel timore degli effetti a catena che potrebbe provocare<sup>80</sup>. La prima delle due correnti è quella che ha oggi maggiore diffusione, in campo politico e negli indirizzi economici razionalisti, che vorrebbero basarsi su una logica scientifica; anche molti movimenti ambientalisti e «verdi» vi si ispirano. Le più diffuse posizioni religiose, in materia di ambiente, si rifanno a questo indirizzo, inclusa l'indicazione papale a cui si è accennato all'inizio. Il cristianesimo ha cioè superato quel dualismo dell'interpretazione biblica, per cui alternativamente si poteva avere una visione di possesso o una di rispetto nei riguardi della natura<sup>81</sup>. Quanto alla seconda posizione – che per semplificare abbiamo fatto risalire al Muir ma che ha molti altri antecedenti – si è riversata attualmente nel concetto di ecologia profonda, dell'idea di Gaia o di una terra come sistema vivente<sup>82</sup>. In questi concetti non è implicata la sacralità della natura, ma la distinzione tra sacro e non sacro diventa meno importante rispetto alla concezione del mondo, inteso come entità globale, che sottende un'etica ambientale assai simile alla religiosità degli indiani dell'altopiano sudoccidentale, per i quali l'ambiente circostante è alla base di una vita quotidiana armonica<sup>83</sup>.

## Note

- <sup>1</sup> S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, (Milano, Guerini, 1989).
- <sup>2</sup> F.O. Vallino, «Alle radici dell'etica ambientale: pensiero sulla natura, wilderness e creatività artistica negli Stati Uniti del XIX secolo», in *Storia dell'arte*, 1993, N. 78, p. 183-257; N. 79, p. 355-410.
- <sup>3</sup> F. Canigiani, *I temi dell'ambiente. Una rassegna bibliografica*, (Firenze, Istituto interfacoltà di geografia, 1992).
- <sup>4</sup> T. Relph, *Place and Placelessness*, (London, Pion, 1976).
- <sup>5</sup> Lili Kong, «Geography and religion: trends and prospects», *Progress in Human Geography*, 14(1990), N. 3, p. 354-71.
- <sup>6</sup> A. Frémont, *La regione, uno spazio per vivere*, (Milano, Angeli, 1978), traduz. di *La région, espace vécu*, (Paris, Presses Univ. de France, 1976).
- <sup>7</sup> C. Lévi-Strauss (a cura), *L'identità*, (Palermo, Sellerio, 1980), traduz. di *L'identité*, (Paris, Grasset et Fasquelle, 1977).
- <sup>8</sup> C. Caldo, «Monumento e mito», in C. Caldo e V. Guarrasi (a cura), *Beni culturali e geografia*, (Bologna, Patron, 1994), p. 15-30.
- <sup>9</sup> H. Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, (Milano, Garzanti, 1994), traduz. di *The American religion*, 1992.
- <sup>10</sup> A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians. Vol. 9: Southwest*, (Washington, Smithsonian Institution, 1979); ID., cit., vol. 10, 1983.
- <sup>11</sup> M.L. Comeaux, *Arizona. A geography*, (Boulder, Westview Press, 1981).
- <sup>12</sup> Bureau of the Census, *U.S. Statistical Abstract 1992*, (Washington D.C., 1992).
- <sup>13</sup> S. Metzger, *New Mexico Handbook*, (Chico, Cal., Moon, 1994), p. 54.
- <sup>14</sup> T. Canby, «The Anasazi. Riddles in the Ruins», *National Geographic*, 1982, novembre, p. 554-92.
- <sup>15</sup> R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, (New Haven, Yale University Press, 1967). Cfr. anche D. Lowenthal, «The American Scene», *Geographical Review*, 58(1968), N. 1, p. 61-88.
- <sup>16</sup> K.W. Butzer, «The Indian Legacy in the American Landscape», in M.P. Conzen (ed.), *The Making of the American Landscape*, (Boston, Unwin Hyman, 1990), p. 27-50.
- <sup>17</sup> D. Meinig, *The Shaping of America. Vol. 2: Continental America, 1800-1867*, (New Haven, Yale University Press, 1993), p. 101.
- <sup>18</sup> *The 1993 Almanac and Book of Facts*, (Boston, Houghton Mifflin, 1993), p. 681.
- <sup>19</sup> L. Shorten, *Without Reserve: Stories from Urban Natives*, (Edmonton, NeWest Press, 1991).
- <sup>20</sup> D. Tedlock, «Zuni Religion and World View», in Ortiz, cit., 1979, p. 499-508.
- <sup>21</sup> V. Deloria, *God Is Red*, op. cit., p. 138-39. Cfr. anche G.A. Reichard, *Navaho Religion: A Study of Symbolism*, (New York, Pantheon Boks, 1956), 2 voll. (1 ediz. Princeton, 1950).
- <sup>22</sup> W. La Barre, *The Peyote Cult*, (Norman, University of Oklahoma Press, 1989).
- <sup>23</sup> Per gli Hopi cfr. L.A. Hieb «Hopi World View», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 577-80. Per i Navajo, cfr. S.C. Jett, «An Introduction to Navajo Sacred Places», *Journal of Cultural Geography*, 13 (1992), N. 1, p. 29-39.
- <sup>24</sup> K.B. Kelley e H. Francis, *Navajo Sacred Places*, (Bloomington, Indiana University Press, 1994), p. 81.
- <sup>25</sup> J. Page, «Inside the Sacred Hopi Homeland», *National Geographic*, 1982, novembre, p. 606-29.
- <sup>26</sup> A. Frigout, «Hopi Ceremonial Organization», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 564-76. Sui Taos, cfr. J.J. Bodine, «Taos Pueblo», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 255-67.
- <sup>27</sup> S.C. Jett, «An Introduction to Navajo Sacred Places», *Journal of Cultural Geography*, 13 (1992), 1, p. 29-39.



