

HAKOMAGAZINE

ITALIA

10



**Gli Italiani e gli
Indiani**



“Nella casa di uno stracciaiolo italiano, Jersey Street”, fotografia di Jacob A. Riis in “Come vive l'altra metà”, un libro inchiesta fotografico sugli immigrati europei a New York che ha fatto storia.

In copertina: Gli indiani Dello show di Buffali Bill visitano Venezia nel 1890.

Posso assumere metà dei lavoratori, perchè uccidano l'altra metà. (Jay Gould, magnate delle ferrovie durante lo sciopero del 1886)

Gli agenti si presentavano con la bandiera americana sulle soglie fangose ed affamate in alcune delle regioni più miserabili dell'Ungheria, dell'Italia o della Danimarca e parlavano dei salari favolosi che si guadagnavano in America. [...] Quando arrivavano nei distretti dove erano stati spediti i loro sogni dorati si trasformavano in incubi... (John Silver Paper di Chicago 10/dicembre/1883)

*Trenta giorni di nave a vapore, fino in Merica ghe semo arivati, fino in Merica ghe semo arivati, no abbiám trovato né paglia né fieno
abbiano dormito sul nudo terreno
come bestie che va a riposà.
(Niella Belbo, Cuneo)*

*Andremo te la Merica a catar le mericane, e ste poere tagliane le se cogna sbandonar.
Vu altri siori cavé i guanti e andé te i campi a laorar.
(contado di Treviso)*

Sommario

- 3 Editoriale
- 5 Alle Sorgenti del Mississippi
- 9 Carlo Gentile
- 15 *Cristobal Colon, a Sailor's Dream*
- 17 Carletto gli indiani e i Figli della Vedova
- 20 Un medico nel Sudovest
- 24 Gli hopi e un freudiano
- 29 Le città d'oro di Cibole e i sogni di un francescano
- 31 Esteban, lo schiavo moro
- 33 Souvenir d'«autore»
- 36 Mantegazza e il mito europeo della coca
- 37 Chipiloc, Luogo Dove l'Acqua Scorre
- 39 Incontri ravvicinati con l'«altro»

Riferimenti iconografici

Marino C., *The Remarkacle Carlo Gentile*, Nevada City, 1998; Riis J. A., *How the Other Half Lives*, New York, 1971.
Fotografie di Sandra Busatta; Collezione Bottacin, Padova.

*Non vogliamo uomini bianchi qui. I Black Hills appartengono a me. Se i bianchi cercano di conquistarli io combatterò.
(Tatanka Yotanka - Toro Seduto degli Hunkpapa Lakota)*

I vostri giovani uomini non devono sparare su di noi; ogni volta che ci vedono ci sparano addosso e noi spariamo a loro. (Toro Alto dei Cheyennes)

Potremo senza combattere lasciar annientare la nostra gente, abbandoneremo la nostra terra che ci ha dato il Grande Spirito, le tombe dei nostri morti e tutto quello che ci è sacro? Mai! Mai! (Tecumseh degli Shawnee)

Editoriale



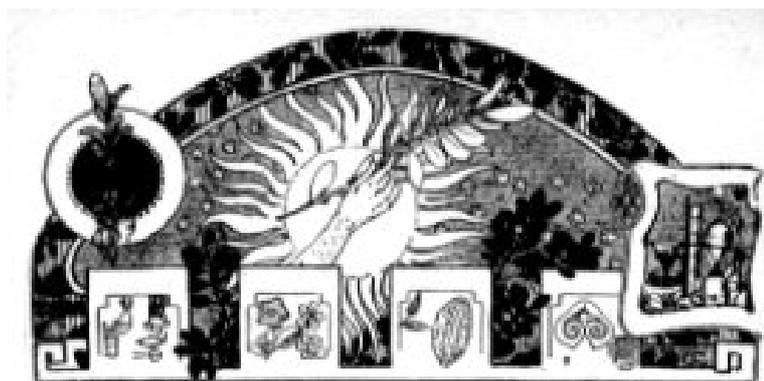
Ritratto di Cristoforo Colombo eseguito da Lorenzo Lotto sei anni dopo la sua morte e considerato il più probabile per somiglianza.

Sotto: Zemì dei taino di Santo Domingo fatto in cotone intrecciato, tessuto e ossa craniche umane (Museo di Antropologia dell'Università di Torino).



«Popolo di navigatori, poeti e santi», gli italiani hanno intrecciato uno stretto legame con le Americhe da quando Colombo, un genovese a caccia di ricchezze e schiavi per le sue piantagioni di canna da zucchero delle Canarie, prese un po' troppo larga la *volta do mar* che portava alle Indie. Dopo quella clamorosa scoperta, da parte degli europei dell'America e da parte dei nativi degli Europei, sbarcarono in molti: frati in cerca del martirio per la maggior gloria di Dio, avventurieri, rivoluzionari, soldati, turisti, liberi imprenditori e soprattutto un numero incredibile di contadini poveri che fuggivano la miseria, la fame, la pellagra e la tassa sul macinato. Fu questa massa anonima di poveri diavoli che, tra le pieghe della conquista, sostenne il peso dello scontro con i nativi che cercavano di negare ogni approdo. Lo scontro fu perciò senza pietà e gli italiani furono giocati sulla frontiera argentina e brasiliana come cuscinetto tra i guarani e i tehuelche, cavalieri nomadi della pampa, e i latifondi dei ricchi signori del bestiame creoli; lo stesso avvenne nei vigneti della valle di Napa in California.

Ma oltre a questa dolente umanità che, egoisticamente indifferente alle culture altre, conquistava le terre "vergini" "creando dal deserto un giardino", la Merica sognata e sperata, sono degli altri italiani che intessono indissolubilmente la loro storia con quella degli indiani: i maestri vetrai di Murano. Oggi, scandalizzati, ci stracciamo le vesti per il fatto che Colombo o gli olandesi comprassero terre e ricchezze con poche perline di vetro, ma all'epoca la produzione di vetro era un'industria tecnologicamente avanzata di beni di lusso, tanto che i re d'Africa sul Golfo di Guinea pagavano in oro o con un cospicuo numero di schiavi, le perle più lavorate delle soffierie veneziane, le *chevron beads*. Per secoli la Repubblica di San Marco scambiò oro contro vetro e il commercio era così importante che ferree leggi garantivano che i segreti della lavorazione non fossero rivelati. Tuttavia, per far fronte alle richieste del mercato americano, i vetrai di Venezia importarono maestranze boeme e a loro dovettero svelarne i segreti. Il vetro era "alta tecnologia" allora, ma anche oggi in Brasile non esistono fabbriche che sfornino lastre di vetro di grandi dimensioni. Dunque non paccottiglia, ma *status symbole* e *made in Italy* furono il prezzo dello scambio, perciò perché scandalizzarci? Piuttosto riflettiamo sulle radici di questo scambio ineguale e impariamo dalla nostra storia.





Giacomo Costantino Beltrami, nato a Bergamo nel 1779, giovanissimo raggiunse in Piemonte la Grande Armata di Napoleone. Dopo vari incarichi militari e civili, nel 1808 fu nominato giudice a Macerata nelle Marche. Alla caduta di Napoleone, accusato di appartenenza alla Carboneria e alla Massoneria, venne esiliato. Dopo un breve ritorno nelle Marche, addolorato per la morte di un'amica, la Contessa Giulia Spada de' Medici, partì per lunghi viaggi. Raggiunse gli Stati Uniti nel 1823 e si unì alla spedizione del maggiore Taliadro che partiva da Ft. St. Antony, ora Ft. Snelling, ma dissapori gli fecero abbandonare il gruppo e in quasi assoluta solitudine, risalì il Mississippi scoprendone le sorgenti settentrionali nel lago che chiamò Lago Giulia (Contea Beltrami, Minnesota). Nel 1824 pubblicò a New Orleans il resoconto della sua scoperta. Trascorse un anno nel Messico tra pericoli e avventure varie. Nel 1826 sostò un anno ad Haiti e poi tornò a Londra; di qui si recò a Parigi dove visse quasi cinque anni. Acquistò infine una villa ad Heidelberg, ma stanco e deluso per i mancati riconoscimenti della sua scoperta, tornò nelle Marche ove aveva palazzo e beni e dove morì "pellegrino solitario" nel 1855.

La Collezione Beltrami, costituita dagli oggetti che egli portò dai suoi viaggi, è oggi divisa: parte è custodita presso il Museo di Storia Naturale di Bergamo, parte si trova a Casa Lucchetti a Filottrano (AN). Gli oggetti indiani che essa raccoglie sono da considerarsi tra i più antichi e meglio conservati di questa zona e i resoconti di viaggio costituiscono una fonte preziosa di conoscenza. Qui Beltrami è raffigurato durante la sua impresa.

Alle sorgenti del Mississippi

Nel 1823 un italiano, armato solo di un ombrello di stoffa rossa e di grande coraggio, viaggiando nella "terra di nessuno" tra le tribù nemiche dei Chippewa e dei Dakota, scopre le sorgenti del Mississippi.

Glauco Lucchetti*

Un solitario viaggiatore italiano, autodefinitosi «pellegrino», nel 1823 esplora in lungo e in largo l'alto corso del Mississippi alla ricerca delle sue sorgenti. Naturalmente ha molti contatti con gli Indiani della zona e tale esperienza lo induce, a viaggio ultimato, a esprimere un suo giudizio su tali popolazioni. È un giudizio disinteressato perché Giacomo Costantino Beltrami, questo è il suo nome, non ha gli scopi dei francesi, degli inglesi o degli americani, ma è affascinato e curioso, desideroso di far conoscere i Selvaggi ancora misteriosi dandone notizie dirette da uomo colto e moderno. «Mostro i Selvaggi come ho potuto osservarli personalmente. Riassumendo tutte le loro qualità fisiche e morali, essi presentano un insieme di contraddizioni che mettono in difficoltà, credo, il giudizio del più attento degli osservatori. Esprimono con calore la loro disperazione verso i morti, ma sono freddamente distaccati verso i viventi; un padre, un figlio, uno sposo arriva nella sua tenda dopo una lunga assenza ed entra senza sollevare lo sguardo sui parenti; questi si comportano allo stesso modo nei suoi



Giacomo Costantino Beltrami in un ritratto d'epoca conservato a Casa Lucchetti.

riguardi. Da un lato sono molto avari e chiedono sempre qualcosa, mentre da un altro sono completamente prodighi e offrono e donano tutto agli amici. Sembrano venerare un milione di Manitù e muoiono senza invocarne e chiamarne uno solo. Alcuni offrono sacrifici a degli Dei, altri a dei Diavoli. Si lamentano di non aver nulla da mangiare e mangiano in un giorno quello che potrebbe essere più che sufficiente per una settimana. Essi sono viziosi e saggi, sobri e intemperanti. Non dicono mai quello che pensano e non pensano mai quello che dicono, come tanti altri popoli di ogni tempo e di ogni parte del mondo.

Presso di loro la vendetta appare come un'irresistibile forza passionale, anche se talvolta la moderano. Oggi vi danno la mano da amici e domani vi spiano e vi uccidono come nemici. Chiedono sempre ogni cosa e mai vi esprimono la minima gratitudine, ottenendola. Vi promettono una cosa e non l'avrete mai. Nei loro costumi, abitudini e cerimonie si ritrova l'antico ed il moderno di tutti i popoli, ma non assomigliano ad alcuna Nazione del mondo».

Il Beltrami conclude con pessimismo le sue osservazioni poco convinto della possibilità di civilizzazione degli Indiani.

«Aggiungerò solamente che il Selvaggio, finché resterà tale sarà sempre il suo padrone e il suo re e porterà ovunque con lui la sua indipendenza, quando divenisse civilizzato, potrebbe divenire il più vile degli schiavi: il suo cuore per sua natura è il trono della dissimulazione e della malvagità, delle disumanità e della crudeltà. La civilizzazione troverà grandi ostacoli nella sua anima, riuscendo difficilmente ad inserirvi sentimenti come la bontà e la buona fede».

Queste ed altre osservazioni compaiono continuamente nel suo volume scritto in francese, per assicurarne



Frontale per cavallo decorato con aculei di porcospino secondo le tecniche "a telaio" e "intrecciata". Gli aculei di porcospino erano una delle principali fonti di decorazione prima dell'arrivo delle perle di vetro europee.

maggior diffusione, *"La Découverte des sources du Mississippi et de la Rivière Sanglante"* (Nouvelle Orleans, 1824), dato alle stampe dopo aver percorso, primo uomo bianco, l'intero corso del fiume dal nord alla foce. Tale volume venne poi stampato a Londra nel 1828 in inglese con il titolo *"A Pilgrimage in Europe and America Leading to Discovery of the Sources of the Mississippi River and the Bloody River..."*.

In una lista di sottoscrizione per l'acquisto del libro tra l'altro si indica che sono in detto contenute *Osservazioni critico-filosofiche* sui Costumi, la Religione, le Cerimonie, le Superstizioni, le Usanze, le Armi, le Caccie, la Guerra, la Pace, la Divisione [in tribù, N. d. A.], l'Origine, etc. di numerose Nazioni Indiane. Infatti le promesse sono mantenute e, anche se talvolta le notizie vengono contestate, di queste hanno approfittato insigni autori senza mai citare la fonte.

I primi contatti con gli indiani il Beltrami li ha risalendo il fiume in battello da Fort S. Antony [oggi Ft. Snelling]; di taglia robusta, alto m. 1,85, egli è accolto dai nativi con

meraviglia anche perché racconta di venire dalla Luna. Si comporta rispettosamente, dignitoso, non invadente; è anche buon cacciatore e questo non guasta.

Stralciando gli infiniti particolari e paragoni, è interessante riassumere le descrizioni dell'aspetto fisico dei più importanti gruppi etnici, dalle quali emergono anche caratteristiche psicologiche.

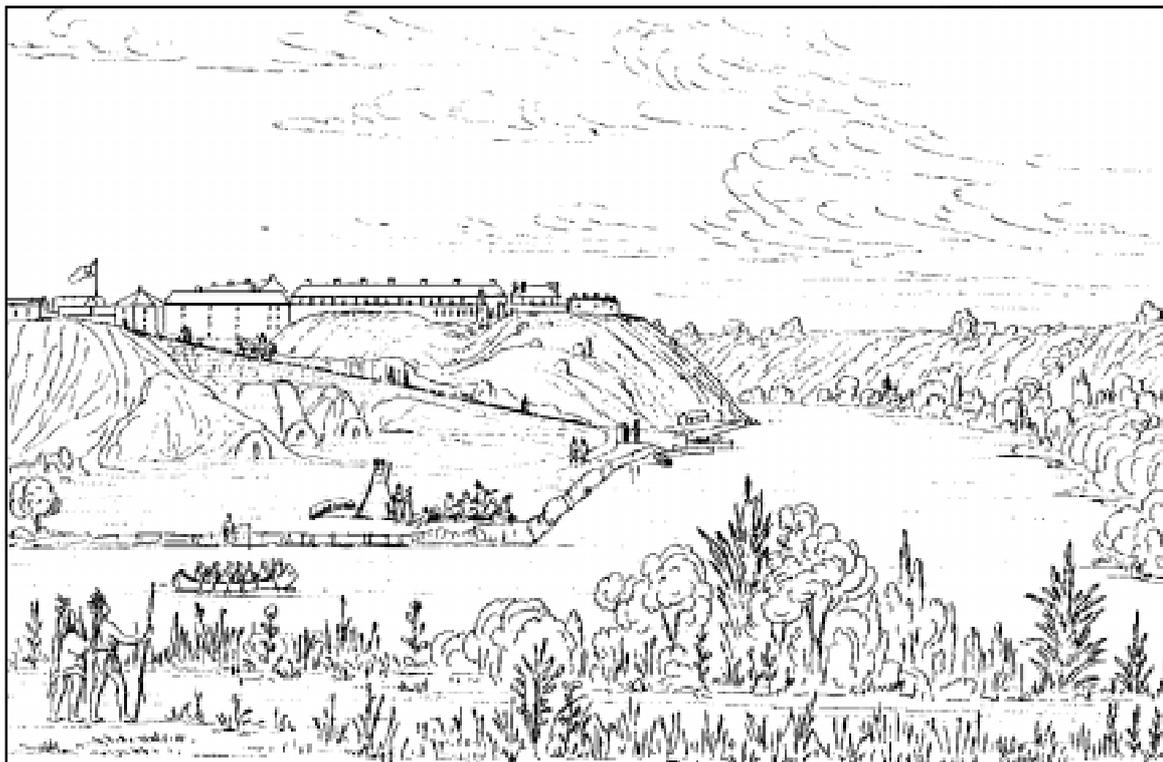
Una particolare attenzione è riservata alle donne di cui compiangere la triste sorte di poco migliore di quella dei cani ai quali capita anche, in caso di necessità, di essere mangiati: «La fierezza Selvaggia condanna il bel sesso al disprezzo ed all'avvilimento tanto quanto noi gli esterniamo stima e rispetto».

Dei Saukis [sauk], accampati vicino al forte ha già avuto modo di apprezzare il comportamento deciso e dignitoso del loro capo Grande Aquila. Li descrive: «i tratti del viso sebbene risentano dello stato selvaggio non sono sgradevoli. Hanno taglia media, testa piccola, senza altri capelli che si tolgono dall'infanzia, che un ciuffetto all'occipite. Occhi con cornea giallastra e pupilla tendente al

rosso. Orecchi grandi carichi di ornamenti, naso grosso e schiacciato, la mandibola inferiore più sporgente di quella superiore. Bocca grande con forte dentatura e labbra rovesciate all'infuori. Il tronco è sviluppato in basso per il ventre ingrossato. Braccia sottili e gambe molto robuste. Le donne hanno forme molto attraenti finché sono giovani, ma questi fiori avvizziscono presto. Le povere donne sono le facchine degli uomini che dichiarano diventerebbero disprezzabili se si abbassassero ad altre incombenze che la caccia e la guerra. Le loro donne hanno molti capelli che intrecciano con abilità».

Il successivo incontro con i Sioux [dakota], più a nord, è più soddisfacente. «Hanno viso con lineamenti regolari e naso direi Romano, come Greco è quello delle donne. Tutti i Sioux hanno folti capelli neri come gli occhi. Gli uomini portano i capelli lunghi sparsi o in piccole trecce, le donne li acconciano legandoli con un nastro. Sarebbero anche più attraenti di quelle dei Saukis, se non fossero molto più sporche».

Anche i Cypewais [chippewa] gli fanno grande impressione sia per



l'estensione del loro territorio che per il numero di tribù che non hanno ancora reso omaggio al governo degli Stati Uniti. Descrive il viso: «con il naso schiacciato, le gote prominenti, gli occhi piccoli, le labbra rovesciate. Il loro corpo è più proporzionato e robusto di quello dei sioux, forse per il clima più rigoroso e la vita più dura nei loro territori. Le donne sono migliori di quelle Sioux e potrebbero addirittura dirsi graziose. Hanno un



bel personale, carnagione soda e fresca, il loro colore più chiaro. La loro bocca e i denti voluttuosi; la morale più semplice e meno selvaggia. Le braccia sono sempre nude, ben fatte e arrotondate». Ammira molto queste donne anche perché nei loro scontri secolari con i sioux nell'accampamento difendono col coltello fino alla morte i loro figli a cui fanno scudo col corpo. «Io fui profondamente commosso di trovare anche fra i Selvaggi l'immagine del più tenero amore materno». Per tutti questi popoli Beltrami critica, talvolta anche con errate deduzioni, la crudeltà che deriva dalla vita stessa violenta e dalle armi primitive che per secoli hanno costretto gli uomini al combattimento corpo a corpo. Maggior tempo e conoscenza delle lingue indigene avrebbero permesso, forse, al Beltrami qualche approfondimento, ma è ammirevole l'approfondito quadro panoramico che ha lasciato.

Vedendosi riverito ha voluto sapere quello che i Selvaggi pensavano dei Bianchi e in risposta gli fu spiegato che credevano che arrivassero in compagnia di uno spirito. «Non importa che siano Dei o Diavoli, venerano tutti, i secondi più dei buoni perché essendo cattivi non potessero

far loro del male».