<sup>28</sup> K.B. Kelley e H. Francis, op. cit., 1994; cfr. anche E.L. Watson, *Navajo Sacred Places*, (Window Rock, AZ, Navajo Tribal Museum, 1964).

<sup>29</sup> Underhill, op. cit.; D.M. Brugge, «Navajo Prehistory and History to 1850», in Ortiz, cit., 1983, p. 489-501.

<sup>30</sup> P.V. Beck, A.L. Walters, N. Francisco, op. cit., 1992.

<sup>31</sup> In occasione della disputa con gli Hopi e con il governo federale per la cessione di una parte della riserva, nel 1977 fu preparato dalla nazione navajo un inventario di luoghi sacri alla propria religione, ubicati in quel territorio che viene definito Hopi Partitioned Land (terra divisa con gli Hopi), elencandone addirittura ottanta in quell'area limitata. Cfr. Kelley e Francis, op. cit., 1994, p. 81.

<sup>32</sup> Su questa roccia uno dei due eroi gemelli, Distruttore di Mostri, avrebbe ucciso due giganteschi uccelli che volevano distruggere il popolo navajo. Cfr. McPherson, op. cit., 1992, p. 35.

<sup>33</sup> In India milioni di persone accorrono ad Allahabad, alla confluenza dello Jamna nel Gange, ma sono sacre molte altre *prayaga*, confluenze appunto. Cfr. H. Le Saux, *Alle sorgenti del Gange*, (Sotto il Monte, BG, Ed. CENS, 1994); più in generale, L. Renou, *L'induismo*, (Milano, Xenia, 1994).

<sup>34</sup> Ad esempio, il Colorado è femmina, il Little Colorado è maschio, per cui la congiunzione è considerata un luogo sacro; lo stesso per i due fiumi minori San Juan e Los Pinos; cfr. Jett, op. cit., 1992, p. 35.

<sup>35</sup> I giornali e la televisione hanno dato notizia, a iniziare dall'estate 1994, di un flusso di pellegrini provenienti da tutta l'America nativa –anche dal Sud-ovest – e diretti verso una fattoria di Janesville, nel Wisconsin, dove è nato un bisonte bianco (anzi una femmina di bisonte), che nella mitologia di molti popoli annuncia un periodo di prosperità e di riscatto per gli indiani.

<sup>36</sup> La capanna primigenia, che riproduceva quella creata nel mondo sotterraneo da primo Uomo e Prima Donna, era di due tipi, una conica e una a tetto rotondo, ciascuna mirante ad imitare la forma di due montagne sacre, il Governador Knob e la Huerfano Mountain, con pali di legno speciale che riproducevano i pilastri del mondo; in seguito ci si è serviti di materiali «moderni» (assi di legno, carta catramata per il tetto) e anche la forma è variata, anche perché lo hogan non serve più come abitazione. Cfr. Beck, Walters e Francisco, op. cit. e G. Witherspoon, «Navajo Social Organization», in Ortiz, cit, vol. 10, 1983, p. 524-35. Cfr. anche, più estesamente, S. Jett e V. Spencer, *Navajo Architecture: Forms, History, Distributions*, (Tucson, University of Arizona Press, 1981).

<sup>37</sup> S.C. Jett, «The origins of navajo settlement patterns», *Annals of the Association of American Geographers*, 68 (1978), N. 3, p. 351-62; cfr. anche C. Kluckhohn e D. Leighton, *The Navajo*, (Garden City, N.Y., Doubleday, 1962, I ediz. 1946).

<sup>38</sup> «The Navajo creation stories describe the entire pre-conquest homeland as a hogan, with a sacred mountain in each of the four directions compared to a pole in the hogan's framework». Kelley e Francis, op. cit., 1994, p. 20.

<sup>39</sup> È la *American Indians Religious Freedom Act*, cfr. Hirschfelder e Kreipe de Montañó, cit., 1993.

<sup>40</sup> W.J. Gribbs, «The Taos Pueblo's Struggle for Blue Lake», in D.G. Janelle (ed.), *Geographical Snapshots of North America*, (New York-Londra, Guilford Press, 1992), p. 283-86.

<sup>41</sup> I Blackfeet veneravano nel secolo scorso una Roccia del Bisonte, così detta dalla forma caratteristica: G.B. Grinnell, *I Piedi Neri. Storia delle tre tribù*, (Milano, la Salamandra, 1984, trad. di *Blackfoot Lodge Tales*, 1892).

<sup>42</sup> Poco individuabili i luoghi di cui parla Catlin, che ne scriveva sia pure con accuratezza nella prima metà dell'Ottocento, riferendosi soprattutto ai luoghi dei Mandan, ma anche di altri popoli. Anche i nomadi comunque avevano alcuni siti fissi,

frequentati periodicamente per assolvere importanti cerimonie: la Cava della Pietra della Pipa è stata identificata con Pipestone, nel Minnesota. Cfr. G. Catlin, *Pellerossa. Usi, costumi, vita nella prateria degli indiani d'America*, (Milano, Rusconi, 1993, traduz. delle *Letters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of North American Indians*, del 1841), p. 539, 597.

<sup>43</sup> Da 300.000 a 600.000 scheletri umani sarebbero in musei e collezioni statunitensi, come quella della Smithsonian Institution, più forse mezzo milione portati all'estero. Cfr. S. Moore, «Federal Indian Burial Policy – Historical Anachronism and Contemporary Reality», in A.L. Klesert e A.S. Downer (eds.), *Preservation on the Reservation. Native Americans, Native American Lands and Archaeology*, (s.l., Navajo Nation Archaeology Department, 1990), Navajo Nation Papers in Archaeology, N. 26, p. 171-84.

<sup>44</sup> Un esempio ne è il centro cerimoniale di Etowah, in Georgia, attivo alcuni secoli fa, mentre un esempio minore scoperto in piena zona agricola è quello di Slack Farm, nel Kentucky. Cfr. G.E. Stuart, «Etowah, a Southeast Village in 1491», *National Geographic*, 1991, ottobre, p. 54-67; H. Arden, «Who Owns Our Past? An Indian Cemetery Desecrated», *National Geographic*, 1989, marzo, p. 376-93.