Si può concludere che la sua cultura, la sua esperienza di magistrato lo fa considerare un buon testimone. È stato sfortunato e misconosciuto, ma quel periodo è stato il più esaltante della sua vita.

In tarda età, malandato e sofferente a causa di una vita disagiata nei viaggi, si trova anche isolato nella rapida evoluzione moderna che ancor oggi non si può apprezzare senza porsi il dilemma che possa invece trattarsi di regresso. In tale stato d'animo scriveva nel 1846 ad un amico: «Le novelle generazioni, tutte irsute e barbute, sembra ti aduggino e ti spaventano, anziché sorridermi e rallegrarti. E non v'è sollievo neanche alla campagna fatta orribilmente infetta e demoralizzata. Nelle città e altrove tutto è egoismo e politica. Dove ficcarci? Lascerei quasi il Progresso per ritornare ai Selvaggi...» In fondo gli erano piaciuti!

*Il Conte Glauco Lucchetti è proprietario di una parte della collezione Beltrami.

Ft. Antony (Snelling), Minnesota, in un disegno di Catlin circa 10 anni dopo la visita di Beltrami

A p. 6: Borsa ricamata appartenente alla collezione Beltrami.



Una rara fotografia di Carlo Gentile probabilmente della metà degli anni Settanta.



*Il giovane Carlos Montezuma a 8 anni, foto scattata nel 1874.
A p. 10: "Queen Freezy, Victoria, V.I."
A p. 11: "La Chiesa di san xavier presso Tucson", fotografia di C. Gentile.*

Fotografi

Carlo Gentile

La vita di un fotografo extraordinario napoletano che divenne padre adottivo di Carlos Montezuma, pubblicitario indiano e fondatore di Wassaja, il primo periodico dei nativi americani.

Cesare Marino

Tra i nominativi compresi nel mio schedario biobibliografico dei personaggi italiani che dai viaggi cabotiani a fine Quattrocento (di cui ricorrono tra breve i meno controversi cinquecentenari) alle ultime missioni gesuitiche presso le tribù dell'Altipiano e delle Pianure settentrionali della seconda metà dell'Ottocento, ebbero contatti diretti e significativi con gli Indiani d'America, quello di Carlo Gentile occupa un posto di rilievo sia per l'importanza della sua esperienza professionale che per la singolarità della sua adozione così "improbabile" del poi famoso Carlos Montezuma. Lo spazio non mi consente di entrare nei particolari di una storia a dir poco straordinaria che presenta ancora oggi molti aspetti nebulosi ed enigmatici e per la quale rimando a una trattazione più esauriente nella mia monografia illustrata *The Remarkable Story of Carlo Gentile*¹, di prossima pubblicazione. Nel presente articolo mi limiterò invece a riassumere e ad aggiornare quanto ebbi modo di riferire a voce con l'ausilio di diapositive in un mio intervento al Convegno annuale degli americanisti europei tenutosi a Roma nel 1991, per fare il punto sul personaggio Carlo Gentile, il suo contributo pionieristico alla fotografia degli indiani canadesi e americani e riportare quindi l'insolita vicenda

dell'adozione di Wassaja. Della vita di Carlo Gentile in Italia e negli Stati Uniti sappiamo ancora relativamente poco. Uno strano silenzio circonda il nostro avventuroso e intraprendente protagonista negli annali italoamericani, tanto che finanche Giovanni Schiavo, pioniere di studi storico-biografici sull'esperienza italiana in America non lo nominava nel suo altrimenti esauriente *Four Centuries of Italian-American History* (1952); silenzio anche da parte di Andrew Rolle, che si dimentica di Gentile in *The Immigrant Upraised: Italian Adventurers in an Expanding America* (1968), e così pure da parte di Giuseppe Massara nel suo *Viaggiatori italiani in America, 1860 - 1970* (1976), tanto per menzionare alcune tra le fonti più autorevoli. Per i primi indizi su Gentile dobbiamo rifarci quindi allo stesso Carlos Montezuma, figlio adottivo del nostro elusivo ed enigmatico personaggio, che in una nota autobiografica apparsa nel 1888 sulla rivista *The Red Man* descriveva il suo benefattore come un «Italian gentleman» che aveva trascorso la maggior parte della sua vita lontano dall'Italia. Pietro Becchetti, nei suoi *La fotografia a Roma, dalle origini al 1915* (1983) e *Fotografi e fotografia in Italia, 1839 - 1880* (1978) parla invece di un certo Gentile, affermando però che, purtroppo «mancano notizie su questo fotografo professionista dei primordi»;

una coincidenza di cognomi, o forse uno spunto che meriterebbe di essere esplorato in Italia più di quanto io abbia potuto fare a distanza.

Di certo sappiamo che Carlo Gentile era nato a Napoli nel 1835 e che, ventenne, aveva preso il mare diretto prima in Sudamerica e poi in California. Il suo nominativo appare per la prima volta nelle cronache di San Francisco intorno al 1860 e due anni dopo, con maggior dovizia di particolari, a Victoria, l'attivo centro di scambio sulla costa meridionale dell'Isola di Vancouver, nella Columbia Britannica. Spirito libero con una passione per l'artistico e carattere intraprendente e avventuroso, Gentile divenne ben presto il più noto fotografo di Victoria e dell'intera regione, guadagnandosi la stima e l'amicizia delle autorità coloniali e l'elogio della stampa locale: «Mr. Gentile che su questa costa non è secondo a nessuno come artista fotografo» scriveva nell'ottobre del 1865 l'autorevole quotidiano di Victoria *The Daily British Colonist* in merito all'attività professionale dell'italiano.

Durante la sua permanenza a Victoria, Gentile si spinse spesso all'interno dell'isola di Vancouver e sulla terraferma per fotografare i luoghi e le attività della corsa all'oro del Fraser River e del Cariboo, raccogliendo allo stesso tempo anche un'importante documentazione fotografica sulle diverse tribù indiane

della regione: i nootka, i saanich e i songhees dell'isola di Vancouver, i thompson (Ntlkepmx) e i shuswap dell'interno della Columbia Britannica e, forse anche gli haida più a nord (ma un *medicine man* completo di gonnellino a frange con amuleti appesi, copricapo e crepitacolo lignei rituali entrambi a forma di uccello, identificato come haida dallo stesso Gentile nella didascalia stilata sul verso della foto, potrebbe essere invece tlingit secondo la recente interpretazione di Allen Wardell nel suo bel *Tangile Visions: Northwest Coast Indian Shamanism and Its Art*, [1996]). Attribuzioni a parte, il gusto dell'esotico del Nostro, che Allen Thomas ha definito «selvaggio con la coperta allo stile di Gentile» in *Photography and the Indian: Concept and Practice on the Northwest Coast* (1982), traspare chiaramente in alcune delle fotografie a soggetto indiano prodotte da Gentile tra il 1862 e il 1866 a noi pervenute, immagini pionieristiche che rappresentano solo una piccola parte della sua originale produzione fotografica. Oltre alle immagini del «selvaggio allo stato naturale» raccolte sul campo (ve ne sono due esemplari al *British Museum* di Londra) intese evidentemente da Gentile per il mercato vittoriano affascinato dall'esotismo del primitivo, vi sono anche delle *cartes de visite* di personaggi indiani in vestito europeo, dignitosamente ritratti nello stesso studio fotografico dell'italiano; famose, ad esempio, quelle del capo songheees King Freeze e della sua consorte la cui singolare visita allo studio di Gentile fece notizia e venne riportata, con toni velatamente sarcastici, sul *Colonist* del 2 febbraio 1864:

«Cartes de Visite reali. Sua maestà re Freeze I e la sua reale consorte la regina degli Shonghish, hanno visitato ieri la città e hanno onorato Mr. Gentile, *Photographic Artist* of Fort St. posando per un ritratto. Le loro maestà hanno mostrato di gradire moltissimo le loro copie [ecc].»

In quattro anni di intenso lavoro a Victoria e nelle regioni limitrofe Gentile riuscì ad ammassare un'eccezionale raccolta fotografica di cui intendeva servirsi per la pubblicazione di un grosso volume riccamente illustrato sulla Costa Nordovest.

Questo suo progetto non venne mai

realizzato (per le ragioni di cui sotto), ma un album di cui si conserva copia a Ottawa presso i *National Archives of Canada* contiene un'ottantina di immagini scattate da Gentile; ce ne sono poi un altro centinaio (tra cui alcune copie delle precedenti) nei *British Columbia Archives and Records Service* di Victoria. Insieme, le due raccolte tutt'ora inedite costituiscono una ricca e originalissima documentazione visuale sul periodo formativo della Columbia Britannica.

Con l'approssimarsi della fine del capitolo canadese della sua già avventurosa esistenza, nel settembre 1866 Gentile si imbarcò a Victoria alla volta di Olympia, capitale del vicino territorio di Washington, prima tappa di un programmato viaggio di ritorno in Europa; ma come già accennato, la pubblicazione del suo libro non doveva essere. Lo smarrimento (o il furto?) della scatola contenente le sue preziose *cartes de visite* e le sue stereoscopie poco dopo la partenza da Victoria costrinsero infatti Gentile a rinunciare al viaggio e a rivedere i suoi piani, ristabilendosi per qualche tempo a San Francisco.

Per una singolare coincidenza (o per disegno divino, come scriverà più di qualcuno), la perdita della «square deal box» con le lastre fotografiche avvenne lo stesso anno e forse anche lo stesso mese in cui, a più di mille chilometri di distanza, in un accampamento yavapai sulle Superstition Mountains dell'Arizona, aveva visto i natali il piccolo Wassaja. Senza voler entrare troppo nel metafisico, si potrebbe azzardare quindi l'ipotesi che la nascita di Wassaja ebbe un qualche effetto "cosmico" su Carlo Gentile che, spinto da un irrefrenabile desiderio di avventura, dal richiamo degli indiani (e forse anche dello stesso Wassaja, il cui nome in yavapai significa appunto «Il Segnale», o «Segnaland»), sul finire degli

anni 1860 si mise nuovamente in viaggio alla volta del Sudovest attratto, come dichiarò poi egli stesso in un'intervista al *Chicago Daily Tribune*, dal «meraviglioso territorio dell'Arizona [dove] gli Apache, che non hanno modificato la loro aborigena condizione selvaggia, forniscono a chiunque in vena di avventure indiane quante ne può sopportare, e anche di più».

Spostandosi dalla California all'Arizona con il suo «carozzone fotografico» trainato da cavalli, il suo laboratorio ambulante con le attrezzature fotografiche, i prodotti chimici, i misurini, le vaschette, le scorte d'acqua e chissà che altro, nel Sudovest Gentile fotografò gli indiani del medio e basso corso del fiume Colorado tra cui i cocopa, gli yuma (o quechan), i walapai e i mohave; e poi, dopo essersi trasferito prima a Tucson (detta la «Napoli del deserto» per via dell'architettura barocca) e poi a Prescott, anche i papago, i pima, i maricopa e gli yavapai (questi ultimi, pur non essendo di lingua athabaska meridionale come gli apache, noti all'epoca come mohave - apache, o semplicemente - incorrettamente -



apache, da cui la confusione sull'esatta identità tribale di Carlos Montezuma). Affascinato dalla bellezza esotica e selvaggia del paesaggio, oltre che sugli indiani Gentile puntò l'obiettivo della sua camera-oscura anche sulle antiche rovine preistoriche, come ad esempio la famosa Casa Grande e il *Montezuma Castle*, e sulle suggestive vecchie chiese delle missioni cattoliche spagnole di San Xavier del Bac e Tumacacori, di cui ci sono pervenuti alcuni esemplari. Delle numerose fotografie a soggetto indiano e paesaggistico scattate da Gentile nella bassa California e in Arizona tra il 1868 circa e il 1872 (quasi trecento secondo le mie stime) ne sono state individuate a tutt'oggi circa un centinaio, anch'esse come quelle canadesi, per lo più inedite: una cinquantina di stampe albuminate conservate in un album presso la *Library of Congress* di Washington e un egual numero di interessantissime «lastre per lanterna magica dipinte a mano», diapositive su vetro colorate a mano comprese nella raccolta fotografica dei *National Anthropological Archives*.

La fotografia, gli indiani e forse anche, inconsciamente, lo stesso Wassaja, non erano comunque le sole ragioni che avevano spinto l'avventuroso Carlo Gentile nei deserti del Sudovest; c'erano anche i mitici giacimenti d'oro e d'argento (come quelli immortalati da Frank Dobie nel suo classico *Apache Gold and Yaqui Silver* [1939]) che regolarmente riaccendevano la febbre dei pionieri bianchi. E fu proprio nel corso di una famosa spedizione alla ricerca di una favolosa miniera «sperduta» (e mai localizzata), capeggiata nel 1871 dallo stesso governatore dell'Arizona A. P. K. Safford, amico personale del nostro, che Carlo Gentile, fotografo *extra-ordinaire* e cercatore d'oro improvvisato, finì coll'incrociare il proprio destino con quello del piccolo Wassaja.

Nel Sudovest la servitù indiana era una pratica ancora diffusa presso i coloni americani e messicani che si servivano di donne e bambini indiani per i lavori più umili, ed erano soprattutto i bellicosi indiani pima a compiere periodiche razzie nei villaggi degli yavapai e degli apache allo scopo di catturare nuovi prigionieri da vendere o barattare agli Anglos e ai messicani. In uno di questi

raids notturni in un campo yavapai i Pima fecero prigionieri numerosi bambini tra cui Wassaja e le due sorelle: «Io sono un apache [leggi yavapai] purosanguine, - precisava molti anni dopo lo stesso Montezuma ricordando le circostanze della sua cattura e della sua adozione da parte di Gentile - nato attorno al 1866 [...] da qualche parte presso i Four Peaks, nel territorio dell'Arizona [...] Per cinque anni io

vissi in uno stato molto primitivo col mio popolo - una banda di circa centocinquanta anime. [...] Io fui catturato dai pima nel mese di ottobre del 1871 su un altopiano chiamato Iron Peak, circa dieci o dodici miglia a nordovest della grande miniera Silver King [...] su questo elevato altopiano il nostro accampamento fu raziato verso mezzanotte. Vennero uccise circa trenta o più persone e furono presi prigionieri circa sedici o diciotto bambini. [...] Dopo essere rimasto per una settimana con questi pima, essi mi portarono via a cavallo per vendermi o barattarmi. Fui venduto per trenta dollari a Mr. Carlo Gentile, nato a Napoli, in Italia, e la transazione avvenne a Adamsville, Arizona, (ora in rovina) alcune miglia sotto Florence. Mr. Gentile era colà per cercare l'oro e per fotografare e quando tornò nell'est, mi portò con sé».

«Il mio nome indiano - spiegava poi il dottore - è Wassaja, che [come già ricordato] significa "Segnalando" (o "Il Segnale"); il cognome me lo diede il signor Gentile, dalle rovine preistoriche di Montezuma vicino ad Adamsville, mentre Carlos è dal suo stesso nome [più la "s" spagnola, trovandosi in Arizona]».

Possiamo avanzare solo delle ipotesi sulle motivazioni che spinsero Gentile a riscattare il piccolo Wassaja dalle mani dei tre guerrieri pima, ma sembra certo che l'italiano sapesse già che i pima avevano tentato inutilmente di barattare Wassaja per un cavallo e che erano intenzionati a uccidere il bambino qualora non avessero trovato a chi venderlo. Anna Shaw, una donna pima



che conosceva bene la storia di Carlos Montezuma, scrisse in seguito nella sua autobiografia *A Pima Past* (1974) che Gentile era stato mosso «compassione, forse mista a uno strano presagio del Cielo»: compassione e mano divina, insomma. Che Gentile non fosse alla ricerca di un giovane apprendista, e tanto meno di un servitore indiano, lo dimostrano gli avvenimenti successivi: dopo aver sottoposto il piccolo yavapai a una buona lavata nella fontana del villaggio, Gentile se lo portò con sé nella vicina cittadina di Florence per farlo battezzare e adottarlo quindi legalmente come suo figlio: «egli mi adottò legalmente e si prese cura di me come se fossi suo» confermerà in seguito lo stesso Montezuma. Del riscatto di Montezuma si conservano presso i già ricordati *National Archives*, alcune immagini indirette, un ritratto fotografico di uno dei guerrieri pima che lo avevano catturato, una foto di gruppo con il piccolo Montezuma dopo il riscatto insieme alle due sorelline (acquistate a loro volta come inservienti da un amico di Gentile) e una veduta panoramica del villaggio di Adamsville. Gentile e Montezuma, seppur incapaci di comunicare verbalmente, si affiatarono subito e incuranti dei pericoli si misero a girovagare per il Sudovest, visitando prima il Gran Canyon, dove Gentile cercò senza successo di sperimentare con la fotografia a colori, e poi i villaggi pueblo del New Mexico. Era l'inizio di una nuova vita per Carlos Montezuma, di un importante periodo formativo che avrebbe influenzato profondamente la sua personalità e le

sue scelte ideologiche: dall'esempio di Carlo Gentile il giovane Montezuma apprese i valori della perseveranza, della costanza e della tenacia, ma anche la coscienza di stampo vittoriano che solo attraverso l'acculturazione, motivata da un desiderio genuino di inserirsi nel mondo dei bianchi mantenendo dignitosamente la propria identità «indiana», sarebbe stato possibile ai *Native Americans* eludere il proprio destino di *vanishing race*. Fondamentale poi la conversione alla fede cristiana e l'istruzione scolastica per l'avanzamento degli indiani «dalla selvaggità alla civiltà» un tema ricorrente negli scritti (alle volte intrinsecamente contraddittori) del famoso dottore e attivista indiano. Lasciato il Sudovest, nel 1872 Gentile e Montezuma si spostarono a Chicago per unirsi brevemente a un *Wild West Show* che Ned Buntline (alias Edward Z. C. Judson) aveva creato appositamente per il già famoso William «Buffalo Bill» Cody e il suo partner Texas Jack (J. B. Omohundro). Alla troupe degli *Scouts of the Prairie*, che malgrado le critiche della stampa riscosse subito un enorme successo di pubblico, si unì anche l'attraente ballerina milanese Giuseppina Morlacchi, nella parte dell'esotica «fanciulla indiana» *Dove Eye* (Occhio di Colomba); anticipando le moderne soap opera la Morlacchi si innamorerà realmente del pittoresco Texas Jack, preferendolo a un altro personaggio storico del West, il famoso pistolero Wild Bill Hitcock... Gentile, dal canto suo, fece da fotografo ufficiale per la compagnia teatrale, e forse anche da comparsa, mentre il piccolo Montezuma, all'epoca l'unico vero indiano del gruppo, si esibì sul palcoscenico con arco e frecce e costume a frange di pelle di daino nella

parte di Azteca, il figlio di Cochise! (Noto per inciso che della breve parentesi teatrale di Gentile e Montezuma, dettata da esigenze economiche dopo il lungo viaggio nel



Sudovest, non si trova traccia né negli scritti autobiografici dello stesso Buffalo Bill né nella lacunosa biografia Carlos Montezuma [1982] a cura di Peter Iverson).

Terminato il sodalizio con Buffalo Bill & Co., Gentile e Monty (il vezzeggiativo usato da Gentile) continuarono a viaggiare insieme lungo le *East Coast*, dalla Florida a Boston, soffermandosi per qualche tempo a New York. Qui Carlos fece finalmente la conoscenza col sistema scolastico americano, mentre Gentile si dedicò alla gestione del suo nuovo studio fotografico e alla preparazione di un nuovo viaggio in Europa insieme a Montezuma:

«Monty - scriveva un anonimo giornalista della Chicago Tribune - sa giocare a carte, scacchi e dama con una notevole abilità ed è veramente svelto nel calcolo mentale... egli è unico tra gli Indiani. [...] È fiero come un leone, e può trascinare per terra un ragazzo di tredici anni di media stazza, perciò non si fa mettere sotto. Il suo vocabolario è più vasto di quello di un fanciullo della sua età. Mr. Gentile vuole mandarlo a scuola di danza il prossimo inverno poi egli finirà la sua educazione in Europa, probabilmente in Italia poiché mostra disposizione per la musica [ecc.]».

Ancora una volta, invece, il Destino volle fare saltare anche questo viaggio; un incendio, pare, che distrusse gran parte della sua raccolta fotografica, costrinse Gentile e Montezuma a lasciare New York e a fare ritorno a Chicago. Nel 1878 Gentile, assillato da nuovi problemi economici e sempre troppo preso dal suo lavoro, decise di affidare Carlos, ormai dodicenne, a due pastori protestanti che si presero buona cura del giovane. Dotato di eccezionali

doti intellettuali, motivato dall'esempio del padre adottivo e dalla volontà di eccellere come indiano nel mondo dei bianchi, dopo aver conseguito il *Bachelor of Science* in chimica, Montezuma poté accedere al Chicago Medical College diventando nel 1889 uno dei primi indiani d'America a conseguire la laurea in medicina. Gentile continuò a vivere per diversi anni a Chicago dedicandosi alla fotografia ritrattistica e commerciale, ma seguendo sempre con attenzione la brillante carriera del «suo» Montezuma. Con il passare degli anni, entrambi si sentiranno progressivamente attratti dalle rispettive radici etniche: Montezuma, dopo aver lavorato per l'*Indian Service* ne diventerà un acceso critico, unendosi prima ai circoli del nuovo movimento «panindiano» (per usare il termine coniato da Hazel Hertzberg), ma distaccandosene poi per portare avanti da solo, tramite il suo polemicissimo periodico *Wassaja: Freedom's Signal for the Indians* (1916 - 1922) la sua lotta per l'emancipazione degli indiani e l'abolizione del *Bureau of Indian Affairs*. Gentile, invece, dopo aver fondato la rivista specializzata *The Photographic Eye* (1884 - 1893), lanciò una serie di iniziative editoriali dirette alla comunità italo-americana di Chicago, prima con *L'Italia* (nel 1886, insieme a Oscar Durante), poi con *Il Messaggiere Italo-Americano* (nel 1888, insieme a Giuseppe Ronga), e infine con *La Colonia* (nel 1889, da solo), che purtroppo non ebbero fortuna. A differenza di Montezuma, la cui carriera pur non facile fu contraddistinta da una serie di successi personali e da una solida affermazione professionale, per Gentile i vecchi successi della sua pionieristica attività fotografica vennero rimpiazzati dai ripetuti fallimenti dei suoi giornali e dalla dura e impietosa concorrenza di un sempre più folto numero di fotografi professionisti. Nel 1893, malato e fortemente indebitato, Carlo Gentile ricevette a Chicago un'ultima visita da parte di Montezuma che si prodigò inutilmente nel tentativo di risollevarne le sorti del suo sfortunato benefattore. Nell'ottobre dello stesso anno, mentre Montezuma si trovava a Carlisle, in Pennsylvania, come medico della famosa *Indian Industrial School* del capitano Richard H. Pratt, Gentile

poneva fine alle sue amarezze togliendosi la vita. Dell'episodio non si conoscono i particolari, ma in certi carteggi inediti di Carlos Montezuma (messi cortesemente a mia disposizione dal signor Leon Summit di Merrick, New York) sono state rinvenute alcune lettere della vedova di Gentile indirizzate proprio a Montezuma, relative al tragico trapasso e alla richiesta di aiuto per la famiglia in difficoltà:

«Chicago, 27 ottobre 1893.

Dr. Carlos Montezuma

Caro signore, ci siamo riuniti oggi; il funerale avrà luogo domani. Sarà il Press Club che provvederà per questo. Lo shock è stato terribile, e io non ho fatto in tempo a vederlo - egli era già morto, io non riesco a capacitarmene! Un tale brav'uomo. [...] Ho ricevuto i vostri due telegrammi, grazie per la vostra gentilezza. Io non so come siano messi i suoi affari, ma credo che siano disastrosi e al momento ci ha lasciati senza nulla, e non so da chi andare. Ma se poteste soccorrerci subito, ve ne saremmo molto obbligati. Questo povero piccolo bimbo, così giovane e già orfano! Con rispetto, la vostra

Mrs. C. Gentile».

Montezuma inviò subito degli aiuti economici alla povera vedova, e per uno strano gioco del destino il dottore finì egli stesso per prendersi cura per qualche tempo di un altro figlio adottivo di Gentile, il *poor little boy* della lettera di cui sopra! Ma anche su questo risvolto singolare della saga Gentile-Montezuma, la documentazione resta tuttora incerta, e come rivelano in merito



«Uno dei probabili catturatori di Montezuma - Guerriero Pima», fotografia di C. Gentile.

A p. 12: Le rovine della Missione di Tumacacori, foto di C. Gentile.

alla parentesi teatrale dei nostri protagonisti, nulla rivelano a tale riguardo le fonti a stampa sul famoso dottore.

Ho già sottolineato nella mia biografia di Carlo Gentile, di cui ho depositato copia presso il *Center for Migration Studies* di Staten Island, che la tragica fine di Carlo Gentile non fa certo giustizia alla sua vera natura, al suo talento e al suo contributo pionieristico alla fotografia, ma riflette piuttosto il dramma e la disperazione di un epilogo dettato da un destino avverso. Gentile merita senza dubbio di essere ricordato non solo negli annali della fotografia e dell'immigrazione italiana in America, ma anche in quelli delle *Indian-White relations*, per la sua adozione di Montezuma, che risentì profondamente della scomparsa del padre adottivo, come confidò egli stesso alcuni anni dopo in una sua lettera (inedita) al reverendo George W. Ingalls: «Mr. G. [Gentile] è morto. È morto poco dopo la Fiera Mondiale. Pover'uomo! Io ho fatto tutto ciò che ho potuto per lui ed egli ha lasciato il suo unico bimbo nelle mie mani. Così, vedete, sono rimasto solo!».

Al contrario di Carlo Gentile, che non

poté rivedere più il suo paese natio e riposa invece nel *Mount Hope Cemetery* di Chicago, Carlos Montezuma, ammalatosi di tubercolosi, volle finire i suoi giorni nella sua terra d'origine: Wassaja si spense infatti nel gennaio 1923 in una capanna di frasche, un *wickiup* simile a quello in cui era nato, nella riserva yavapai di Fort McDowell, in Arizona, dopo essersi rifiutato di farsi ricoverare in un sanatorio. Per una stranissima coincidenza, sia Gentile che Montezuma, all'epoca della morte, avevano entrambi all'incirca cinquantotto anni di età.

Bibliografia

Royal Cartes de Visite. *The Daily British Colonist*, 2/2/1864; *Photographic Views.*, *The Daily British Colonist*, 27/10/1865; Montezuma: Gentile's Little Indian protege., *The Chicago Daily Tribune*, 21/3/1875; Becchetti P., *Fotografi e fotografia in Italia, 1839-1880*, Roma 1978; Becchetti p., *La fotografia a Roma, dalle origini al 1915*, Roma 1983; Dobie F. J., *Apache Gold and Yaqui Silver*, Boston 1939; Gentile C., *The Eye (The photographic eye and the Eye)*, Chicago 1884-1893; Gentile C., Durante O., *L'Italia*, Chicago 1886; Gentile C., Ronga G., *Il Messaggiere Italo-Americano*, Chicago 1888-1892; Gentile C., *La colonia*, Chicago 1889-1892; Iverson P., *Carlos Montezuma and the Changing World of American Indians*, Albuquerque 1982; Marino C., *The Remarkable Story of Carlo Gentile*, dattiloscritto 1995; Massara G., *Viaggiatori italiani in America, 1860-1970*, Roma 1976; Montezuma C., *From an Apache Camp to a Chicago Medical College: The Story of Carlos Montezuma's Life as Told by Himself.*, 2 pts. *The Red Man*, Carlisle 1888; Montezuma C., *Letter to Prof. William Holmes*, Smithsonian Institution 1905; Montezuma C., *Wassaja: Freedom's Signal for the Indians*, Chicago 1916-1922; Montezuma C., *Abolish the Indian Bureau*, *The American Indian Magazine*, 1919; Humbert N., *Italians in Chicago, 1880-1930: A Study in Ethnic Mobility*, New York 1970; Rolle A., *The Immigrant Upraised: Italian Adventures in an Expanding America*, Norman 1968; Schiavo G., *Four Centuries of Italian-American History*, New York 1952; Shaw A. Moore, *A Pima Past*, Tucson 1974; Thomas A., *Photography and the Indian: Concept and Practice on the Northwest Coast*, *BC.Studies* 52 (winter) 1982; Wardwell A., *Tangible Visions: Northwest Coast Indian Shamanism and Its Art*, New York 1996. Questo articolo comparirà negli atti del Convegno di Torino "Gli Indiani e l'Italia" 1996, presso Edizioni dell'Orso, via Rattazzi 47, AL



Cristoforo Colombo di Sebastiano del Piombo, in realtà del navigatore genovese non è noto nessun ritratto eseguito in vita; quello del Lotto fu eseguito solo sei anni dopo la sua morte ed è considerato probabilmente abbastanza somigliante, gli altri sono solo di fantasia. Probabilmente il ritratto di Sebastiano del Piombo è quello di un nobiluomo italiano e la scritta in cima al ritratto fu un'aggiunta posteriore.

Cristóbal Colón, (Christopher Columbus) a Sailor's Dream

Cristòbal Colòn (Cristoforo Colombo) il sogno di un marinaio

Duane Niatum, Salish Klallam

*Your song, drone carrier of the road,
when sleep is a red eye of the stars,
splashes against your face and the ship's bow,
"history will eat what's left of my heart;
I, the shell of what I sold."
Its melody's your destiny, plundering the globe.
The Island-Caribs chronicled how you saw
the New World through medieval spectacles.
You claimed avarice wasn't the map, only discovery:
your Admiral's wheel conjured a holy glow.
Yet you circulated the rumor Spanish captains
encountered mythical beings and headless creatures,
while St. Augustine hinted Adam's descendants
and Noah's sons produced monstrous races of men,
but your four voyages created those mental griffins.
Even with countless storms charting the waves,
the Taino gave you an anchor to the sea's bottom.
Forever shouting the Holy Ghost's at the helm
rather than the flag of Queen Isabella's sails,
you humored frigate-birds navigating hills of water.
The world learned you enslaved Indians like trapped
fish,
fed their flesh to hunting dogs as a Spanish joke.
Colonists joined in after you raised the first ax.
You can't hide behind Aristotile's theory that some
men are born slaves, don't need much of a push.
Sure the court fools bullyragged your quests
but you swore your travels were in Far Eastern waters,
before a new haven, terrestrial paradise, on
a bulge of earth up the Orinoco River.
Such fantasy veiled your slave marauding conquests.
You were the one who ignored the lost hours,
boasting scripture prophesied the world's end.
Briefly, your eyes were gold nuggets on your enterprise.
When your prayers failed to blot-out your sea-logged
lies
the inner devil split the mast of your yellow-leafed
years.
Now landlocked in a Genoa home, you're a fading picture.
If battered and smaller than one of God's lice,
you quit mooning over the Great Khan's empire,
and the viceroy, Francisco de Bobadilla, who chained
your brothers and yourself to the shrunken adventure.
Though you stayed blind to horizon, compass, ship,
mutineer, plague, bird, dolphin, one dream's moorage,
sailors with amputated ears and noses insured you
memory.
So the wind mothballs your journey, calls earth
the dark heart of the sea, giving you the slip.*

La tua canzone, infecondo portatore dell'infetta via
quando il sonno è un occhio rosso delle stelle,
spruzza contro il tuo volto e la prora,
"la storia divorerà ciò che è rimasto del mio cuore,
io, l'involucro di ciò che vendetti".
La sua melodia è il tuo destino, saccheggiano il globo.
I Caribi isolani registrarono come vedesti
il Nuovo Mondo attraverso occhiali medioevali.
Tu reclamasti che l'ingordigia non fu la mappa, solo scoperta;
il tuo timone di Ammiraglio evocò un sacro bagliore.
Ora spargesti la voce che capitani spagnoli
s'imbattono in esseri mitici e creature acefale,
mentre S. Agostino insinuava che la progenie d'Adamo
e i figli di Noé produssero mostruose razze d'uomini,
ma furono i tuoi quattro viaggi a creare quei grifoni mentali.
Perfino con innumeri tempeste a disegnar l'onde sulla carta,
i Taino ti diedero l'ancoraggio sul fondo del mare.
Sempre gridando lo Spirito Santo è al timone
più che sullo stendardo delle vele d'Isabella regina,
assecondasti le aquile di mare navigando ondose colline.
Il mondo seppe che catturasti schiavi indiani come pesci
in trappola,
nutristi mastini delle loro carni come scherzo spagnolo.
I coloni si unirono a te dopo che alzasti la prima mannaia.
Non puoi nasconderti dietro la teoria d'Aristotile
che certi uomini sono creati schiavi, non hai bisogno di spinta
Certo che gli sciocchi cortigiani schernirono le tue ricerche
ma tu giurasti che viaggiasti sui mari dell'Oriente Estremo,
di fronte a un nuovo celestiale eden paradisiaco
su un bubbone di terra su per l'Orinoco.
Tale fantasia velò le tue conquiste razziatrici di schiavi.
Fosti quello che ignorò le ore perdute,
vantando che le scritture predivano la fine del mondo.
In breve, i tuoi occhi erano pepite d'oro sulla tua impresa.
quando le preghiere non riuscirono a oscurare il fasciame
bugiardo,
il demone interiore spaccò l'albero maestro dei tuoi anni
gialli d'autunno.
Ora arenato in una casa genovese, sei un'immagine scolorita.
Se battuto e inferiore a uno dei pidocchi di Dio,
cessi di fantasticare sull'impero del Gran Khan
e il viceré, Francisco de Bobadilla, che incatenò
i tuoi fratelli e te alla rattappita avventura.
Benché stessi cieco all'orizzonte, alla bussola, alla nave,
all'ammutinato, alla peste, all'uccello, al delfino,
all'ormeggio di un sogno,
marinai dagli orecchi e i nasi mozzati ti assicuraron la
memoria.
Così il vento serba in disarmo il tuo viaggio, chiama terra
l'oscuro cuore del mare, eludendoti l'approdo.



Sopra: Le forre e i valloni del campo di battaglia di Little Big Horn visti dal Custer's Hill (la collina di Custer), sullo sfondo i pioppi tremuli che costeggiano il fiume oltre il quale vi era l'accampamento dei Lakota e dei Cheyenne ostili. In primo piano le tombe dei cavalleggeri là dove furono trovati e, marcata da una targa nera, quella di Custer. Secondo le testimonianze delle guide crow il "generale" non fu colpito qui, ma durante la prima carica sul greto del fiume e fu poi portato qui dai soldati; contrariamente alla leggenda il suo cadavere fu mutilato nei genitali e nelle orecchie. Il campo di battaglia si trova all'interno del territorio crow nelle pendici occidentali delle Black Hills, all'epoca rivendicate dai Lakota che tentavano da circa trent'anni di impadronirsene insieme all'ultima mandria di bisonti; non c'è da stupirsi dunque se i Crow fecero le guide per la cavalleria. Oggi il territorio resta nel cuore della riserva crow a poche miglia da Crow Agency, la sede del Consiglio tribale.

Sotto a destra: Pittografia lakota che rappresenta i cavalleggeri del 7° caduti.

A fianco: Carlo Rudio poco dopo la promozione a tenente del 7° Cavalleria, nel 1875. (Little Big Horn Battlefield, Montana).
A p. 18: Sitting Bull (Tatanka Yotanka), il famoso Toro Seduto degli Hunkpapa Lakota fotografato da David F. Barry nel 1885. Il capo non partecipò alla battaglia di Little Big Horn in quanto vi erano presenti due suoi nipoti cui non poteva togliere il diritto di farsi onore.

Garibaldini e Massoni

Carletto, gli indiani e i Figli della Vedova

Carlo Camillo di Rudio, bellunese, cospiratore e combattente sotto molte bandiere.

Sandra Busatta

«I di Rudio non sono soldati di ventura. Per la Libertà sempre! Mercenari di despoti stranieri mai!». Chi pronunciava queste impegnative parole era l'allora ventitreenne conte Carlo Camillo di Rudio, bellunese di origine e, in quel dicembre del 1855, esule a Londra come cospiratore e combattente stagionato. La bella biografia di Cesare Marino *Dal Piave al Little Bighorn*, edita da Tarantola, riassume nel sottotitolo la straordinaria storia del conte, *«da cospiratore mazziniano e complice di Orsini a ufficiale nel 7° cavalleria del generale Custer»*. Il che varrebbe a dire da combattente per la libertà dell'Italia e in generale delle nazionalità oppresse a conculcatore della libertà di quegli ultimi resistenti tribali schiacciati dall'avanzata del «Destino Manifesto» americano. Una ben strana e controversa carriera per uno che aveva cominciato da cadetto del Collegio militare di San Luca a Milano, uccidendo a quindici anni, insieme al fratello, uno dei croati autori dello stupro e dell'assassinio di due donne italiane. Dopo un tale battesimo del sangue troviamo questo montanaro piccolo, bruno e nervoso, un po' dappertutto: con Pier Fortunato Calvi, con Garibaldi, con Mazzini e poi con Orsini, inseguito dalle polizie di mezza

Europa, infine preso, graziato a un passo dalla ghigliottina a causa degli intrighi di due regine e internato nell'infame carcere della Cayenna, quello reso famoso dal film *Papillon*. E come l'eroe del film, anche il nostro Rudio riuscì a evadere avventurosamente, dimostrando non solo un'inesauribile inventiva, ma anche una tempra fisica straordinaria. Se il suo temperamento era simile alla sua tempra non sorprende che spesso si sia fatto dei nemici, non solo per l'opera di disinformazione delle polizie segrete e degli infiltrati, ma anche per la sua imprudenza e il clima un po' cialtrone e dilettantesco dei cospiratori di professione rifugiati sotto l'ala protettrice della regina Vittoria. L'estrema indigenza di Rudio costringe gli emigrati mazziniani e il Maestro in persona a fare una colletta per toglierselo di torno ed è così che egli sbarca a New York, armato di una raccomandazione scritta di Mazzini, che lo descrive *«coraggioso,*

attivo, risoluto e simpatizzante della Causa dell'Emancipazione». Si arruola come «sostituto» di un danaroso coscritto americano nella guerra di Secessione, ma non nel 39° reggimento di New York, la cosiddetta *Garibaldi Guard*, bensì nel 79° Volontari *Highlanders* di New York come soldato semplice, riuscendo infine, tramite le sue potenti raccomandazioni nelle file degli estremisti repubblicani, a ottenere un



brevetto di sottotenente del 2° USCT, un'unità di neri emancipati di stanza in Florida con mansioni di polizia militare, per proteggere gli ex schiavi dalla rabbia dei *vigilantes* sudisti furiosi per la sconfitta. Un'attività che svolgerà ancora come ufficiale del 7° cavalleria, il mitico reggimento agli ordini del famosissimo e controverso "generale" George Armstrong Custer, dove fu assegnato nel 1869 e in cui restò fino alla pensione.

Carlo di Rudio non era il solo italiano nelle file dell'esercito americano: la pratica di comprarsi un sostituto che andasse a morire al proprio posto nell'esercito nordista per la discreta somma di 1.000 dollari durante la Guerra Civile aveva attirato masse di disperati da mezza Europa, oltre all'automatica concessione della cittadinanza all'atto di arruolamento; forse per questo altri italiani si arruolarono, oltre alle ragioni ideali; alcuni tra i più importanti capitalisti americani, tra cui il Barone Predatore e banchiere Pierpoint Morgan, salvarono la pelle grazie ai sostituti. Solo nel 7° cavalleria durante la campagna contro i Sioux e i Cheyenne che portò al disastro di Little Big Horn nel 1876, c'erano il famoso trombettiere Giovanni Martini, giovane recluta, salvatosi solo perché Custer lo mandò a chiedere rinforzi, il capo della banda del reggimento Felice Vinatieri e l'altro musicista Frank Lombardi, e infine Giovanni DeVoto e Giovanni Casella. Il nostro Rudio non era certo il solo rivoluzionario arruolato tra i nordisti: il comandante della piazza di St. Louis dopo la guerra era il generale Weydemeyer, ex ufficiale prussiano commilitone di Engels, veterano dei moti del 1848 e buon amico e corrispondente di Marx.