<sup>45</sup> L'opposizione di un solo individuo, ad esempio un parente, è sufficiente a bloccare qualsiasi rimozione e la connessa iniziativa economica anche utilissima per la società, nella convinzione che lo stato di armonia di un singolo si rifletta sull'armonia generale di tutti. cfr. R.P. Watson e S. Grogan, «With the Best of Intentions: the Relocation of Historic Native American Burials. A Perspective from the Navajo Reservation», in Klesert e Downer (eds.), op. cit., p. 331-44.

<sup>46</sup> «Nessuno del suo clan si sarebbe avventurato nel canyon; la sua gente, i Fronte Rossa, lo evitavano, si tenevano alla larga dalle case degli Anasazi. Gli Yei e il Mostro Cornuto avevano mangiato gli Anasazi in tempi remoti, prima che arrivasse l'Uccisore di Mostri. Ma i fantasmi del Vecchio Popolo erano là, nei grandi hogan di pietra costruiti sotto i dirupi, e la sua gente ne stava lontano»: Tony Hillerman, *Il canto del nemico*, (Milano, Mondadori, 1993, traduz. di *The Blessingway*, 1970), p. 7.

<sup>47</sup> K.W. Luckert, *Navajo Mountain and Rainbow Bridge Religion*, (Flagstaff, Museum of Northern Arizona, 1977).

<sup>48</sup> J.S. Griffith, *Beliefs and Holy Places. A Spiritual Geography of the Pimeria Alta*, (Tucson, University of Arizona Press, 1992), p. XIV.

<sup>49</sup> Il Mt. Graham (10.717 piedi di altitudine, circa 3.250 m) si trova nel territorio della Coronado National Forest, al di fuori della riserva degli Apache e ciò ha reso più difficile la rivendicazione. Come per i Navajo, le località sacre sono rimaste all'esterno dei confini ufficiali della riserva perché questa è stata ridotta ad un'area molto più piccola rispetto al territorio dell'insediamento originario. Cfr. R.J. Perry, *Western Apache Heritage*, (Austin, University of Texas Press, 1991).

<sup>50</sup> L'alleanza con i gruppi ecologisti americani e internazionali, nonché con gruppi per la difesa della cultura indiana (anche italiani) ha permesso questa campagna e ha fatto ricevere le delegazioni dal nostro Parlamento, da Consigli regionali e altri enti. Il Consiglio regionale del Piemonte ha votato addirittura una mozione in proposito. Cfr. A. Panza, «Monte Graham: lo scontro fra sacro e profano», *Alisei*, 3 (1994), N. 26, p. 10; M. Badia, «Dibattito sulla sacralità del Monte Graham», *Tepee*, Torino, 9 (1993), N. 17, p. 15-17.

<sup>51</sup> A. Delle Fave, M. Toscano, «Attaccamento alla terra ed ecologia della mente presso gli Indiani Navajo», in E. Bianchi, F. Perussia e M.F. Rossi (a cura), *Immagine soggettiva e ambiente*, (Milano, Unicopli, 1987), p. 479-89. Il fenomeno è simile, ma probabilmente più profondo, dell'anomia geografica del demartiniano pastore di Marcellinara, sperduto nell'allontanarsi dal suo campanile e riconfortato nel rivederlo; cfr. V. Lanter-



nari, «Sensi», in *Enciclopedia*, (Torino, Einaudi, 1981), vol. 12, p. 743.

<sup>52</sup> Si arriva oggi a conservare per la vendita i disegni di sabbia sotto uno strato di resina, mentre nessun navajo tradizionalista avrebbe osato mantenere uno di questi disegni dopo il tramonto, pena misteriose ritorsioni delle divinità; viceversa, l'arte dei panieri cerimoniali, meno richiesti dai turisti, è rimasta quasi intatta. Cfr. L.I. Deitch, «The impact of tourism upon arts and crafts of the Indians of Southwestern United States», in V.L. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, (Oxford, Basil Blackwell, 1978), p. 173-84.

<sup>53</sup> L.C. Wyman, «Navajo Ceremonial System», in Ortiz, op. cit., 1983, p. 536-57.