L'orgogliosa affermazione che i di Rudio non fanno i mercenari, pronunciata in occasione del rifiuto a combattere nella guerra di Crimea, può suonare alquanto fessa nel contesto delle guerre indiane se non viene letta in modo più ampio. Se solo consideriamo un personaggio di ben altra fama, l'Eroe dei Due Mondi Giuseppe Garibaldi, che vanta un monumento a Washington Square, New York, e a cui il Presidente Lincoln offrì il posto di generale di divisione dell'esercito nordista, egli preferì abbandonare l'amico Meucci a



fare candele, per trafficare in braccianti cinesi sulle due sponde del Pacifico. D'altronde anche il garibaldino Francesco Anzani e il mazziniano Filippo Caronti, un nemico del nostro Rudio, si distinsero in Argentina come combattenti contro gli indiani. Un motivo per cui Rudio e altri rivoluzionari finirono per andare a combattere gli indiani senza vederne la contraddizione, è che essi erano combattenti nati e in questo essi trovavano un punto di incontro con i guerrieri rossi. Non è forse vero che, secondo lo storico Dunlay, furono soprattutto gli scout indiani ad agganciare il nemico, che sfuggiva ai regolari con grande abilità e che furono degli apache che distrussero la resistenza di Geronimo e degli altri capi ribelli? Gli indiani, contrariamente agli italiani rivoluzionari e agli americani, non avevano alcuna idea di «nazionalità» finché non gliela insegnò il governo. Di fronte alla prospettiva di «femminilizzarsi» nelle riserve, molti indiani si arruolarono nell'esercito un minuto dopo essersi arresi: così fecero molti cheyenne, tra cui Piccolo Lupo, uno dei due autori della disperata marcia ben descritta in un film di Ford, e lo stesso mitico Cavallo

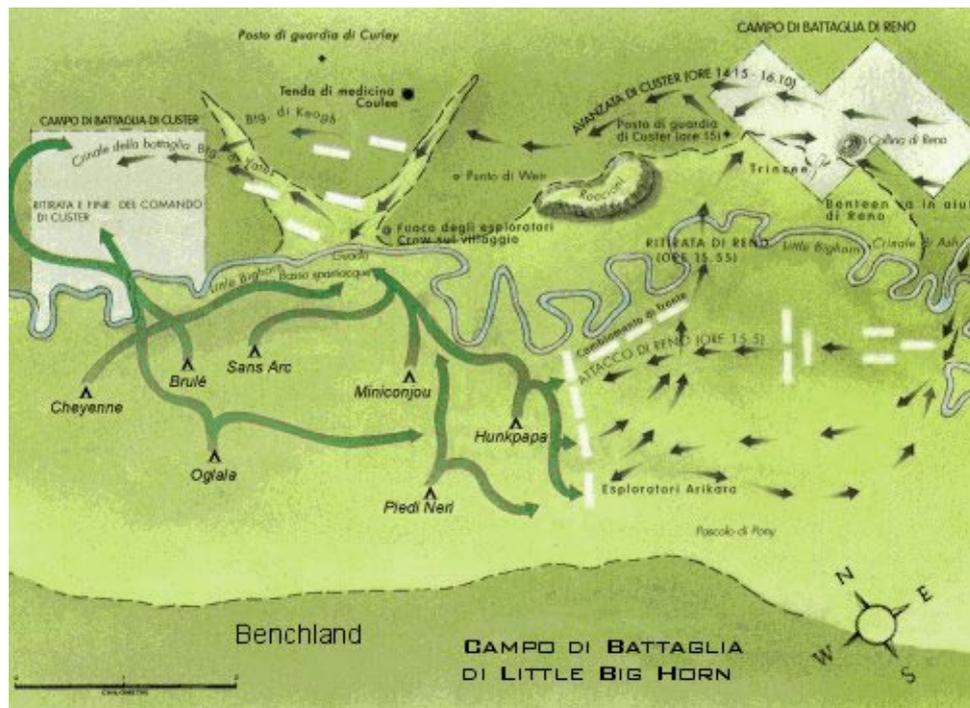
Pazzo, che si arruolò contro Capo Giuseppe, anche se non fece a tempo a combatterlo, finendo vittima di una congiura messa in moto da Nuvola Rossa e altri capi. L'unica strada che si apriva a un giovane tribale per accedere agli onori sociali e alla fama era la guerra, perciò quello che contava per l'onore di un uomo era essere guerriero, una ragione che spinge ancora oggi gli indiani nell'esercito americano in percentuale superiore a quella delle altre etnie. L'ironia della storia ha voluto che molti di essi abbiano servito in Vietnam nella Cavalleria dell'aria, erede del 7° cavalleria, immortalata sulle note della cavalcata delle Valchirie in *Apocalypse Now*.

Ma c'era un'altra, più profonda ragione per cui Rudio combattè gli indiani, senza vedere la contraddizione tra il suo eccellente comportamento a favore dell'emancipazione degli schiavi neri e della protezione dei loro diritti contro il Ku Klux Klan, e la sua funzione di mercenario di un despota straniero in terra indiana. Il nostro Carletto era un Figlio della Vedova, cioè un massone, come Garibaldi, Mazzini e gran parte dei suoi protettori. Tra i più interessanti

ricordiamo Horace Greeley, un anglo-irlandese prototipo del *self made man*, proprietario e redattore capo del famoso *New York Herald Tribune*, una figura di primo piano del panorama nazionale, repubblicano radicale, antischiavista intransigente, che inneggiava alla distribuzione ai poveri delle terre demaniali, al suffragio universale e ai sindacati. Assertore e propagandista dell'espansione all'Ovest, gli è attribuita la famosa frase «Va' all'Ovest, ragazzo» che mise in moto milioni di aspiranti coloni. Altro protettore era il generale Oliver Otis Howard, detto il «generale pregante» per la sua religiosità, che diresse il

Freedmen's Bureau per gli ex schiavi e fondò a Washington la famosa *Howard University* per studenti di colore tuttora operante; nel settore occidentale concluse un accordo con l'apache chiricahua Cochise e combatté Capo Giuseppe dei Nasi Forati costringendolo ad arrendersi.

La Fratellanza ebbe certo il suo peso sulle idee degli artefici della Rivoluzione americana e della conquista del West. Basta guardare la data di fondazione degli imponenti Templi che adornano la via principale delle cittadine del West per rendersene conto. Non dimentichiamo che i firmatari della Dichiarazione di indipendenza, tranne due, erano Fratelli e così lo erano gli «eroi» di Alamo nella guerra contro il Messico; il Fratello Kit Carson (quello vero, non quello di Tex Willer), mentre Rudio combatteva per i nordisti, distruggeva il modo di vita degli apache mescalero e dei navajo e li costringeva alla resa. Come dice bene Paolo Alatri la Fratellanza del Libero Muratori ha due anime in conflitto, quella democratico-rivoluzionaria e quella moderata-conservatrice; esse si possono vedere incarnate nel Parroco Combattente, il pastore metodista e colonnello dei Volontari del Colorado John M. Chivington, nordista, fondatore della prima Loggia tra gli indiani



Mapa del campo di battaglia di Little Big Horn.

Wyandot in Kansas e famigerato autore dell'attacco al campo cheyenne di Pentola Nera immortalato da "Soldato Blu".

Non dimentichiamo poi che il Ku Klux Klan, contro cui Rudio fece operazioni di polizia militare, trae origine anch'esso da Logge della Fratellanza sudista. La democrazia, come afferma amaramente lo storico Francis Jennings, significa parità tra i bianchi: come la *Herrenvolk* sudafricana essa è la democrazia del popolo dei signori, dei maschi della casta superiore. Come dovevano scoprire a loro spese le donne, gli ex schiavi neri e gli indiani più o meno "civilizzati", il diritto alla felicità istituito dai Padri Fondatori, non valeva per tutti. Così non stupisce, in fondo, che rivoluzionari come Rudio e razzisti come Custer si trovassero dalla stessa parte contro gli indiani, che lo stesso Engels poneva negli stadi più primitivi dell'umanità, influenzato dagli scritti del padre dell'antropologia americana, il Fratello Lewis Henry Morgan, fondatore dell'associazione para-massonica dell'Ordine degli Irochesi.

Il fascino della Libera Muratoria attrasse anche alcuni indiani progressisti e così vediamo, per esempio, l'irochese mohawk Fratello Joseph Brant, combattere con gli inglesi contro il Fratello

George Washington. L'irochese seneca Fratello colonnello Ely S. Parker, avvocato, ingegnere, amico di L. H. Morgan, Gran Capo delle Sei Nazioni Irochesi, aiutante di campo del generale e futuro Presidente Fratello Ulysses S. Grant, estensore della dichiarazione di resa del Fratello generale Lee, Commissario agli Affari Indiani e sostenitore della cosiddetta «politica di pace» e organizzatore del viaggio a Washington e New York di Nuvola Rossa e altri capi sioux, finanziere e poliziotto a New York, si era iscritto fin dal 1847 nella Loggia Batavia Numero 88, diventò Cavaliere Templare dell'Arco Reale del Tempio Massonico e salì fino ai gradi più alti. Anche l'indiano Parker, come l'italiano Rudio, divenne cittadino americano arruolandosi, con la protezione dei Figli della Vedova.

Un medico nel Sudovest

Nel 1953 un medico italiano si reca tra gli indiani hopi per cercare di scoprire la «rappresentazione dell'universo infantile».

Flavia Busatta

Nato il 23 ottobre 1892 a Mantova, il prof. Amedeo Dalla Volta conseguì la laurea in Medicina presso l'Università di Firenze nel 1919 con una tesi sulla "Psicologia e Psichiatria dei prigionieri di guerra", una condizione umana che lui stesso aveva sperimentato dopo Caporetto. Subito dopo la laurea entrò come Assistente nell'Istituto di Medicina Legale presso l'Università di Padova, poi continuò la carriera in questa specializzazione all'Università di Catania e in quella di Genova, dove portò a termine la sua opera Trattato di Medicina Legale. A Genova nel 1938 fu rimosso dall'insegnamento a causa delle leggi razziali fasciste e in seguito, durante la guerra, sfuggì alla deportazione restando nascosto a San Silvestro di Curtatone, per la seconda volta sperimentando una forzata "reclusione". Durante questo periodo si dedicò agli studi di psicologia tanto che, finita la guerra e reintegrato con voto unanime nella sua cattedra di Medicina Legale all'Università di Genova, preferì il passaggio a quella di Psicologia. È in questo periodo che egli ebbe frequenti rapporti con padre A. Gemelli. Tra il 1945 e il 1947 Dalla Volta fu *fellow* alla *Rockefeller Foundation* negli Stati Uniti e in seguito, grazie a un Fulbright, trascorse in Arizona, presso la

facoltà di Antropologia dell'Università di Tucson, alcuni mesi tra il maggio e il settembre 1953.

In questo periodo trascorso nel sudovest prese vita la collezione Dalla Volta Finzi costituita da alcune *kachintihii* (bambole kachina), da ceramiche, plaques, dipinti, disegni, oltre che da note, appunti e test, presi su campo, ma mai rielaborati sistematicamente. L'uso del disegno per il professor Dalla Volta costituiva una metodica fondamentale per poter studiare «la rappresentazione dell'universo infantile» a proposito della «genesì del concetto di spazio infinito» e la collezione di quadri, disegni e oggetti era uno strumento per dare sistematicità e spessore ad una ricerca che doveva studiare la genesì nella mente infantile della struttura dell'universo presso una popolazione che aveva una cosmogonia e un geografia tradizionali ben diverse da quelle in uso in Europa.

Durante il suo soggiorno in Arizona egli si servì della collaborazione di Ernest Haury e di Harold S. Colton, autore di una pietra miliare per lo studio degli indiani hopi, il famoso *Hopi Kachina Dolls* (1949).

Benché il lavoro di Dalla Volta in quei mesi vertesse sugli Hopi, restano alcune sue note riguardo anche altre nazioni indiane della zona come i papago, i navajo e gli yaqui dei quali collezionò alcuni dipinti, e sulla azione missionaria

dei mormoni che, come scoprì con stupore, consideravano gli indiani una tribù dispersa di Israele!

In tutte le lettere alla famiglia, traspare una grande partecipazione umana per quella che a lui sembrava la reclusione semivolontaria delle riserve indiane: «Tucson 13/5/1953. L'impressione che si ha della visita delle prime riserve indiane, nove miglia a sud di Tucson, è piuttosto triste. Si entra da una larga cancellata di ferro con la scritta "Indian Reservation". Non è però una prigione, se mai una prigione volontaria. I cancelli non si chiudono mai e gli indiani sono liberi di entrare e uscire, anzi molti vanno giornalmente a lavorare in città...», per l'assimilazione quasi forzata delle scuole del BIA e per il degrado culturale e sociale che l'assimilazione stessa sembrava comportare. «Conflitti nell'assimilazione. Mi ha detto il direttore dell'ufficio ricerche etniche W. H. Kelly di Tucson che l'assimilazione con i bianchi ha ripercussioni preoccupanti sui ragazzi indiani. Il fenomeno avrebbe il suo primo principio nelle scuole. Ovunque, anche nelle riserve si sono stabilite scuole per indiani. Esse sono tenute da bianchi...Sorge un desiderio di evadere dalla vita tradizionale che dà luogo a intimi conflitti nei rapporti familiari e tende a creare un distacco e una ribellione ai genitori...»

Sempre nelle lettere si può cogliere il senso di disagio e di frustrazione che Dalla Volta provava a causa della mancanza di informazioni su quelli che erano i suoi soggetti di studio e per la consolidata diffidenza dei medesimi nei confronti dei bahana (gli uomini bianchi), un'ostilità umana che si sommava a quella terribile del deserto: «Rimangono però da vincere, ed è particolarmente duro nelle

prime settimane, le difficoltà innumerevoli della vita nella zona desertica dove non si può avere il minimo aiuto perché gli indiani lo riterrebbero servile. Ne nasce un sentimento di sconforto che pochi riescono a superare...» Erano quelli gli anni in cui si svolsero i famosi *Hopi Hearings* che dovevano riproporre le tradizioni antiche in modo militante dopo secoli di silenzio e improvvise rivolte. In particolare la città di Oraibi, dove Dalla Volta pose il suo quartier generale, aveva visto l'ultima scissione-migrazione agli inizi del Novecento, quando il

gruppo dei progressisti o amichevoli, guidato da Lolomai, capo del *Bear Clan* (clan dell'Orso) e della città di Oraibi cacciò con una colluttazione il gruppo degli ostili, guidato da Lomahongyoma dello *Spider Clan* (clan del Ragno). Gli sconfitti, secondo la tradizione precolombiana degli hopi, crearono le città di Hotevilla, sede del leader Yukeoma del *Clan Kokop* (Clan dell'Agave) il più aggressivo dei clan hopi, e Bakabi.

Di fronte alla irrimediabile rottura, che non si è ancora sanata, il governo USA inviò la cavalleria e le guide navajo, tradizionali nemici degli hopi, a prendere i bambini da inviare forzatamente alla *boarding school* di Keams Canyon ove i piccoli erano costretti a tagliarsi i capelli, a parlare solo inglese e a vestire uniformi da college di tipo militare.

Un altro precedente che sicuramente danneggiò Dalla Volta nell'ottenere la

fiducia dei sacerdoti hopi fu il malaugurato precedente del reverendo mennonita Heinrich Voth, il cui nome è unanimemente vituperato dagli hopi come colui che, carpando la buona fede e l'amicizia di alcuni capi religiosi, spezzò il segreto cerimoniale ricreando gli altari delle kiva e i rituali nei suoi scritti, nelle fotografie e attraverso la collezione che oggi è uno dei pezzi forti del Field

massimalizza la dipendenza dei giovani dagli anziani, degli aspiranti dagli specialisti rituali e perpetua l'ineguaglianza materiale su cui è basato il calcolo della quantità/qualità dei doni. Senza il segreto, il valore della conoscenza nel calcolo svanisce»¹. Poiché nessuno possiede tutta la conoscenza esoterica, il fazionalismo e il conflitto sono endemici e ogni particola-



«I Mud Head Kachina dileggiano i danzatori entrati nella kiva. Il Sacerdote peotesta», scuola di Fred Kabotie, Oraibi, Terza Mesa, Collezione Dalla Volta Finzi.

Museum di Chicago.

La scarsa collaborazione degli hopi e dei gruppi pueblo in genere e la loro ossessione per la segretezza non può essere capita se prima non si comprende come si articolano politicamente le ineguaglianze sociali tra i pueblo: «I rapporti tra i pueblo e le loro divinità sono un affare esclusivamente maschile. Più propriamente questa è la conoscenza che gli anziani, organizzati in associazioni esoteriche note come kiva, controllano. Quando un giovane cerca la conoscenza [esoterica, N.d.T.] e il potere magico per cacciare con successo, per andare in guerra, per curare, ottenere la pioggia o semplicemente per ottenere delle benedizioni, egli o il suo sponsor dà dei doni ai preti di una particolare kiva in cambio di ciò che chiede. La conoscenza ottenuta grazie ai doni è sempre scambiata con lentezza e durante un gran numero di anni. Questo

re mito delle origini assicura alla kiva o al clan una posizione gerarchica nella comunità che ne garantisce anche diritti materiali, come il comando nel pueblo o la proprietà delle terre. Questa ineguaglianza materiale, assicurata e perpetuata dal segreto rituale, è la vera chiave per capire l'ostilità dei Pueblo nei confronti sia dei "curiosi" che delle modifiche alle condizioni materiali di vita.

«L'introduzione dei mulini tra gli Hopi sarà devastante per la posizione femminile nella vita cerimoniale dal momento che il principale compito femminile consiste nel macinare il mais in tutti i momenti drammatici della vita, compresa l'iniziazione. Di fatti, ogni innovazione che mini il sistema di scambio del cibo è esiziale per la condizione femminile. I cacciatori di Mishongnovi stanno già lamentandosi perché le ragazze non danno nulla in cambio dei conigli che essi catturano;

perciò a Mishongnovi e altrove le caccie con le fanciulle stanno scomparendo. Qualunque siano le cause le società femminili hopi stanno collassando. [...] Quando il cotone e le altre fibre naturali cominciarono a venir sostituite da fibre commerciali, si sfaldò il rituale della raccolta e le teorie animistiche furono minate alla radice. Ad esempio *Cotton Woman* cessò di essere invocata nelle preghiere. Ogni sistema di irrigazione che sia indipendente dalla pioggia, sarà fatale al prestigio dei kachina. «Perché dovremmo tenere delle danze *kachina*, se basta aprire una chiusa?»². In una lettera del 5 luglio 1953 Dalla Volta scrisse:

«Un tentativo di farmi avvicinare i principali sacerdoti, perché io potessi parlare di alcuni argomenti che mi interessavano, non riuscì. Per vincere la diffidenza probabilmente bisognava sostare più a lungo. [...] Ho potuto però avere informazioni sufficienti da iniziati di grado minore che tra l'altro, per quanto con difficoltà, mi hanno delucidato la loro concezione dell'universo, alla quale i giovani non vengono iniziati prima del diciottesimo, diciannovesimo anno...».

Poiché in realtà i bambini maschi hopi cominciano il cursus iniziatico tra il settimo e il decimo anno, resta il dubbio se gli informatori mentissero a bella posta o se erano così estranei al cerimoniale da sbagliare completamente nel dare informazioni.

Rientrato in Italia Dalla Volta portò con sé gli oggetti acquistati o ottenuti in regalo e nel 1953 espose parte dei dipinti e degli oggetti all'Università Cattolica di Milano su iniziativa di Padre Gemelli. Alcuni degli oggetti esposti oggi sono da considerare dispersi.

La collezione, ereditata dall'ing. Finzi alla morte del prof. Dalla Volta nel 1985, è composta da 17 *kachintihü* (bambole kachina), 17 dipinti di *kachina* eseguiti da studenti-artisti hopi, una plaque della Terza Mesa per la farina di mais rituale, un sonaglio di zucca cerimoniale, due vasi di ceramica e un pettine; vi sono anche disegni e test eseguiti dai bambini hopi, e alcuni disegni di bambini navajo e papago, ma l'intero gruppo dei disegni yaqui è scomparso.