<sup>54</sup> D.L. McDonald, «Changes along the Peyote Road», *Geography of Religions & Beliefs Systems*, 17 (1995), N. 2, p. 1- 3.

<sup>55</sup> Le cifre, raccolte alla fine degli anni Settanta, sono piuttosto incerte: il riferimento al cristianesimo è dovuto al fatto che la NAC celebra Natale e Pasqua (ma anche il 4 luglio e il Thanksgiving), avendo fede in un dio trascendente; cfr. D.F. Aberle, «Peyote Religion Among the Navajo», in Ortiz, op. cit., 1983, p. 558-69.

<sup>56</sup> H. Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, (Milano, Garzanti, 1994), traduz. di *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, (1992).

<sup>57</sup> D. Santus, «Percezione e sense of place: i mormoni europei e la Terra Promessa», in C. Caldo et al., *Il West americano. Un mito geografico*, (Torino, Tirrenia Stampatori, 1994), p. 149-86; cfr. anche R.H. Jackson, G. Rinschede e J.Knapp, «Pilgrimage in the Mormon Church», in G. Rinschede e S.M. Bardwaj (eds.), *Pilgrimage in the United States*, coll. «Geographia Religionum», Band 5, (Berlin, Dietrich Reimer, 1990), p. 27-61.

<sup>58</sup> G. Rinschede, «Catholic Pilgrimage Places in the United States», in G. Rinschede e S.M. Bardwaj (eds.), *Pilgrimage in the United States*, op. cit., p.63-135.

<sup>59</sup> I sei con maggiore afflusso sono i seguenti: National Shrine of the Immaculate Conception a Washington D.C.; Our Lady of the Snows a Belleville, Illinois; Virgen de San Juan del Valle Shrine a San Juan, Texas; Our Lady of Czestochowa a Doylestown, Pennsylvania; The Cross in the Woods at the Catholic Shrine a Indiana River, Michigan; Shrine of Our Lady of Charity a Miami. Cfr. Rinschede, op. cit., p. 69.

<sup>60</sup> Metzger, cit., p. 284 (cfr. nota 13).

<sup>61</sup> Griffith, op. cit., 1992.

<sup>62</sup> Al primo posto tra le mete di questi pellegrinaggi semireligiosi è Mount Vernon, in Virginia, alla tomba di George Washington, seguono Valley Forge in Pennsylvania, dove si rivivono le imprese dello stesso Washington, e Gettysburg, dove si svolge una battaglia decisiva per la vittoria del Nord; ma le località sono numerose, contano circa cento milioni di visitatori all'anno complessivamente, sono ben tenute – come National Monuments o National Historic Sites rientrano nelle competenze del National Park Service – e sono arricchite ancora di nuovi miti, come nel caso del cimitero di Arlington presso Washington D.C.; cfr. W. Zelinsky, «Nationalistic Pilgrimages in the United States», in G. Rinschede e S.M. Bhardwaj (eds.), *Pilgrimages...*, op. cit., 1990, p. 253-67. Sui processi che hanno portato alla santificazione di luoghi della storia patria, cfr. anche R.M. Reuben, «Hallowed Ground and Rituals of Remembrance: Union Regimental Monuments at Gettysburg», in P. Groth (ed.), *Vision, Culture, and Landscape*, (Berkeley, Dpt. of Landscape Architecture, University of California, 1990), p. 97-98P.

<sup>63</sup> Sono soprattutto gli studiosi della «scuola di Berkeley», ispirati dalle ricerche di Franz Boas, ad occuparsene; ricordiamo per tutti il ponderoso studio di uno dei leader di quella scuola: A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (New York, Dover Publ., 1976, rist. dell'ediz. originale, 1925).

<sup>64</sup> A parte le cronache di Alce Nero o di qualche altra voce depositaria della cultura indiana, voci peraltro raccolte e tradotte da autori bianchi, la letteratura di autori nativi è venuta all'attenzione generale, negli Stati Uniti, solo nel 1969 con l'assegnazione del premio Pulitzer al kiowa-cherokee Momaday (N. Scott Momaday, *House Made of Down*, 1968). Ma gli scrittori e i poeti indiani, anche se poco noti, sono decine, cfr. C. Vecsey, *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indian* (S. Francisco, Harper and Row, 1991) e A.L.B. Ruoff, *American Indian Literatures* (New York, Modern Language Association of America, 1990).