Questa collezione, integrata da alcuni disegni di bambini hopi che Dalla Volta regalò all'ospedale Gaslini di Genova e



Interno di una kiva (ricostruzione)

A p. 23: Hania (Kachina Orso) appare solo nella Terza Mesa ed è oggi poco rappresentato; Collezione Dalla Volta Finzi.

da oggetti della collezione Dinz Rialto del Museo delle Culture Extraeuropee Dinz Rialto di Rimini è stata presentata al pubblico a Padova col titolo "*Gli Indiani hopi e un freudiano*" (27/3 - 13/4 1997).

La collezione di *kachina* raccolte da Dalla Volta è di particolare interesse siano esse espresse come bambole o come dipinti.

Il culto dei *kachina* affonda le sue radici nel passato preistorico, figure riconoscibili come kachina sono identificabili nei petroglifi che punteggiano la regione e compaiono fin dal XIV secolo nelle pitture delle *kiva* del villaggio hopi di Awatowi, del villaggio pueblo di Kaua (New Mexico) sulla ceramica hopi di Sikyatki e in altre rovine hopi.

Il termine *kachina* viene fatto derivare

dalle parole hopi *kachi* (vita o spirito) e *na* (padre) e significherebbe "padre spirituale", ma molti hopi lo fanno derivare anche da *kâchi*, cioè "colui che sta seduto", ovvero colui che ascolta le richieste del popolo.

I *kachina* sono entità soprannaturali che possono portare la pioggia, controllare il tempo, favorire la fertilità dei campi e degli esseri umani, specie delle donne, aiutare gli abitanti nelle loro attività quotidiane, punire i trasgressori della legge religiosa e perciò anche di quella civile e in genere, attraverso il divertimento cui molti *kachina* sono preposti, predispongono lo spirito degli hopi verso la «purezza d'animo», un attributo fondamentale al benessere collettivo. I *kachina* non sono però delle divinità, anche se alcuni di essi come ad esempio

Masa'u possono essere impersonate da kachina, ma solo degli intermediari tra gli esseri umani e gli dei.

I kachina sono in concreto degli impersonificatori di esseri soprannaturali, degli uomini cerimonialmente incaricati di ciò in base alla loro affiliazione clanica; quando indossano la maschera e gli attributi del kachina l'impersonatore si identifica con esso dando forma materiale a delle entità immateriali. I Kachina sono impersonati esclusivamente da uomini anche se si tratta di Kachina femminili; le donne partecipano al rituale provvedendo al cibo, custodendo e nutrendo le maschere wôye (cioè dei Kachina riconosciuti antenati del clan) e controllando la perfezione della cerimonia.

«Il culto kachina non è quello che di solito si chiama totemismo né, a rigore, adorazione degli antenati, perché in un sistema matrilineare gli antenati maschi non sono i genitori o antenati dei membri viventi del clan. Sono semplicemente antichi membri di esso; le loro sorelle sono alla lettera gli antenati dei devoti»³.

Le cerimonie *kachina* si svolgono tra novembre quando essi appaiono alla cerimonia del Nuovo Fuoco o *Wüwütcimti* e luglio quando al *Niman*



Kachina gli spiriti ritornano alle loro case sui San Francisco Peaks. Durante queste cerimonie e soprattutto al *Niman* gli impersonatori fanno regali ai bambini: archi e frecce in miniatura ai maschietti e bambole *kachina* o *kachintihü* per le bambine e le donne nubili, solo raramente alle donne anziane.

I *kachintihü* sono intagliati dagli uomini hopi per insegnare alle bambine, che sono escluse dall'iniziazione cerimoniale nelle *kiva*, tranne che nelle tre società femminili, le caratteristiche di ciascun kachina; queste bambole non sono dei giocattoli, ma neppure degli oggetti religiosi veri e propri, anche se sono trattate con rispetto: esse sono in un certo modo dei "sussidiari" religiosi. Delle 34 raffigurazioni *kachina* della collezione Dalla Volta Finzi (17 statuette e 17 dipinti), ben 14 quadri rappresentano solo teste o maschere di *kachina*, la parte più importante e sacra, quella che viene conservata e "nutrita" cerimonialmente. La tradizione di dipingere kachina in modo profano fu iniziata da J. W. Fewkes che per primo chiese a tre informatori hopi dei disegni al fine di identificare i vari spiriti.

«Quando un hopi disegna una figura o intaglia un'immagine di una divinità, bambola o idolo, egli presta la massima cura alla rappresentazione della testa. I simboli sulla testa sono caratteristici e la sua dimensione è in genere sproporzionata rispetto a quella delle altre parti. Quando questi stessi dei sono impersonati dagli uomini questi stessi simboli sono in genere dipinti sulle maschere o sugli elmetti»⁴.

Sono facilmente identificabili alcuni dei kachina dei disegni, come *Aya* (Kachina Crepitacolo), *Ewiro* (Kachina Guerriera), *Chakwaina*, *Chakwaima Yuadta* (Madre Chakwaina), alcuni *Sosoyok't*, o Orchi e le seguenti *kachintihü*: *Kwahu*

(Kachina Aquila), *Nataska Kachina* (Orco Nero), *Wolf Kachina*, *Talavai Kachina* (Kachina dell'Alba o Kachina Silenziosa), *Angak'china* (Kachina dai Capelli Lunghi) e *Hahai-Wuuti* (Kachina Madre). Quest'ultima è caratterizzata dalla forma piatta (*puchtihü*) ed è il primo *kachina* che viene donato al neonato per essere appeso sulla culla; esso è anche dato alle aquile in cattività ed è sepolto con loro in uno speciale cimitero.

Altri sono meno facilmente identificabili per varie ragioni tra le quali il fatto che i kachina sono forse più di 500 e il numero cresce per la continua introduzione di nuovi "spiriti", che vi sono delle varianti nella rappresentazione dello stesso *kachina* tra le varie Mesa, perché talvolta la loro vita è effimera o perché l'autore non voleva infrangere un segreto cerimoniale con in bianco. Fin dall'inizio infatti la rappresentazione profana dei *kachina* vide crescere l'accusa di stregoneria, un'accusa che tutt'oggi conserva il suo peso, visto che il governo americano riconosce il diritto e la giustizia tribali nelle riserve. Sempre alla rappresentazione delle danze *kachina* appartengono i dipinti della scuola di Fred Kabotie e di Loloma.

La Collezione Dalla Volta Finzi vanta anche un disegno di Kabotie stesso: uno studio per un acquerello, che rappresenta una delle cerimonie estive al di fuori del ciclo delle danze kachina, la *Leleñti*, o Cerimonia del Flauto.

note

¹ Gutierrez R. A., *Pueblo Indian Religion*, di Parson E. C., Bison Book, 1996, pp. X - XI.

² Parson E. C., *Pueblo Indian Religion*, Bison Book, 1996, v. II, pp. 1130 - 1143.

³ Fewkes J. W., *An Interpretation of Kachina Worship*, Jour. Am. Folklore, v. 14, 1091.

⁴ Fewkes J. W., *Hopi Kachina*, Dover, 1985, p. 15.

Gli Hopi e un freudiano

Fames, l'antica compagna degli Hopi, smentisce l'universalità delle teorie freudiane.

Sandra Busatta

«E' possibile nell'epoca attuale che un ricercatore - senza disporre di mezzi speciali né partecipando ad una spedizione organizzata vera e propria - eseguisca proficuamente per un periodo di tempo limitato ricerche psicologiche su popolazioni primitive?» si chiede Amedeo Dalla Volta nella *Premessa* del suo libro inedito sugli hopi dell'Arizona settentrionale, Stati Uniti, di cui ci restano gli appunti di otto capitoli e che non fu mai terminato. Egli afferma che ciò è alquanto difficile, perché le popolazioni «primitive» moderne sono poche e difficili da raggiungere, e tuttavia annuncia: «Le mie recenti ricerche eseguite nei villaggi degli Hopi... hanno dimostrato questa possibilità». Malgrado questi indiani si trovino nel cuore dell'America e possano essere raggiunti comodamente in aereo, come egli ci fa osservare, un mezzo che offre grandi possibilità al «ricercatore che si proponga di studiare sul campo problemi di psicologia etnica», le difficoltà non mancano. Nonostante i suoi problemi, Dalla Volta prova simpatia per gli indiani fin dall'inizio del suo soggiorno, quando può osservare a Flagstaff gli indiani inurbati e i «turisti domenicali» navajo e hopi, provenienti dalle riserve, per lo più vestiti all'occidentale, anche se si possono incontrare «pittoreschi gruppi in costume, con magnifici scialli e collane». «Queste famiglie si recano in

genere nei cinematografi, dinanzi ai quali fanno lunghe file». Egli è impressionato dalle grosse automobili stipate di bambini, sempre molto più numerosi degli adulti e osserva: «Si ha così una prova dell'incremento demografico che caratterizza da alcuni anni gli indiani e che è andato di pari passo con il riconoscimento dei loro diritti». Tra gli hopi Dalla Volta si rende conto che le categorie interpretative freudiane non valgono: «L'ansia di queste popolazioni continuamente assillate dal bisogno alimentare» e l'ossessione per la pioggia non possono essere interpretate secondo i canoni della Vienna borghese. «Non vi è praticamente danza in cui il motivo della pioggia non si affacci, dominante e assillante»,

dichiara nel quarto capitolo del suo manoscritto. «Queste danze sono un riflesso potente di un'ansia primordiale



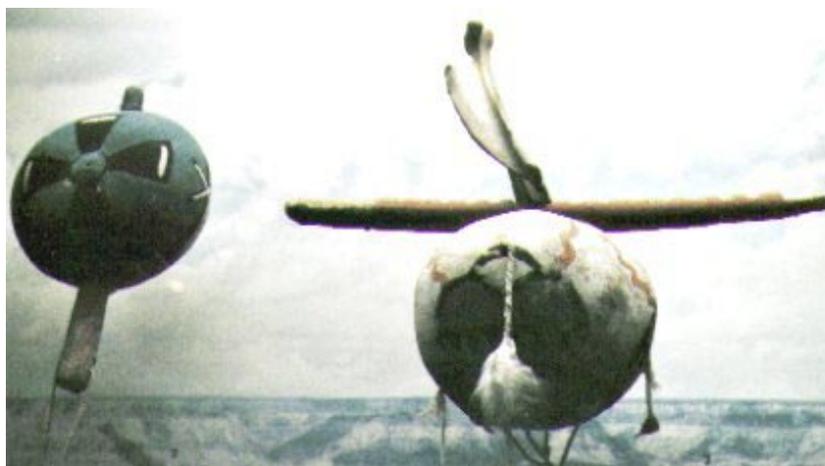
e generalizzata che le nostre popolazioni, almeno in alcuni strati sociali, troppo nutrite e occupate dalle più svariate incombenze, sembrano di regola ignorare». Le teorie sulla repressione sessuale non funzionano: «Vi è un periodo infantile di sexual play, vi è libertà prematrimoniale e nel matrimonio il padre si comporta con i figli che la moglie frequentemente ha avuto nel periodo di libertà sessuale, in modo del tutto analogo a quello con cui si comporta con i suoi. Per quanto il padre sia un parente riconosciuto del bambino, il fratello della madre è investito di autorità e di disciplina nei riguardi dei nipoti» (terzo capitolo). È assurdo perciò, se ne deduce, parlare di complesso di Edipo, di Elettra e di tutti i miti freudiani che possono scaturire da una società patriarcale europea. «Sarebbe vano parlare dello sviluppo nel bambino di una curiosità sessuale; essa non avrebbe ragione d'essere. Bambini e bambine della più giovane età si vedono facilmente nudi nei Pueblo Hopi. ... In queste condizioni i bambini fanno anche i loro giochi, Non solo i piccoli bambini mostrano comunemente i loro organi genitali, ma entro le case anche i genitori non hanno riguardo alcuno a mostrarsi più o meno ignudi. Per quanto si riferisce ai rapporti sessuali, l'apprendistato è quanto di più facile si possa immaginare. La scena primaria degli psicoanalisti è uno spettacolo troppo usuale per impressionare il bambino. Non solo scene del genere vengono viste nell'ambiente familiare, ma altresì pubblicamente in forma rappresentativa nelle danze sacre, nelle quali alle esecuzioni ieratiche dei Kachina si alternano spettacoli di pagliacci che simulano spesso con la più palmare evidenza la copulazione». Tra questi clown vi sono i popolarissimi Mudhead kachinas o Teste di fango, le cui esecuzioni «hanno carattere profano e spesso peccaminoso». Le scene e i dialoghi salaci dei clown coinvolgono il pubblico, che ride e risponde alle battute. «La libertà sessuale di queste scene colpisce l'osservatore bianco in quanto il pubblico che partecipa con trasporto a queste scene comprende bambini di ogni età, fanciulle, ragazze e spouse». A volte bastoni di legno a



zigzag che rappresentano il fulmine sono usati simbolicamente come membri virili e «il verismo di queste scene è veramente impressionante»; «a volte il clown è afferrato da altri pagliacci e si hanno scene clamorose con castrazioni punitive», con membri fittizi giganteschi, contesi e riappiccicati dai clown che se ne sono impadroniti. È l'ansia per timore della siccità, quindi, non per la repressione sessuale, che caratterizza il temperamento hopi. Quest'ansia è una risposta a un pericolo estremo anticipato, una minaccia cui l'individuo è incapace di rispondere, quella di «rimanere senza mezzi di sussistenza». «E' un'ansia di situazione che potrà cessare soltanto se le divinità vorranno concedere la pioggia. [...] In questo l'ansietà degli Hopi è una risposta aggiustativa, di natura prevalentemente emotiva, che essi danno ai loro conflitti». L'ansia per la pioggia, che scandisce tutto il calendario cerimoniale resta immutata anche in epoca attuale e «lascia per lo studioso una delle impressioni più profonde delle percezioni emotive delle popolazioni di questa terra desertica», cui «fa riscontro un cielo di un azzurro d'incanto, in cui le nubi sono soltanto fugaci apparizioni». Il timore che l'aridità non faccia spuntare il mais mantiene negli Hopi «uno stato di protratta tensione che si alterna con l'ansia». La pioggia diventa «sintesi ed equivalente di ogni necessità vitale»: un richiamo che rivela allo psicologo della dinamica dei comportamenti che l'esasperazione del bisogno alimentare è la motivazione prevalente delle cerimonie.

L'attività dei clown e di kachina sessuali come Mastop intriga molto Dalla Volta, che dedica loro buona parte del quinto capitolo del suo manoscritto: «Danze sacre e spettacoli di pagliacci nell'interpretazione psicanalitica». I clown spesso aiutano i danzatori, sgombrano loro il terreno e i kachina «seri», che peraltro sono muti o al massimo lanciano versi incomprensibili in lingua «divina», ignorano i lazzi e i dileggi dei clown. «L'austerità del comportamento dei danzatori, lo scopo sociale della loro funzione [...] costituiscono elementi che inducono a considerare questi personaggi come rappresentanti del superego. Le danze stesse con i loro movimenti ritmici potrebbero costituire per la dottrina freudiana un simbolo dell'attività sessuale. L'intero corpo del danzatore che si muove sarebbe simbolo fallico. Notiamo inoltre la ricchezza di oggetti interpretabili come simboli fallici nel mascheramento e nell'acconciatura: appendici oculari, nasali e orali delle maschere, sonagli, bastoni, archi e frecce. Inoltre nelle maschere possono essere dipinti simboli fallici come vengono usati dagli Hopi. Per quanto riguarda l'interpretazione delle rappresentazioni dei clown che si alternano alle danze si potrebbe ammettere che gli atti di significato sessuale, che sono finzioni, siano private della loro carica affettiva e dei rapporti oggettuali». Dato che molti clown fingono di copulare con altri clown travestiti da donna, secondo Dalla Volta, occorrerebbe tenere presente il significato del travestimento, che, da un punto di vista psicanalitico, presupporrebbe

un'identificazione con la madre e rappresenterebbe simbolicamente anche l'attuazione dell'evirazione. La finzione degli atti sessuali dei clown *«indicherebbe non un'assenza di repressione, come potrebbe sembrare a prima vista, ma un tentativo di negare, di reprimere una*



Sonaglio e crepitacolo costituito da una zucca e da un bastone seghettato il cui rumore ricorda la pioggia.

A p.24 e 25: mais indigeno e il piki, il pane hopi.

manifestazione reale della sessualità». Il comportamento dei clown quindi può essere interpretato come simbolo degli impulsi dell'*id* e come tentativo di negare questi impulsi attraverso la finzione e l'isolamento. La rappresentazione dei *kachina Mastop* nella cerimonia del *Soyal* è differente da quella dei clown, in quanto essi fingono la copulazione con donne vere. Dalla Volta cita Titiev: *«Continuano ad agire in questo modo finché non abbiano avuto "rapporto" con tutte o la maggioranza delle donne che sono fra gli spettatori»;* nonostante i tratti comici questo è considerato un rito di fertilità serio cui si sottopongono donne di tutte le età, dalle infanti alle nonne. Dalla Volta mostra il contrasto tra i clown che vengono bastonati per i loro "abbracci", mentre i *Mastop*, che pretendono di fecondare anche le madri e le sorelle, non sono evitati, il che mostra il carattere prevalentemente pubblico del rito, privo di scelta dell'oggetto sessuale, che riguarda donne in età riproduttiva e non. Il significato può essere non solo di natura sessuale, perciò, ma anche etico-inibitoria, collegata alle consultazioni tra i *Mastop* dopo esibizioni di incontenibile desiderio. La finzione dell'atto sessuale, invece, *«potrebbe indicare la*

relativa rinuncia»: un significato che vale anche per i clown e che spiegherebbe la riluttanza delle donne ad accettare i loro abbracci. Egli conclude l'analisi considerando i riti finali del *Soyal* intorno alla *kiva*, una stanza cerimoniale sotterranea che può identificarsi con i

genitali femminili, come la rappresentazione simbolica dell'atto sessuale: *«Il motivo della parodia che gli impersonatori Mastop fanno dei celebranti Soyali potrebbe ricercarsi in una rivalità fra persone che rappresentano in modi diversamente simbolici la stessa finzione».*

Nel capitolo sesto egli passa a considerare le bambole *kachina* o *kachintihii*, *«una manifestazione veramente notevole della scultura in legno fra gli Hopi».* Le bambole *kachina*, pur non essendo giocattoli né immagini di culto, sono *«forme ridotte di danzatori che impersonificano gli spiriti»* e, per le loro qualità estetiche, sono oggetti che suscitano l'interesse infantile. In questo senso Dalla Volta pensa che possano corrispondere a svariate categorie di giocattoli dei bambini italiani. In tal modo il significato delle bambole *kachina* per lui non esula dal terreno in cui si inseriscono le interpretazioni freudiane delle nostre bambole, anche se gli hopi le considerano solo oggetti adatti all'insegnamento religioso delle bambine. Secondo Freud il gioco della bambina con le bambole nel periodo fallico serve all'identificazione con la madre allo scopo di sostituire la passività con l'attività. Essa fa da madre

e la bambola è lei stessa e solo con il manifestarsi del desiderio del membro il bambino-bambola diventa un bambino avuto dal padre, da quel momento in poi la più forte meta del desiderio femminile. Per Klein la bambola può avere parecchi significati; talvolta corrisponde a un pene, talvolta a un bambino rubato alla madre, talvolta alla bambina stessa. Dalla Volta da parte sua afferma che, per interpretare da un punto di vista psicanalitico le bambole *kachina*, si dovrebbe considerare, oltre il simbolismo religioso, anche quello sessuale. Si potrebbe parlare di superdeterminazione *«in quanto queste bambole come giocattoli sarebbero simboli sessuali, come oggetti di culto simboli del divieto della sessualità. Alla stregua di questo secondo significato potrebbero anche interpretarsi le caratteristiche terrifiche di alcune bambole kachina».* I simboli sessuali, come i simboli onirici, rappresenterebbero fissazioni dello sviluppo culturale a un dato livello e questo livello, per le bambole *kachina*, potrebbe accordarsi alla mentalità infantile. Da un punto di vista psicanalitico, dunque, si potrebbero distinguere in esse due significati: *«uno relativo alle intenzioni coscienti e inconscie degli adulti che le hanno concepite e scolpite e uno relativo alla mentalità dei bambini in quanto le utilizzano nei loro giochi. Sia negli adulti che nei bambini ogni singola parte della bambola non ha un solo significato, ma vari relativi agli stati consci, preconschi ed inconsci».* Nel capitolo settimo Dalla Volta critica le teorie freudiane sul totemismo, in quanto basate su assunti già privi di fondamento ai suoi tempi e rileva: *«Non vi sono evidentemente elementi nell'ordinamento sociale totemico degli Hopi che possono concordarsi con la teoria di Freud, che d'altra parte, insieme ad altre teorie esplicative, ricapitolate da Freud stesso, sono generalmente considerate inaccettabili dagli antropologi».*

Nel capitolo quarto Dalla Volta aveva già fatto delle interessanti considerazioni sulle difficoltà di un freudiano che analizza una cultura non europea, richiamandosi anche ai commenti di Malinowski sul fatto che il complesso di Edipo non è universale: *«Qualora Freud si fosse trovato a svolgere la sua attività di ricerca fra popolazioni le cui*

caratteristiche sociali e familiari fossero state corrispondenti a quelle degli Hopi, la psicologia dinamica che chiamano psicoanalisi non avrebbe potuto svolgersi né tanto meno consolidarsi nella sua forma attuale». Anche gli indiani possono soffrire di sindromi neurotiche, ma le osservazioni sue e di altri studiosi dimostrano che esse non si legano di norma a motivi sessuali. «La loro ansia primordiale, di carattere generale, è connessa, come già si è rilevato, al bisogno alimentare».

Sindromi neurotiche più individualizzate

sono determinate dal contatto con la civiltà angloamericana e si possono riscontrare «con particolare imponenza» negli hopi e negli altri indiani urbanizzati. Dalla Volta dichiara la sua posizione critica nei confronti della psicoanalisi, intesa come psicologia dinamica e la ritiene uno strumento di ricerca «basato su una ipotesi applicabile entro un limitato raggio culturale». Considerata la cultura hopi egli propone, in analogia con la teoria psicanalitica, di «fondare una psicologia dinamica basata, anziché sul bisogno sessuale, su quello alimentare» e per efficacia dimostrativa cerca di applicarla al capitolo basale dei comportamenti sessuali infantili. Nell'ipotesi psicanalitica viene presupposta l'esistenza nell'essere umano di una funzione di carattere generale, diretta a ottenere piacere da alcune zone del corpo, la libido, espressione dinami-



Manichino vestito in costuma da sposa. La cintura bianca con le frange dai tipici nodi, simbolo della poiggia è il dono nuziale speciale dello sposo, che la tesse nella kiva del suo clan.

ca dell'eros, costituita da diverse componenti che tendono a fondersi in una unità, anche se incompleta: attività alimentari, escretorie, genitali vere e proprie a cui la psicoanalisi associa tendenze aggressive, espressioni dinamiche dell'istinto di morte. A questa unificazione Dalla Volta propone di sostituire un'analogia unificazione in cui, «in luogo della libido, manifestazione dinamica della vita sessuale, verrebbe posta la fames, manifestazione dinamica della vita alimentare. In un'ipotesi siffatta, i bisogni alimentari e il loro soddisfacimento, con una seriazione più logica dell'alchimia freudiana, potrebbero essere unificati con i bisogni escretori e sessuali e con il loro soddisfacimento». In questo modo il bisogno più elementare, quello alimentare, che provoca tanta ansia negli hopi, assumerebbe il suo primato effettivo; il periodo

dell'allattamento e la fase orale freudiana diverrebbero gli esponenti di un'età dell'oro, che potrebbe collegarsi con il mito hopi dell'origine sotterranea dell'umanità. Il ricordo dell'età dell'oro del nutrimento materno illimitato diverrebbe penoso con lo svezzamento, di fronte agli scarsi mezzi offerti dai genitori. Il ricordo viene represso e il bambino, che solo a età più matura è iniziato ai misteri religiosi, apprende attraverso l'insegnamento e l'esempio familiare il lavoro agricolo e l'arte della caccia, finché raggiunge il periodo ultimo «in cui egli è costretto a procacciarsi con il suo lavoro gli alimenti. Il ricordo dell'età dell'oro, rievocato dall'iniziazione religiosa, non sarebbe più penoso ma diverrebbe stimolo all'azione che, particolarmente nella caccia si rafforzerebbe con attitudini aggressive [...] La funzione sessuale mentre si svolgono i periodi descritti si svilupperebbe gradualmente, la libido sexualis non sarebbe che una sottospecie della fames. In un primo tempo il comportamento sessuale si manifesterebbe nel sexual play, che avvierebbe gradualmente all'attività normale, diretta alla procreazione. Un vero e proprio primato genitale sarebbe tuttavia difficile a riconoscere. Si dovrebbe ammettere piuttosto temporanei sopravventi della sessualità quando è meno impellente il bisogno alimentare». Questa riproposizione che Dalla Volta fa dei passi della sessualità infantile pecca di maschilismo, come d'altra parte è maschilista la proposta teorica di Freud; la donna hopi non coltiva e non caccia, anche se possiede la casa, i campi e i magazzini del clan, aiuta a seminare, e gestisce la trasformazione dei prodotti agricoli e venatori in cibo. Come si può giustificare, quindi, con questa teoria, lo sviluppo della sessualità infantile femminile? Dalla Volta non ne parla; egli comunque ritiene che su questa strada si possa sviluppare una dottrina come la psicoanalisi, anche se, dichiara, non è sua «intenzione costruire una dottrina siffatta né, tanto meno, una parodia della dottrina di Freud». Egli vuole solo segnalare questa possibilità: «una psicologia dinamica, basata sull'istinto della nutrizione, potrebbe essere applicabile, come ipotesi di ricerca, ad alcuni gruppi etnici».



Il pueblo di Zuni in una fotografia di Ben Wittick.



Gruppo di kachina Chakwaina, il kachina guerriero degli zuni, ripreso dagli hopi, con i caratteristici capelli crespi.

Testimonianze di viaggio

Le città d'oro di Cibola e i sogni di un francescano

Marco da Nizza, un francescano sayota, abbagliato dal mito dell'Eldorado causa la prima entrata spagnola nel Sudovest.

Claudio Ceotto

Costa dell'isola di Santo Domingo, anno di grazia 1531. In una cornice di piante sconosciute dopo poco meno di cinquant'anni dall'arrivo di Cristoforo Colombo, sbarca nel Nuovo Mondo quello che si dimostrerà uno strano esempio di francescano, Marco da Nizza; la sua figura, molto discussa, passerà alla storia non tanto per la sua opera evangelizzatrice, quanto come colonizzatore ed esploratore di nuove terre.

Dopo il suo arrivo prosegue per il Perù, l'anno successivo è presente all'incontro tra Francisco Pizarro e l'Inca Atahualpa; Marco compila un suo memoriale, purtroppo andato perduto, sull'antica storia del Perù.

Nel 1536 approda nella Nuova Spagna (oggi Messico) e in nome del Viceré Antonio de Mendoza parte alla scoperta di nuovi territori.

È il 20 novembre 1538. Marco da Nizza riceve a Tonalà, Nuova Galizia, l'«istruzione» di Antonio de Mendoza, documento che consentiva al nostro esploratore di avanzare in nuovi territori in gran parte sconosciuti.

«Partii dalla villa di San Miguel ... venerdì 7 marzo 1539 portando come compagno il padre Fra Onorato e con me il Negro Esteban di Dorantes e certi

Indios, liberati e comprati dal signor viceré per questa occasione».

Nell'intento iniziale la missione di Fra Marco doveva portare il francescano a controllare l'opera di governo di Francisco Vasquez de Coronado e il rapporto che intercorreva tra gli spagnoli e gli indigeni del luogo.

Il suo percorso iniziale fu salutato dagli abitanti indigeni con doni di cibo, rose e case di frasche fatte per lui là dove non esistevano altri tipi di abitazione.

Arrivato a Petatean si ferma tre giorni per riparare e lì è costretto a lasciare Fra Onorato che nel frattempo si è ammalato; riparte dopo il riposo e ancora è fatto oggetto di grandi apprezzamenti.

«E viaggiavano con me il detto negro Esteban di Dorantes, alcuni degli indios liberati e molta gente della terra, e mi facevano dovunque arrivassi grandi ricevimenti e mi davano il loro cibo benché scarso... perché gli indios di quella contrada si preoccupavano maggiormente di nascondersi che di seminare per timore dei cristiani della villa di San Miguel, che erano soliti spingersi fin lì per far loro guerra e ridurli in schiavitù».

Marco prosegue il suo viaggio sotto i migliori auspici e dopo essere passato attraverso il deserto entra in contatto con popolazioni che non conoscono i cristiani.

«Questi mi fecero grandi accoglienze, mi diedero molto cibo e cercavano di toccarmi gli abiti e mi chiamavano Sayota, il che, nella loro lingua, significa "uomo del cielo"».

Scopre, facendo uso di interpreti, che oltre la pianura esistono popolazioni riunite in grandi città dove la gente indossa abiti di cotone e conosce l'oro tanto da ornarsene il collo e le orecchie. Si fa strada dentro di lui la possibilità di trovarsi di fronte al regno di Cibola e delle Sette Città. Mito possente, come afferma Bartolomé de Las Casas, l'immaginario collettivo spagnolo ricordava quei sette vescovi sfuggiti all'invasione araba che dal Portogallo andando verso ovest fondarono su un'isola sette città. Leggenda che si può anche connettere con le Sette Caverne da cui sarebbero uscite le sette tribù nahua e la realtà della confederazione zuni formata da sette pueblo.

Manda Esteban a nord dicendogli di fermarsi se avesse incontrato una terra grande e ricca e di avvisare tornando indietro o mandando qualche indio. Un indio ritorna col messaggio di Esteban.

«Egli affermò e disse che in questa prima provincia vi sono sette città molto grandi; tutte sotto un signore e con grandi case di pietra ... di due, tre piani e quella del signore di quattro ... e nelle



Kachina Saiyatasha o Sacerdote della Pioggia del Nord o Corno Lungo degli zuni.

A p. 31: Ritratto di fantasia di Esteban.

facciate delle case principali molti lavori di pietre turchesi delle quali disse esservene in abbondanza».

Il viaggio prosegue sulla strada già percorsa da Esteban; Marco da Nizza riceve altri messaggeri che gli indicano in Cibola la prima città che avrebbe incontrato, la prima delle sette e gli parlano di altri regni chiamati Marata, Acus e Totanteac. Gli indigeni continuano a trattarlo bene.

«E mi portavano ammalati da curare e cercavano di toccarmi l'abito e io me ne andavo citando loro il Vangelo».

Il frate prosegue, nella sua relazione, il suo inseguimento di Esteban e continua, come continue sono le notizie positive che gli vengono trasmesse durante il suo cammino, continua a prendere possesso delle terre evangelizzate in nome di

Santa Madre Chiesa e di Sua Maestà piantando due croci.

La ricostruzione del viaggio, nonostante la relazione precisa assume ad un certo punto il senso di un sogno, Marco arriva lentamente a Cibola, ma non vi entra come scacciato dai cattivi auspici (la morte per mano indiana di Esteban), ma la descrive come vista dall'alto facendo notare cose difficili da appurare e paragonandola (... *la popolazione è maggiore di quella di Città del Messico...*) alle città conosciute in quel tempo e considerate grandi. Impossibilitato a entrare torna indietro per raggiungere Francisco Vasquez de Coronado in Nuova Galizia, ma prima si ferma a prendere possesso di «una grande valle ricca d'oro», le solite due croci, e alla fine ritorna a Compostela, la capitale

della Nuova Galizia, dove incontra il Governatore; qui si ferma e attende ordini.

Riproverà un'altra volta a raggiungere Cibola insieme a Coronado, ma la spedizione sarà disastrosa e il frate si ammalerà di un morbo che lo accompagnerà fino alla morte.

La fusione del disegno politico e dello scopo religioso creano un'immagine utopica anche se ancorata alla realtà locale. Per Marco da Nizza trovare nuove genti da evangelizzare significava proprio la realizzazione di quella utopia francescana di una chiesa millenaristica nel Nuovo Mondo.

Il nostro frate *sayota*, nato a Nizza nel Ducato di Savoia, dopo le sue tormentate e splendide avventure alla ricerca di un sogno, morirà e verrà sepolto nel Convento di Città del Messico nel 1558.

Esteban, lo schiavo moro

La prima *entrada* spagnola nel mondo pueblo si può far risalire alla sfortunata spedizione di Pamfilo de Narvaez che nel 1528 aveva tentato di conquistare la Florida. Il naufragio sulla costa del Texas, presso Galverston, lasciò quattro sopravvissuti: Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Andres Dorantes de Carronca, Alonzo de Castillo y Maldonado ed Esteban, un moro di razza nera schiavo di Carronca. Nel loro viaggio per tornare nella Nuova Spagna (Messico) essi furono catturati da indigeni ostili da cui fuggirono solo per essere catturati da altri nativi. In questo girovagare essi spesero alcuni anni attraversando il Texas, il Rio Grande del Norte e il Chihuahua finché, allo stremo, giunsero a San Miguel de Culiacan il 1° aprile 1536. Essi erano stati lontani dalla civiltà spagnola per ben otto anni perciò, narrando le loro avventure, fecero sì che l'immaginazione sopraffacesse il buon senso gonfiando parecchio le loro storie. Essi descrissero grandi villaggi ricchi di metalli preziosi che divennero ben presto le miracolose Sette Città d'Oro di Cibola, l'Eldorado del Nord America che baluginava nel lontano settentrione oltre le sabbie infuocate del deserto del Sonora e i densi cumuli di polvere sollevati da milioni di capi di bestiame bovino chiamati *cibolos* (bisonte). Questo sogno infiammò gli animi: per quante disastrose spedizioni si fossero lanciate ce n'erano a sufficienza di fortunate per spronare gli arditi e gli avidi. Questi racconti furono l'occasione per il Viceré Don Antonio de Mendosa per nominare un capo spedizione che verificasse il mito: fra Marco da Nizza che, col comando, si guadagnò anche l'odio e l'invidia dei soldati mercenari che doveva guidare.



Come compagno egli volle Esteban, il sopravvissuto schiavo moro di Azamore che comprò da Carronca, «per il servizio di Dio e il bene del popolo». Questo gruppo partì da Culiacan nel marzo del 1539 e per la Settimana Santa essi erano giunti a Vacapa. Qui il frate si fermò, si dice irritato dalla condotta del moro che stava sfuggendogli di mano e cominciava a farsi una corte di fanciulle indigene. Per risolvere la questione Fra Marco decise di inviare Esteban in avanscoperta con delle indicazioni precise. Il moro doveva rispedire indietro una croce: se non vi era nulla di importante la croce doveva essere grande un palmo, se vi era qualcosa, doveva essere grande due palmi e se, infine, vi erano ricchezze paragonabili a quelle della Nuova Spagna, la croce doveva essere davvero imponente.

Quattro giorni dopo la partenza un servo indio tornò indietro dal frate portando una croce grande quanto lui e narrando, allo stupefatto religioso, dell'incredibile e ricchissimo mondo che avevano scoperto, un mondo ricco di oro e turchese.

L'arrivo di Esteban a "Cibola" così viene immaginato da Ralph E. Twitchell ora agli Spanish Archives of New Mexico: «*Egli portava una zucca decorata con due campanelle e piume, una rossa e una bianca, mandava messaggeri di fronte a sé che mostrassero la zucca come simbolo di autorità. Egli era accudito da un gran numero di belle fanciulle che aveva aggregato [rapito?, N. d. T] durante il viaggio, ostentava gioielli di turchese e gli indigeni che erano con lui lo credevano talmente potente da non temere nulla finché fossero rimasti sotto la sua protezione*». Tuttavia quando il gruppo giunse al villaggio zuni di Hawikuh, una delle Sette Città di Cibola, gli fu vietato l'ingresso. A questo punto non ci sono più chiare notizie di ciò che accadde perché gli zuni fecero in modo che si perdesse ogni traccia di Esteban, ma leggende indiane raccontano che egli offese gli Zuni ancora prima di giungere al pueblo inviando loro lo "scettro" fatto con la zucca e le penne rossa e bianca. Gli Zuni gli inviarono a dire che sapevano che uomo fosse e che non si provasse ad entrare in città, o l'avrebbero ucciso. Esteban peggiorò la situazione chiedendo doni e donne, come tributo, e minacciando gli Zuni con l'affermazione di essere solo l'avanguardia di una più grande spedizione militare. Udito ciò i capi zuni decisero di ucciderlo e di farlo a pezzi cosicché non potesse riferire ai soldati e non ne restasse traccia. Alcune leggende affermano che fu mangiato per impadronirsi del suo potere.

Così il primo uomo *bianco* che i Pueblo videro fu un *nero*: Esteban. Ancora oggi nel Pueblo di Jemez una danza raffigura due personaggi, uno porta un teschio bianco in testa e una corda da saio alla vita, è Fra Marco da Nizza, l'altro invece ha in testa una pelle di pecora, che rappresenta i capelli crespi, e la faccia tinta di nero, ha anche un tamburo che batte mentre il frate avanza danzando.

Alcuni pensano anche che *Chakwaina*, il *kachina* guerriero zuni presente anche tra gli Hopi, sia uno spirito sincretistico che ha incorporato anche delle caratteristiche di Esteban come i capelli crespi e il grande potere guerriero. *Chakwaina*, tuttavia, è una gigantessa guerriera zuni, il cui cuore risiede nel sonaglio magico che essa tiene in mano.



Sopra a sinistra: Statuetta della Collezione Bottacin, Padova, in cui sono riconoscibili le commistioni tra il dio Quetzalcoatl e la Vergine di Guadalupe.

Sopra a destra: Nicolò Bottacin, in una foto conservata presso l'archivio della Collezione Bottacin a Padova.

A fianco: Massimiliano d'Asburgo, imperatore del Messico.

Souvenir d'«autore»

La collezione Bottacin al Museo Civico di Padova comprende alcuni dei doni inviati dall'imperatore del Messico all'amico.

Mario Sartor

Ci sono, nei nostri musei concepiti come depositi di materiali pregiati, o come scantinati di crosta e rottami, di libri ammuffiti e cornici sgangherate, dove anche la luce elettrica è negata o poco efficace, inattesi incontri, che fanno beato l'investigatore - storico, numismatico, bibliofilo o mercante che sia.

Ci sono anche stanze-casseforti blindate dove il cancro del rame corrode comunque le monete, e dove, gelosamente, si custodiscono in vetrine di noce cimeli massimiliani e vasi «aztequi».

È un'emozione da provare.

Ma è una storia vecchia di secoli. I romani si fecero eseguire copie di opere greche classiche ed ellenistiche nel momento in cui cominciarono ad apprezzare la cultura greca, che tanto preoccupava Catone. Si tratta indubbiamente di una svolta culturale elitaria, destinata in molti casi a diventare una moda alquanto generalizzata, addirittura stucchevole, che abbracciava non solo l'imitazione delle opere d'arte, ma anche il costume, la lingua, il tratto della conversazione; «*Grecia capta...*». Ma l'imitazione era finalizzata; vi era una identificazione più vasta, la ricerca di una sofisticazione del gusto che tocca il vertice del circolo degli Scipioni ed interessa d'altra parte anche le note caustiche ed amene della commedia.

Verre da parte sua saccheggiava la Sicilia, ed è un peccato che i Siculi non

abbiano pensato a rifilargli qualche patacca.

Il nostro Rinascimento vide e stravide per l'antichità classica, e per le rarità da *Wunderkammer*, stanco evidentemente dell'epoca che stava superando e che abbiamo, non a caso, chiamato Medioevo. Ma, fin qui, siamo nell'ambito di proiezioni culturali, di fascini intellettuali esercitati e subito all'interno di congiunture storiche e artistiche singolari, in cui l'osmosi prima ancora che scelta decisa, determina già un futuro orientamento.

La *chinoiserie* provoca l'interesse di fasce sempre più larghe di fruitori del superfluo, fino a divenire sinonimo quasi di ogni esotismo orientaleggiante, investendo dal secolo scorso ai nostri giorni generazioni su generazioni di ammaliati e spesso disinformati acquirenti, collezionisti, amatori ed estimatori.