<sup>65</sup> G. Catlin, *Pellerossa...*, op. cit.

<sup>66</sup> Emilio Salgari con i suoi sette romanzi «western», e in Germania Karl May con la sua vasta produzione, sono gli esportatori del mito della frontiera, da cui comunque l'indiano è quasi cancellato. Cfr. C. Caldo, *Il West americano. Un mito geografico*, (Torino, Tirrenia Stampatori, 1994) e N. Clerici (ed.), *Victorian Brand Indian Brand. The White Shadow on the Native Image*, (Torino, Il Segnalibro, 1993).

<sup>67</sup> Tra i più noti, pur se con scarni cenni alla religiosità, ricordiamo solo: M. Blake, *Balla coi lupi*, (Milano, Sperling & Kupfer, 1993, traduz. di *Dances with Wolves*).

<sup>68</sup> Vissuto in mezzo ai nativi in Oklahoma e in New Mexico, questo scrittore pubblica il primo romanzo «indiano» nel 1970 (*The Blessingway*, tradotto in Italia solo 23 anni dopo come *Il canto del nemico*, già citato, cfr. nota 64). In poco più di vent'anni (1970-90), oltre ad alcuni saggi, produce undici romanzi, ambientati nella grande riserva navajo, con il personaggio di Joe Leaphorn prima, poi con quello di Jim Chee, l'agente della polizia tribale navajo aspirante sacerdote, o *hataalii*. Le citazioni dei canti sacri navajo, le situazioni in cui intervengono riti cerimoniali – anche hopi o zuni – fanno dei suoi romanzi uno strumento di avvicinamento ad alcuni aspetti della religione indiana. L'autore è stato insignito del Navajo Tribes Special Friend Award, i suoi romanzi e saggi sono adottati come testi nelle scuole indiane e trovano posto nel Navajo Museum di Window Rock. Nell'ultimo decennio le traduzioni italiane hanno recuperato il tempo perduto, nel senso che il tempo tra l'edizione americana e quella italiana si è accorciato fino ad annullarsi: il testo di *Coyote Waits* (in italiano, *La fame del coyote*, Milano, Mondadori), è pubblicato nel 1990 contemporaneamente negli Stati Uniti e in Italia.

<sup>69</sup> Ciò avviene anche in Europa, per esempio alla tomba di Jim Morrison al Père Lachaise di Parigi, ma assume connotati imponenti a Graceland (Memphis), dove la tomba e la casa di Elvis Presley sono trasformate in un monumento para-religioso, visitato ogni giorno da migliaia di pellegrini. Cfr. J.W. Davidson, A. Hecht, H.A. Whitney, «The Pilgrimage to Graceland», in G. Rinschede e S.M. Bhardwaj, *Pilgrimage in the United States*, op. cit., p. 229-52.

<sup>70</sup> Sul finire dell'Ottocento John Muir, seguace di Emerson e di Thoreau, fondava il Sierra Club, prototipo delle associazioni conservazioniste, e insieme suscitava il movimento che avrebbe consolidato la fondazione dei parchi nazionali, a cominciare da quello di Yosemite (già parco statale quando ancora Yellowstone non era parco nazionale); da allora le associazioni si sono moltiplicate e i loro soci negli Stati Uniti sono molte migliaia, specialmente numerosi negli stati del West e delle Rocky Mountains. Cfr. C.J. Glacken, «The origin of the conservation philosophy», in J. Burton e R.W. Kates (eds.), *Readings in Resources Management and Conservation*, (Chicago, University of Chicago Press, 1965), p. 158-63. Sulle associazioni oggi, cfr. T.A. Wikle, «Geographical Patterns of Membership in U.S. Environmental Organizations», *Professional Geographer*, 47(1995), N. 1, p. 41-48.