La Collezione Bertarelli, al Castello Sforzesco di Milano, ad esempio, ha custodito con cura un *lacerto* che appare descritto nella scheda di pertinenza come un foglio di codice precolombiano, ma che si è rivelato essere un falso palese, costituito da un foglio di libro incollato su pelle di porco. Si tratta nient'altro che di un foglio strappato dalla riproduzione del *Códice Colombino* pubblicato in *Antigüidades Mexicanas* a Messico nel 1892. L'ignaro amatore di esotismi acquistò la rarità per buona e, come tale, entrò nella Collezione

ne Bertarelli.

Fu così che anche Massimiliano d'Asburgo, prima e dopo la lunga crociera - che ebbe più contorni diplomatici e culturali che quelli di un'esercitazione militare - compiuta tra il 1857 e il 1859 con la nave da guerra "Novara" intorno al mondo, visitò con una curiosità in gran parte genuina varie località di notevole interesse archeologico. Lo testimoniano abbondantemente le notevoli collezioni del *Völkerkunde Museum* di Vienna, quella di Miramare e il tempo dedicato alle visite e alle osservazioni, come si evince dai suoi Diari, e dai doni che fece ai suoi amici¹. E fu così che - sulla scia di altri ascendenti della Casa d'Asburgo, quando nel 1864 divenne imperatore del Messico - si diede a raccogliere un'abbondante quantità di anticaglie messicane che erano destinate a rendere pingui gli allestimenti musei, cui, ahimé, non poté contribuire più di tanto, stroncato dalla raffica di Queretaro nel 1867².

Ma la mole di ciò che si può visitare a Vienna è indicativa delle buone intenzioni; un po' meno della qualità. Christian Feest osservava che la collezione messicana di Massimiliano al *Völkerkunde Museum* raccoglie in totale 187 pezzi (più altri 4 al *Kunsthistorische Museum*), di cui 24 sono sculture in pietra di grandi dimensioni, 101 sono oggetti in pietra di dimensioni più piccole, due oggetti coloniali di metallo e 60 ceramiche. Queste ultime, -

annotava lo studioso austriaco - ad eccezione di cinque pezzi, sono delle imitazioni; ma forse questa non è la parola adatta per definirle, perché esse possono venire considerate esempi di una fiorente arte popolare il cui scopo era quello di entusiasmare un pubblico di viaggiatori non esperti in fatto d'arte al punto tale da spingerli ad acquistare oggetti "antichi", di basso prezzo, ma ritenuti di grande valore³.

Indubbiamente, la nostra proiezione culturale di uomini del XX secolo, ci fa considerare tali oggetti come prodotti di una «fiorente arte popolare», non sconosciuta a Gemelli Careri sul finire del XVII secolo⁴, ed incentivata sicuramente da quei coloni, ex conquistatori, *encomenderos*, proprietari di miniere ed altro che sollecitarono i loro sudditi indios a produrre oggetti secondo le loro tradizioni per essere inviati in Europa già sul finire del XVI secolo per stupire col mostruoso, il diverso, l'esotico, i parenti e gli amici rimasti in patria.

Già a quell'epoca il mercato delle anticaglie autentiche era entrato in crisi per le distruzioni operate dai religiosi nell'opera di evangelizzazione e dai laici nella furia iconoclasta che accomunò buona parte del mondo occidentale nel XVI secolo.

Senza dubbio, a fianco di un'esigenza di riprodurre ciò che era andato distrutto per mano dei conquistatori, per dare continuità alle proprie tradizioni religiose e culturali, gli indigeni trovavano allora delle motivazioni estrinseche, supportate da fattori economici, che li spinsero, con alterne fortune, a nutrire un consumo interno (dimostrato peraltro dai testi sacri e ben documentato)⁵, in via di riaffermazione anche se apparentemente sgominato, per una risorgente idolatria; ed un consumo esterno, i cui destinatari rimasero improvvidamente all'oscuro della progressiva operazione di sincretismo religioso e di eclettismo di forme cui si adeguavano gli indios.

Il quartiere di Tlatelolco che vide insediarsi una valida scuola, centro di elaborazione culturale forse tra i più complessi della Nuova Spagna per l'opera dei francescani e le attenzioni di alcuni tra i più illuminati viceré⁶, fu teatro anche di questa produzione e di un fiorente mercato dell'imitazione fino



Statuetta della Collezione Bottacin, Padova, con elementi della rappresentazione di Quetzalcoatl, del colibrì e con la doppia V simbolo femminile.

alle soglie del 1860, giusto appunto gli anni a ridosso della presenza di Massimiliano in Messico⁷.

L'imperatore, i cui interessi spaziavano dalla botanica alla entomologia, dall'arte del giardino all'archeologia classica ed all'egittologia, non disdegnò neppure, quando si insediò in Messico, di occuparsi amatorialmente delle antichità messicane. Diversa indubbiamente la dimensione del suo reale sguardo, più da imprenditore che ordina che da esperto che scava, da quello di Teobert Maler che, partito con lui per l'impresa messicana, diveniva uno dei primi massimi esperti europei nel settore dell'archeologia mesoamericana; diversa ancora dalla dimensione di quel padre Dominik Bilimek, cappellano militare poi al servizio diretto dell'imperatore, che in due anni di permanenza messicana raccoglieva una cospicua collezione di antichità autentiche, per quanto decontestualizzate rispetto a luoghi e

strati di scavo⁸.

Senza entrare nel merito della collezione di Vienna, peraltro ben studiata e documentata, si vogliono qui prendere in considerazione alcuni pezzi, appena 15, appartenenti alla sezione Bottacin del Museo Civico di Padova.

Nicola Bottacin, che tanto impulso diede al Museo patavino, aveva conosciuto Massimiliano d'Asburgo in Trieste, dove risiedette negli anni della maturità, borghese ricco e rispettato, appassionato d'arte e, come Massimiliano, di botanica e di giardinaggio. La consuetudine con l'amico arciduca fece sì che questi, ormai imperatore, si ricordasse di lui nel 1866, inviandogli i pezzi che costituiscono il fondo "precolombiano" dell'attuale Museo Civico. Il dono, documentato da due lettere, una dell'imperatore, datata in Messico, 18 giugno 1866⁹, che gli annuncia la prossima partenza della cassa con gli oggetti, l'altra del consigliere di legazione Radonetz, datata in Vienna, 18 giugno 1868, che gli annuncia la spedizione degli oggetti per corriere¹⁰. A quelle date, e dal 1865, il Bottacin aveva legato in dono alla città di Padova tutte le sue raccolte; automaticamente ne entrava a far parte anche quella di oggetti messicani, assieme ad alcuni cimeli, una decorazione dell'Ordine della Guadalupa concessagli da Massimiliano, alcuni oggetti personali di questi ed altro ancora, di valore affettivo e d'interesse documentario più che veniale¹¹. Al «Messico fatale», come viene definito in una pagina scritta per le celebrazioni funebri del Bottacin (1876), si lega la vicenda di tutta la piccola collezione massimiliana; ed appena un cenno va agli oggetti, definiti dall'oratore «idoli e vasi degli Aztequi», di recente scoperti nel Messico, con una considerazione che pertanto prescinda, logicamente dato il contesto, da qualsiasi valutazione critica, e che neppure lontanamente si pone il problema dell'autenticità¹².

Il primo a considerare scientificamente gli oggetti «archeologici» messicani fu il Callegari, uno dei primi seri americani-isti italiani; nel 1907 scriveva, sia pure con qualche approssimazione, che su tali oggetti pendeva il dubbio che si trattasse di imitazioni di manufatti aztechi provenienti dai laboratori di Tlatelolco, particolarmente fiorenti, secondo la sua

opinione, nel periodo 1860 - 1870¹³. L'opinione del Callegari è tanto più interessante quando si consideri lo sviluppo degli studi in Italia a quelle date e le numerose incertezze che, in generale, avvolgevano i prodotti artistici americani. La lingua stessa con cui lo studioso scriveva il breve opuscolo in cui considerava gli oggetti, ovvero il tedesco, e la stessa scarsissima circolazione della pubblicazione (appena 50 copie) rendevano ardua l'informazione che passava sotto silenzio fino ai nostri giorni, anche nell'intermezzo del Ferrari che, riconsiderando la piccola raccolta nel 1963, la dava per autentica¹⁴. La rarità di oggetti di tale natura in ambienti così fuori delle rotte più battute e di più normali approdi, come poteva essere l'ambiente patavino, faceva sì che venissero tenuti gelosamente per autentici, o che, quantomeno, non si sollevasse su di essi il problema dell'autenticità. Tuttavia, ad un'analisi un po' più attenta, che ci è stata consentita grazie alla disponibilità del conservatore del Museo Bottacin, appaiono evidenti tutte le sovrapposizioni culturali che individuano quei pezzi come degli interessantissimi falsi; non si può neppure parlare di imitazioni; ed il termine stesso falso risulta inadeguato. Si tratta, in sostanza, di una rielaborazione di temi indigeni, mescolati a capriccio dell'«artista», o certamente secondo una logica degli accostamenti che sfugge ai criteri ed alle ragioni culturali delle forme e degli ornamenti rinvenibili negli originali. Ma, di più, si tratta, in

qualche caso, di una sintesi di tratti iconologici indigeni e di forme europee, com'è evidente, per esempio in due tra le terrecotte più grandi, due vasi caraffe d'ispirazione francese, XIX secolo, ornati con serpenti giustapposti sui fianchi e maschera di divinità, forse Quetzalcóatl, al di sotto del beccuccio. In un altro caso, la sintesi è ancora più formidabile, in quanto parrebbe trattarsi di una commistione tra la iconografia di una divinità indigena - dato il soggetto, con tutta probabilità, ancora il dio Quetzalcóatl - e quella della Vergine di Guadalupe, con il suo ampio manto splendente, secondo quei tratti ormai classici che l'hanno resa celebre, dalla sua apparizione a Juan Diego nel 1531 ai giorni nostri, e da allora estremamente popolare in tutta l'America latina¹⁵. Viene quasi il sospetto - peraltro fondato non solo su un'osservazione empirica, ma anche su studi etnoantropologici - che si sia ricercata di proposito una commistione formale per illustrare una sovrapposizione di ruoli religiosi. Senza entrare nella descrizione dettagliata di ciascun prodotto fittile, pare tuttavia opportuno, proprio per le implicazioni culturali che si dovranno trarre, segnalare tra le altre una piccola statuina raffigurante una donna accoccolata, seduta sulle calcagna, con le punte dei piedi divaricate verso l'esterno, in una posizione del tutto anomala rispetto alla consuetudinaria seguita dagli indigeni. L'acconciatura alta ed elaborata l'avvicina ad un'altra statuina che rappresenta pure una donna

seduta in modo analogo e che, per i dettagli ornamentali e i tratti che ne disegnano il volto, ricorda la dea del mais. Ancor più complessa e in certo modo strana, ma interessantissima, appare la statuina raffigurante chiaramente una divinità, in cui si assommano tuttavia gli elementi noti della rappresentazione di Quetzalcóatl con quelli dell'uccello colibrì (*huitzil*, in nahuatl; e va ricordato che il dio patrono degli Aztechi e delle altre tribù chichimeche era *Huitzilopochtli*), che lo sovrasta, quasi un elmo, ed infine con il segno del femminile - una doppia grande V, al di sotto dei cerchi concentrici.

Sicuramente più fedeli ad una sensibilità figurativa indigena nell'ambito di una tradizione culturale degli altipiani messicani, fino a far sorgere il dubbio che si tratti di pezzi autentici, non certo di rilevante valore, ma di sicuro interesse archeologico, sono due oggetti raffiguranti rispettivamente una rana accovacciata, compatta nella forma, grigio-scura nella patina che la ricopre, che richiama numerosi altri autentici, di dimensioni e materiali diversi, rinvenuti in alcune località dell'altopiano, da Mexico a Tenayuca, ad altre località ancora, ben documentate nella presenza al "Museo Nacional de Antropología e Historia" di Città del Messico. Infine, uno dei pezzi più grandi che, se precolombiano non fosse, ne ha tuttavia alcuni elementi connotativi ben chiari. Si tratta di un vaso tetrapode, con maschere in rilievo che si alternano a disegni realizzati apparentemente per impressione di uno stampo.

Benché il parere di una esperta lo dia per autentico¹⁶, non va dimenticato che frequentemente, ieri come oggi, gli indigeni si servirono di stampi trovati accidentalmente o in scavi di loro iniziativa per le loro falsificazioni. L'area di provenienza di queste curiose ed apocriefe elaborazioni (tali sono, in ogni caso, nella stragrande maggioranza) probabilmente è quella canonica, già individuata per larga parte della produzione ottocentesca. L'area, per così dire, di ispirazione culturale, e pertanto formale ed iconografica, sarebbe da individuarsi tra lo Stato di Guerrero e



Batrace, Collezione bottacin, Padova.

Morelos, forse anche in Toluca o in Mezcala¹⁷, più precisamente; in ogni caso, nell'ambito più vasto di quell'area degli altipiani che fu la più proficua ed omogenea in fatti culturali tardo precolombiani e coloniali¹⁸. Rimane a questo punto una considerazione finale. Qual è il valore di questi prodotti, una volta tolto quello, scontato, di cimeli massimilianeï?

Indipendentemente da altri fattori, affettivi e cronachistici per cui si inseriscono all'interno di un Museo d'una città universitaria, suscitando peraltro fino ad oggi scarsa eco, e che ancora continua ad ignorare per la sua gran parte ciò che può significare il mondo ricchissimo dell'Americanistica, il valore forse più grande lo assumono dal punto di vista della storia del collezionismo e puntano l'accento sulle personalità stesse non solo del mittente, Massimiliano, ma anche del destinatario, il Bottacin; e, in generale, sottolineano come nel corso dei secoli, dalle collezioni borgiane di Roma a quelle medicee di Firenze, con quelle intermedie, cospiane, bolognesi ed alcune altre, vi sia stata una continuità ora sotterranea, ora emergente di accostamento ammirato, se non di conoscenza, al



Divinità femminile azteca, Voelkerkunde Museum, Vienna.

mondo esotico d'oltre Atlantico, che si risveglia a tratti da un letargo per prendere le ambigue strade che portano

oggi, con lo stesso aereo, verso la Kankún dei ricchi villeggianti e dei pataccari e gli approdi un po' più scomodi ma culturalmente affascinanti dei molti siti archeologici noti agli addetti ai lavori.



Vaso tripode a brocca a forma di animale fantastico, Collezione Bottacin, Padova.

note

Questo articolo è apparso completo negli "Atti della Giornata di Studi: L'Americanistica Italiana e le Collezioni precolombiane in Italia." Verona 20 aprile 1991, a cura di M. Sartor, Padova 1993.

¹ M. Marzari, *Il giro del mondo della fregata "Novara"*, in "Massimiliano da Trieste al Messico", Catalogo della Mostra, luglio 1986, a cura di L. Ruaro Loseri, Trieste 1986, e L. Crusvar, *Sogni imperiali e lontani orizzonti. Tracce esotiche nelle collezioni di Massimiliano*, ibidem.

² F. Valsecchi, *Massimiliano d'Asburgo, cento anni dopo*, Milano 1987 e B. Hamann, *Sissi*, Milano 1983.

³ C. F. Feest, *Massimiliano, Miramar e il Messico nelle collezioni del Museo Etnografico di Vienna*, da "Massimiliano da Trieste al Messico", Catalogo della Mostra op. cit.

⁴ G. F. Gemelli Careri, *Giro del mondo*, Napoli 1699, vol V.

⁵ M. Sartor, *Introduzione al Libro di Chilám Balám di Chumayel*, Padova 1989.

⁶ D. Robertson, *Mexican Manuscript Painting of early Colonial Period*, The Metropolitan Schools, New Haven 1959; G. Tovar de Teresa, *La ciudad de Mexico y la utopia de los Mendoza*, Mexico 1987.

⁷ Cfr. L. Batres, *Antigüedades mexicanas*

falsificadas. Falsificación y falsificados, Mexico 1967 (pp. 7, 24).

⁸ C. F. Feest, *Massimiliano...*, op. cit.; A. Romano, *Presentazione a C. L. Ragghianti*, L. Ragghianti Colloqui Museo Nazionale di Antropologia, Milano 1970.

⁹ Cfr. Copia dell'Inventario degli oggetti d'arte, di numismatica, ecc e delle moibiglia esistente nel museo Bottacin, a tutto il 15 settembre 1876. Compilato da L. Rizzoli, Conservatore del suddetto Museo, Padova, Museo Civico, oggi, n. 39c.

¹⁰ Lettera di Radonetz, cit. in G. V. Callegari, *Die Maximilianische Sammlung in Museum Bottacin*, Padova 1907.

¹¹ Copia dell'inventario, op. cit.

¹² Discorso letto sulla bara dal signor Angelo Sacchetti, in A. Carcassonne, *Cenni intorno alla vita di Nicola Bottacin*, Trieste 1877.

¹³ Cfr. G. V. Callegari, op. cit.

¹⁴ A. Ferrari, *Un'amicizia oltre la morte. Massimiliano d'Austria e Nicola Bottacin.*, "Le Venezie e l'Austria", anno II, n. 3 (1963).

¹⁵ Cfr. J. Lafaye, *Quetzalcoátl y Guadalupe*, (1974), Mexico 1985.

¹⁶ Opinione della prof. Durdica Ségota, docente di Storia dell'Arte messicana, presso la Universidad Nacional Autónoma de Mexico.

¹⁷ Interessanti le osservazioni condotte da Bernal e Gendrop a proposito di quest'area. Cfr. I. Bernal, *L'arte precolombiana dell'America Centrale*, Firenze 1971.

¹⁸ Devo essere grato per la loro cortesia e per i loro preziosi suggerimenti in proposito a Durdica Ségota e Maria Areti Hers dell'Instituto de Investigaciones Estéticas dell'Universidad Nacional Autónoma di Messico.

A p. 37: Monumento alla regia Nave Italia con una pietra portata dal Monte Grappa.

Viaggiatori e scienziati

Mantegazza e il mito europeo della coca

Dai circoli positivisti all'edonismo del superuomo.

Chiara Berti e Irene Delfino

«Iddio è stato ingiusto perché ha fatto l'uomo incapace di poter vivere sempre coqueando. Preferisco una vita di dieci anni con la coca ad una di secoli senza coca».

Il continente americano con le sue innumerevoli specie animali e vegetali, sconosciute in Europa, esercitò un notevole fascino sugli scienziati e gli intellettuali positivisti dell'Ottocento. Emulo di Von Humbolt che agli inizi del secolo esplorò il bacino delle Amazzoni, dell'Orinoco e del Rio Negro sia dal punto di vista naturalistico che etnografico, Paolo Mantegazza, spirito avventuroso tanto che diciottenne partecipò alle Cinque Giornate di Milano, conseguì la laurea in medicina a Pavia, anche per motivi di salute, inizia una serie di viaggi che lo porteranno a stabilirsi a Salta (Argentina) dopo aver visitato i paesi del Quadrato de Oro. Mantegazza faceva parte del cenacolo positivista italiano, tra cui spiccavano Carlo Erba, Giovanni Polli, Raffaele Valieri, e va considerato uno dei pionieri italiani ed europei della moderna psicofarmacopea, ovvero di quella branca della medicina che studia l'uso medico e antropologico delle droghe. Benché Mantegazza si interessasse a tutte le sostanze psicoattive, che tentò di classificare in modo scientifico,

precedendo di sessant'anni la famosa classificazione di Lewis Lewin in *Phantastica*, il suo nome è legato alla coca grazie a un suo scritto, pubblicato dopo il suo ritorno in Italia, intitolato *Sulle virtù igieniche e medicinali della coca e sugli alimenti nervosi in generale* (1859). Quest'opera segue *La fisiologia del piacere*, pubblicato a Parigi nel 1854 e indica il preciso orientamento

filosofico degli studi di Mantegazza: quello positivista edonistico. Divenuto professore ordinario di Patologia generale a Pavia, dove crea il primo laboratorio italiano di questa specialità, lo studioso diventa senatore del Regno d'Italia. In questo periodo gli interessi antropologici si fanno sempre più forti tanto che, divenuto per i suoi scritti professore di Antropologia a Firenze, fonda col Zanetti il



primo Museo di Antropologia e la Società Antropologica Italiana. Insieme al dottor Felice Finzi fonda anche, nel 1870 l'archivio di Antropologia ed Etnologia. Muore a S. Terenzio di Lerici, La Spezia, nel 1910.