<sup>71</sup> E. Anati, *La montagna di Dio. Har Karkom*, (Milano, Jaca Book, 1992).

<sup>72</sup> Ricordiamo solo i movimenti hippy e dei Figli dei Fiori, che oltre al ritorno alla natura attuano pratiche in qualche modo ispirate ad analoghi riti indiani, come il fumo (anche collettivo) di droghe e il consumo di allucinogeni, intesi più o meno coscientemente anche come valenza simbolica di comportamento sociale (per gli indiani, la Sacra Pipa, i peyotismo, gli allucinogeni usati dagli sciamani ecc.); ambedue hanno in comune l'aspirazione orfica ad uno stato di ebbrezza, per aumentare la potenza di sé dell'iniziato. Cfr. Bloom, op. cit., 1994, p. 56.

<sup>73</sup> Tra i personaggi del movimento, un geografo dell'università di Chicago, Rollin Salisbury, e uno scrittore, Thomas W. Stevens, oltre ad artisti e intellettuali di Chicago, che organizzarono la prima grande manifestazione di rievocazione storico-mitologica, la Historical Pageant del 1917 cui convennero migliaia di persone; in alcuni c'erano in germe ideali pagani, un misto di naturalismo alla Thoreau combinato con il richiamo a Manitou/Nanabozho, con lo scopo tra l'altro di rinsaldare lo spirito comunitario del crescente gruppo di benestanti che era emigrato nei dintorni in cerca di un ambiente più vivibile della città. Nei decenni più recenti le associazioni conservazioniste legate alle stesse dune hanno assunto un relativamente più laico atteggiamento ecologico, a protezione dello Indiana Dunes State Park ottenuti dai loro antenati. Cfr. J.R. Engel, *Sacred Sands. The Struggle for Community in the Indiana Dunes*, (Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1983).

<sup>74</sup> A differenza delle altre denominazioni, della New Age non ci sono censimenti, per cui sul numero oscillante dei seguaci ci atteniamo alle parole di Harold Bloom, e a riprova si usa ricordare come nelle principali librerie americane, in ogni città e anche nei centri minori, ci siano interi settori dedicati alla New Age, come ho potuto personalmente constatare e come conferma lo stesso Bloom, che poi sui contenuti suggerisce come la New Age e il Mormonismo siano accomunati – pur se agli antipodi per molte altre cose – da una componente orfica, che fa dei loro fondatori «in pari misura, pionieri della Religione Americana, della fede del e nel sé americano» (Bloom, op. cit., p. 57).

<sup>75</sup> Non possiamo spiegare qui tutte le caratteristiche del movimento, limitandoci a sintetizzare da un lato i suoi ascendenti, elencando dall'altro i principali suoi punti fermi. Tra le linee di ispirazione: lo gnosticismo, l'orfismo, l'induismo almeno nell'interpretazione della Società Teosofica, alcuni tratti di antiche mitologie (celtica, egizia, nordica, azteca), lo zen buddista, il trascendentalismo, e secondo noi anche taluni elementi dell'animismo nativo americano. Tra gli elementi costitutivi: la concezione dell'armonia cosmica, l'espansione della coscienza di sé, il *channelling* ossia la comunicazione con l'aldilà attraverso «canali» privilegiati, le esperienze di «quasi-morte», la trasmigrazione delle anime, la cura del corpo attraverso vie alternative (erboristeria, pranoterapia ecc.), e, più importante dal nostro punto di vista, il privilegiare il rapporto uomo-natura nel riconoscimento di un'energia terrestre, delle pietre e simili. Più trascurabili tanti altri aspetti, poiché in pratica New Age accoglie tutte le manifestazioni di esoterismo (spiritismo, numerologia, grafologia, tarocchi, ecc.). Per maggiori dettagli rimandiamo al volumetto critico, dal punto di vista cattolico ma sufficientemente obiettivo, di G. Vernet, *Che cos'è il New Age*, (Carnago, SugarCo, 1994), traduz. di *Le New Age*, (Paris,

Presses Universitaires de France, 1992); per una critica fondamentalista-protestante, che addita addirittura un complotto di questo gruppo, cfr. P. Robertson, *The New World Order*, (Dallas, Word Publ., 1991); dal punto di vista dei seguaci, tra i molti libri, cfr. Alice A. Bailey, *Discipleship in the New Age*, (New York, Lucis Publ., 1981), oppure Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, (Los Angeles, Tarcher, 1990).