Come abbiamo detto, malgrado gli interessi eclettici, il nome di Mantegazza resta indissolubilmente legato all'uso della coca, che egli aveva visto e personalmente sperimentato in Sud America.

«L'indiano porta seco nella chuspa (borsa per le foglie di coca) una certa quantità di foglie di coca e saluta con essa il dì che nasce e il sole che tramonta....».

La decisione di sperimentare su di sé la droga gli fa descrivere il piacevole torpore, il desiderio di più vasti orizzonti, la voglia di correre e di gustare l'istante senza sprecare le energie acquisite («*e noi accoccolati in noi*»), il godimento di una forza interiore che non richiede di essere espressa, ma che apprezza la coscienza di sé, finché dosi più alte conducono a un delirio estremo. Mondo interiore e mondo esterno si scindono irrimediabilmente e mentre il primo prende il sopravvento, non svanisce la coscienza di sé, anzi, si rafforza, si arricchisce. La fantasmagoria ha inizio.

Trasportato da questa fantasmagoria Mantegazza fu così convincente nei suoi scritti da trascinare un'intera generazione di intellettuali europei. Nel suo scritto *Uber Coca* (Sulla Coca) del 1884 Sigmund Freud inaugura la grande stagione medica della coca, o meglio del suo derivato chimico, la cocaina e paga il suo debito a Mantegazza avvalorandone, tramite autosservazioni, le analisi e le conclusioni.

«Il Mantegazza è un entusiastico elogiatore della coca e adduce le prove delle sue molteplici applicazioni terapeutiche in casi clinici documentati. Le sue relazioni hanno destato grande interesse, ma hanno ottenuto scarso credito. Eppure nel Mantegazza ho trovato tali e tante osservazioni esatte che sono disposto ad accreditare anche quelle dichiara-



zioni che non ebbi l'occasione di verificare».

Dopo una decina d'anni Freud "rinnegherà" le sue teorie, pubblicando nel 1887 *Beiträge Über die Anwendung des cocain* (Cocainomania e cocainofobia), dove cerca di negare gli effetti di tossicodipendenza e di stabilire un collegamento tra "siringa-ago" e "penetrazione-senso di colpa". La sua speranza di aver trovato la panacea per tutti i mali crollò, anche se il padre della psicanalisi in privato rimase un cocainomane come testimonia lo scritto del 1895 *Sogno sulle iniezioni di Irma*.

Un altro aspetto che Mantegazza sottolinea è quello edonistico: *«La natura umana è fatta in modo che in ogni tempo e in ogni paese, dal godere un piacere si passa facilmente ad abusarne; e ciò avviene anche per la coca. Il vizio di coquear è anzi uno dei più tenaci e invincibili che si*

conoscano. Il coquero incorreggibile ha sempre in bocca il suo acullico [bolo, N. d. A.] e solo si può vederlo senza di esso quando mangia. Spesso dorme colla coca in bocca. Egli dimentica i propri doveri, la propria famiglia e spesso toglie ai bisogni imperiosi della vita il tempo e il denaro per dedicarsi in tutto e per tutto alla sua passione. Se la fortuna non lo ha fatto ricco, non lavora che quanto basta per comperarsi la foglia prediletta, e ritirandosi nella solitudine dei boschi e dei monti, vi rimane per più giorni in preda al delirio che lo inebria di felicità».

Non c'è dubbio che se la presentazione della coca come l'elisir della felicità si rifà, in certo modo, ai miti dei conquistadores sulla "fontana dell'eterna giovinezza", la sua descrizione del *coquero* è debitrice del positivismo lombrosiano circa l'abbruttimento dei primitivi, il loro vizioso comportamento e la loro proverbiale pigrizia. *«Il coquero si riconosce subito perché rassomiglia a un ruminante o a una scimmia che ha nascosto nelle gote il frutto dell'orto».* Non sorse il dubbio allo scienziato Mantegazza che l'uso della coca da parte degli indios fosse una necessità visti i bestiali ritmi di sfruttamento nei campi e nelle miniere, dove i turni di diciotto ore lasciavano l'operaio così stremato che egli neppure usciva dalle gallerie. Fin dai tempi della conquista l'ostilità delle autorità religiose cattoliche, infatti, era stata messa in sordina dalla necessità di pagare in foglie di coca il salario degli indigeni, pena l'esaurimento della forza lavoro. Quanto al vagare dell'indio nelle selve e le *sierras*, esso non è dovuto certo al "piacere", ma piuttosto alla necessità di procurarsi frutta e tuberi con cui sopravvivere.

Le teorie del darwinismo sociale lombrosiano, che bollano come vizio indigeno lo sfruttamento, consentono all'intellettuale europeo di far uso della droga per scopi meramente edonistici.

D'Annunzio, Pitigrilli, i Futuristi, grandi estimatori della polverina bianca, contribuirono ad occultarne i valori culturali etnici e quelli farmacologici a favore del mito del superuomo.

Emigrazione

Chipiloc, Luogo Dove l'Acqua Scorre

Un pezzo di Veneto nel Messico centrale.

Alfredo Sereni

Nel Messico siamo rivati
no abiamo trovato ni palia ni fieno
abiamo dormito sul proprio tereno
come le bestie che va a reposar

Da un canto popolare di Chipilo

Come altri paesi delle Americhe, anche il Messico, verso la fine del secolo scorso, inaugurò una politica di immigrazione, volta ad acquistare mano d'opera straniera specializzata, che potesse contribuire allo sforzo del Paese di mettere a frutto le sue immense distese di terre fertili. La famosa legge dei *terrenos baldios*, ossia dei terreni incolti, regalava o cedeva a prezzi irrisori la terra a chi si impegnava a lavorarla, senza tener conto del fatto che molte di quelle terre incolte appartenevano in realtà agli indios.

Chipiloc, oggi Chipilo, a 13 km da Puebla, in lingua *nahuatl* vuol dire "luogo dove l'acqua scorre". È il nome del posto che il governo messicano destinò ai coloni veneti, arrivati dal porto di Veracruz verso la fine di giugno del 1882.

«Il 30 giugno, per la precisione - dice Angel Zago Romani - E anche quel giorno pioveva a dirotto, come oggi». Siamo a casa sua, seduti davanti a una bottiglia di mezcal fatto in casa, e fuori diluvia, mentre Angel mi racconta la storia di quella che è forse l'unica colonia italiana in Messico ad aver

conservato cultura, lingua e tradizioni della madrepatria. È il 10 maggio, giorno della mamma, e mentre parliamo

in casa si succedono le visite dei numerosi figli di Angel e Dominga. Il padre mi presenta a tutti, avverte che pur



PORTATO IN QUESTO OSPITALE PAESE
DALLA
REGIA NAVE ITALIA,
CONSCRITTO ALLA MEMORIA DEI CADUTI
NELLA GRAN GUERRA
DALLI
ITALIANI DI PUEBLA E CHIPILO
A NOVEMBRE 1914

essendo italiano non capisco il veneto, e tutti si rivolgono a me in spagnolo. Ma tra di loro parlano un dialetto che mi fa pensare di trovarmi nel trevigiano o nel bellunese, piuttosto che nel Messico centrale. Anche i cognomi delle persone che mi vengono presentate mantengono l'illusione: Galeazzi, Berra, Zanella, Schievenin...

La storia di Chipilo è povera di documenti. Esiste qualche articolo di giornale sull'arrivo del vapore "Atlantico" nel porto di Veracruz, i contratti del governo messicano con due agenzie di immigrazione italiane, l'iscrizione su una autentica pietra del Monte Grappa, mandata via nave da Mussolini, il resoconto della visita di un ambasciatore italiano, alcuni anni dopo l'inizio della colonia, e poco altro. Ancora oggi nel villaggio si conserva come una preziosa reliquia una pubblicazione del 1927, intitolata: "Festa italiana delle Colonie di Puebla e Chipilo. Commemorazione del 4 novembre. Bollettino dedicato ai seicentomila morti italiani nella gran guerra". Si tratta di una cinquantina di pagine, che contengono il proclama di guerra di Vittorio Emanuele, il bollettino della vittoria del generale Diaz, un discorso di Mussolini alla camera e alcuni appunti su Chipilo.

Tuttavia, proprio perché è stata tramandata in modo quasi esclusivamente orale, la storia di Chipilo ha il carattere avvincente di un'epopea, di cui Angel mi racconta i particolari salienti, tra un sorso e l'altro di mezcal. Io, dopo il primo assaggio del suo *licor mexican*, sono rimasto senza voce, e mi limito ad ascoltare, cercando di calmare il bruciore alla gola con un bicchiere di acqua e limone.

La parte più interessante del racconto è senz'altro quella degli inizi, di quando i coloni, arrivati dall'Italia pieni di sogni e di speranze, si trovarono davanti queste terre rovinare da secoli di abbandono, e dovettero rimboccarsi le maniche per riuscire a produrre non la sognata ricchezza, ma almeno il necessario per sopravvivere.

«All'inizio la vita era dura - dice Angel - Molto dura. Se rimasero, fu solo perché non potevano fare altro. Erano troppo poveri per tornare indietro».

Tornare indietro, mi spiega poi, era impossibile anche per un'altra ragione. Il vapore 'Atlantico', che li aveva portati

in Messico, era talmente malandato che affondò subito dopo nel porto di Veracruz, tagliando, anche simbolicamente, ogni possibilità di ritirata. Un altro grosso problema era quello linguistico. Oltre a coltivare le loro terre, i coloni avevano bisogno di lavorare come braccianti dai latifondisti del luogo, e per quello era necessario parlare lo spagnolo. Il bracciantato creò anche, inizialmente, dei problemi di concorrenza con gli indios della regione, che fino a quel momento erano stati i soli a essere impiegati in quel lavoro. I rapporti tra i coloni e gli indios tuttavia restarono pacifici, sebbene i primi coltivassero nei confronti dei nativi un senso di superiorità, razziale e tecnologica, che dura ancora oggi. Gli indios non conoscevano l'uso del concime, e i loro attrezzi da lavoro erano inferiori, soprattutto il machete, molto meno adatto a tagliare il fieno della falce dei coloni. Inoltre, stando al racconto di Angel, vedevano gli italiani come invasori, e mantenevano le distanze. I veneti fecero lo stesso, e così non ci fu quasi nessuna mescolanza. I coloni restarono orgogliosamente arroccati nel loro villaggio, ai piedi della collina ribattezzata 'Monte Grappa', imparentandosi sempre più tra di loro, e conservando il loro dialetto, le loro tradizioni, i loro capelli biondi e le loro donne.

«Una volta però hanno rischiato di perderle, le loro donne - intervieni la signora Dominga, moglie di Angel, interrompendo le sue chiacchiere con i figli in visita dall'altro lato del tavolo - Raccontagli della rivoluzione».

Io non riesco ancora a parlare, per via della gola bruciata, e annuisco in direzione di Angel, per manifestare il mio interesse ad ascoltare. Lui ingolla con indifferenza un altro sorso di liquore, e parte di nuovo.

«È una storia che qui sanno anche i bambini - dice - La storia degli zapatisti».

Continua dicendo che 'i vecchi' non sapevano nulla di Porfirio Diaz, il dittatore, e meno ancora di Villa, Zapata e Carranza, i rivoluzionari. Loro volevano soltanto guadagnarsi da vivere e stare in pace con tutti. Ma un giorno delle truppe zapatiste (che in seguito Zapata negò essere sue) tentarono di conquistare Chipilo per impadronirsi delle donne dei coloni. La rivolta fu

unanime e violenta. Trincerati sul 'Monte Grappa', i chipilegni seminarono morti e feriti nelle file zapatiste, perdendo, dal canto loro soltanto un uomo, ucciso da un proiettile vagante. Un tal Jacobo Berra, parente della moglie di Angel, si distinse tanto nella battaglia da meritarsi per tutta la vita il soprannome di Generale. E siccome le truppe di Carranza erano contro gli zapatisti, i chipilegni diventarono carranzisti, schierandosi per ironia della sorte proprio contro quelli che combattevano per la distribuzione delle terre ai contadini.

Comunque, col tempo e con il lavoro le loro terre si sono ingrandite, i loro formaggi sono diventati famosi in tutto il Messico, e ora che l'allevamento non rende più molto, a causa del crollo del prezzo del latte, i chipilegni si sono buttati sulla fabbricazione di mobili.

«Noi non ci rassegniamo - dice Angel, con la voce ormai rauca a forza di parlare e di bere - Non siamo come i *cicios*».

Cicios è il termine un po' dispregiativo con cui i chipilegni si riferiscono ai nativi. Da quello che ho saputo, Chipilo è uno dei pochi esempi di integrazione riuscita tra indigeni e coloni. Finita l'epoca dei latifondisti, adesso sono gli italiani a dare lavoro agli indios, molti dei quali hanno persino imparato a comprendere, se non a parlare, il dialetto veneto. Alcuni, sfruttando l'esperienza fatta come operai salariati, hanno cominciato a mettere su piccoli allevamenti in proprio. Tuttavia, le parole di Angel testimoniano una distanza che non si è mai accorciata.

«Noi ci siamo fatti strada - aggiunge, mentre una raffica di vento spinge la pioggia contro il vetro della finestra - «Loro, nonostante tutto, sono sempre rimasti *peones*»».

Incontri ravvicinati con l'«altro»

Una introduzione alla sezione «America precolombiana» del Museo delle Culture Extra-europee Dinz Rialto.

Patrizia Zelano Sirena*

I materiali esposti nel Museo delle Culture Extraeuropee Dinz Rialto di Rimini sono stati finora oggetto di due principali interpretazioni: quella antropologica e quella artistica. Ritengo, tuttavia, che oggi si possa aggiungere una nuova lettura degli oggetti che oserei definire etnologica, in quanto essi sono testimonianze tangibili di realtà lontane dalla nostra, veicoli di concetti difficilmente comprensivi a noi occidentali. Tali reperti indubbiamente divengono mezzi ausiliari e immediati per la conoscenza e la valorizzazione delle culture definite «diverse». In tal modo questo museo può trasformarsi in strumento educativo per l'insegnamento della tolleranza nei confronti di colui che viene definito l'«altro», della sua memoria storica e della sua cultura: ciò può indurre a rivedere criticamente certi nostri atteggiamenti mentali e spirituali consolidati e irrigiditi e a porre in fruttuosa e utile discussione il *modus vivendi* dell'uomo occidentale e le sue convinzioni, anche religiose.

Il museo è costituito da tre sezioni dedicate, rispettivamente, all'Oceania, all'Africa e all'America precolombiana. La sezione «America precolombiana» comprende circa 600 reperti archeologici provenienti dalle tre Aree archeologiche-culturali interessate dalla Conquista

spagnola avvenuta nel XVI secolo e tutte unite da stessi elementi culturali ancestrali quali, ad esempio, il culto del giaguaro: l'Area Mesoamericana, l'Area Intermedia, l'Area Peruviana che conta più del 50% degli oggetti esposti. Incamminandosi lungo il percorso



Figura femminile, Cultura Nayarit, Museo delle Culture Extraeuropee Dinz Rialto, Rimini.

espositivo di questa sezione, allestito nella suggestiva cornice di Castel Sismondo, ci si imbatte in oggetti che non devono venire considerati come artistici, bensì artigianali nel senso nobile del termine, perché l'artigiano, presso i popoli precolombiani si configurava come colui che creava il mezzo di comunicazione tra gli dei e l'uomo, una sorta di taumaturgo di origine popolare.

Le forme plastiche, le proporzioni, l'iconografia dei manufatti, per noi così lontane ed inusuali, sono fonti eloquenti di informazioni storico culturali. Esse sono intrise di valori magico-religiosi che ci conducono in realtà olistiche a noi remote.

Anche una semplice visita occasionale in questo Museo può essere, per il visitatore un'opportunità per fare comparazioni immediate tra i reperti esposti: per esempio osservando la maschera funeraria in alabastro proveniente dalla famosa città templare di Teotihuacan (Messico, 450-750 d. C.; A.P. 377), se pur priva di ornamenti e di materiali preziosi che solitamente venivano incastonati nelle cavità oculari, e ponendola a confronto con la figura fittile della Cultura Quimbaya (Colombia, 1000-1400 d.C.; A.P. 429), con la testa antropomorfa del Veracruz centrale (Messico, 500-900 d.C.; A.P. 362), con la testina vascolare antropomorfa della

Cultura La Tolita (Ecuador, 500 a.C. - 500 d.C.; A.P. 445b) e infine con la figura antropomorfa «cuchimilco» della Cultura Chankay (Perù, 100-1450 d.C.; A.P. 506), risulta lampante che, presso le popolazioni di tutta l'America precolombiana, era diffuso l'uso della deformazione cranica. La deformazione era ottenuta grazie all'ausilio di mezzi meccanici, quali tavolette di legno, cuscinetti, bende, posizionati e adattati sui crani dei bambini dalla nascita ai tre anni e oltre, con risultati tipologici diversi, come appunto appaiono nei reperti presi in esame. Il motivo, il perché questa operazione venisse praticata non è stato definito con certezza, però, molti studiosi lo identificano come segno tangibile di distinzione sociale.

Una sottosezione del settore «America precolombiana» è dedicata a numerosi frammenti di tessuti peruviani, grazie ai quali ci si può addentrare ancora una volta in un mondo nuovo di immagini e di colori. Percorrendo con lo sguardo tutte le teorie iconografiche, si individuano, si estrapolano, si comprendono le figure presenti sui broccati e sugli arazzi. Si realizza quanto anche il tessuto fosse oggetto eloquente, carico di simbolismo e di significati, utilizzato sia nell'ambito religioso, che sociale e bellico.

Come è evidente il Museo offre numerosi spunti culturali sia per il profano che per lo studioso, arricchendoli entrambi.

*Collaboratrice scientifica del Museo delle Culture Extraeuropee Dinz Rialto di Rimini

Alla scoperta degli «Altri» attraverso le opere del Museo delle Culture Extraeuropee "Dinz Rialto" di Rimini

Il ruolo di un Museo deve continuamente confrontarsi con le nuove realtà sociali e culturali del Paese senza comunque perdere di vista alcuni compiti istituzionali quali la tutela e la conservazione del proprio patrimonio.

Al Museo spettano quindi un ruolo che tende sempre più a connotare il Museo come un Istituto di ricerca promotore e generatore di Cultura.

Al Museo spettano quindi ruoli innovativi che il Museo può perseguire con altre istituzioni interessate (Università, Biblioteche, Associazioni Culturali, ecc...) per contribuire ad una maggiore e migliore crescita culturale.

In tale senso notevole è il contributo che possono dare i Musei dedicati alle culture extraeuropee. Come nell'esempio specifico europeo tale ruolo può essere ricoperto dal Museo "Dinz Rialto" di Rimini per la conoscenza delle Culture Extracomunitarie, ovvero le culture degli «Altri». Il patrimonio museale del Museo "Dinz Rialto" diviene così un supporto stimolante per confrontarsi «Noi» con gli «Altri» per un reciproco arricchimento.

Si devono a questa nuova visione del «ruolo» del Museo le iniziative che il Museo ha intrapreso in questi ultimi anni, mi riferisco ad esempio al Corso di aggiornamento per insegnanti dal titolo "Noi e gli altri" e il concorso letterario "EKS&TRA" rivolto a poeti e scrittori extracomunitari, giunto quest'anno alla terza edizione.

Se il nostro Museo, e altri Musei simili, seguiranno queste nuove tendenze, ritengo che contribuiranno in modo stimolante e determinante alla funzione della società multietnica del terzo millennio per la cui formazione tutti siamo chiamati a partecipare sia a livello individuale ed in particolare a livello istituzionale. (Maurizio Biordi, Dirigente dei Musei Comunali di Rimini).



Urna zapoteca, Museo delle Culture Extraeuropee Dinz Rialto, Rimini.