<sup>76</sup> In Arizona essi sono: Cochise Stronghold, Cave Creek, Montezuma Castle, Sunset Crater, Tuzigoot National Monument, Walnut Canyon, Wupatki National Monument, il centro di Sedona con i suoi dintorni; in Nuovo Messico sono: Bandelier National Monument, Chaco canyon, Three Rivers Petroglyph Park. Cfr. F. Joseph, *Sacred Sites. A Guidebook to Sacred Centers & Mysterious Places in the United States*, (St. Paul, Minnesota, Llewellyn Publ., 1992).

<sup>77</sup> S. Khera e P.S. Mariella, «Yavapai», in Ortiz, op. cit., vol. 10, 1983, p. 38-54.

<sup>78</sup> Sedona è una cittadina turistica al centro di varie possibili escursioni verso bellezze naturali e archeologiche (Red Rock State Park, Slide Rock State Park, Montezuma Castle National Monument, Tuzigoot National Monument ecc.), ma è significativo che migliaia di visitatori frequentino i corsi tenuti al Center for the New Age e che il 16 agosto 1987 siano affluite a Sedona quarantamila persone in occasione di una manifestazione new age (il «giorno dell'Armonia Cosmica») con visita ai luoghi sacri dei dintorni. Cfr. G. Galli, «Arcipelago New Age», *Alisei*, 1(1992), N. 2, p. 70-81.

<sup>79</sup> Le località frequentate attorno a Sedona, perché dotate dei «vortici» di cui si è detto prima, sono otto: Bell Rock, Boynton Canyon, Cathedral Rock, Airport Mesa (le quattro più importanti), Oak Creek Canyon, Red Rock Crossing, West Fork, Chapel of the Holy Cross; su questi luoghi sorgono anche edifici di altre religioni, cioè il tempio massone, la Grande Croce, la piccola chiesa cattolica progettata da Frank Lloyd Wright. Cfr. N.R. Mann, *Sedona Sacred Earth. A Guide to Geomantic Applications in the Red Rock Country*, (Prescott, Arizona, Zivah Publ., 1989). Il culto della pietra d'altronde è ampiamente diffuso in tutto il mondo e in tutte le epoche, andando dalle religioni megalitiche preistoriche agli accumuli devozionali dei pellegrini cattolici di oggi (S. Anna di Vinadio in Piemonte), dall'astrazione simbolica del cristianesimo delle origini (la pietra che fonda la chiesa) e dell'islamismo (Pietra Nera della Ka'aba), alla magia litica di molte culture tradizionali. Cfr. «Pietre», in A. Bertholet, *Enciclopedia delle religioni*, (Roma, Editori Riuniti, 1972), a.v.

<sup>80</sup> J. O'Connor e D. Faber, *Il movimento ambientalista negli Stati Uniti*, (Roma, DataneWS, 1990); O.F. Vallino, op. cit., 1993.

<sup>81</sup> F. Canigiani, op. cit., parte II, 1992.

<sup>82</sup> A. Naess, «The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects», *Philosophical Inquiry*, 1-2 (1986), p. 10-31; P. Bunyard e E. Goldsmith, *L'ipotesi Gaia*, (Como, Red Ediz., 1992).

<sup>83</sup> «Il principio indiano della globalità così come non distingue sul piano teorico tra sacro e non sacro, tra spirito e materia, non distingue neppure tra pratica religiosa e attività lavorativa, tra giorno festivo e giorno feriale. Il mondo intero, ogni essere vivente, ogni momento, ogni luogo è sacro, a causa dell'energia e della grazia immanenti». R. Kaiser, *Dio dorme nella pietra*, (Como, Red Ediz., 1992), p. 67.

