

**ITAIKO**

**21**

*INDIANI,  
AFRICANI,  
AFROAMERICANI*





**Sommario**

- 2. Intenti
- 3. Editoriale
- 5. Faraoni in America?
- 13. Afrocentrismo
- 15. Estevanico, il moro
- 19. I Garifuna
- 21. *Buffalo Soldiers*
- 27. I seminole neri
- 31. Hollywood, afro-  
americani e western
- 33. I caboclo
- 37. Culture *maroon* nelle  
Americhe
- 39. L'identità di Red  
Thunder Cloud
- 43. Gli indiani del Martedì  
Grasso
- 47. La terza radice del  
Messico
- 52. Recensioni e novità



Questa mappa del 1519 mostra le prime roccaforti spagnole nelle Antille, incentrate attorno all'isola di Santo Domingo (Haiti). La bandiera si riferisce alle Antille e le figure possono essere sia indigeni che schiavi africani, la scritta dice: "In queste Antille parte dei possedimenti reali si trovano minerali d'oro".

In copertina: Caboclo del Brasile; fotografia di Sandra Busatta, 1990. "La Chocolate, danse indigène" ("La Cioccolata, danza indigena"), stampa del 1848 raffigurante una danza tra neri e meticci a Lima, Perù; Bibliothèque des Arts décoratifs, Parigi.

In quarta di copertina: Francobollo commemorativo dei Buffalo Soldiers; Ministero delle Poste, USA.

 **e-mail: [hako@hakomagazine.net](mailto:hako@hakomagazine.net)**  
**<http://www.hakomagazine.net>**



A fianco: In questo dipinto di Charles Russell, i mandan esprimono il loro stupore di fronte a York, schiavo nero del capitano William Clark. L'episodio fu riportato nelle note della spedizione Lewis e Clark del 1804-06, effettuata come prima ricognizione del territorio acquistato da Jefferson con il Louisiana Purchase.

Sotto: "Le differenti razze createsi dopo la conquista spagnola", quadro di casta dipinto di Luis de Mena, XVI secolo, Madrid, Museo de America.



## Ballata del 9 Cavalleria

*Penso che potrei viaggiare per sempre,  
tra queste onde di erba selvatica,  
che ondeggiavano per un buon centinaio di  
miglia*

*se una lieve brezza le sfiora.  
Fanciullo nacqui in schiavitù,  
Avevo viaggiato solo fin dove  
un'ora di camminata poteva portarmi,  
il che non vuol dire molto.  
Ma guarda come questa prateria mi aspetta,  
estendendosi ampia e sconfinata;  
mi chiamano soldato bisonte  
e cavalco col colonnello Hatch.*

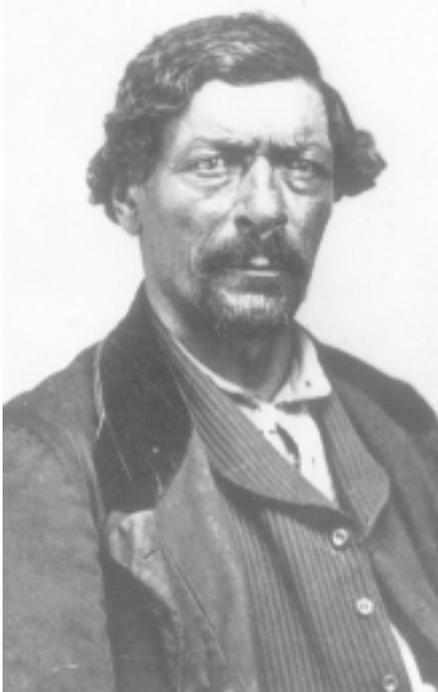
*Anni fa, alcuni di noi videro battaglie  
nella guerra che spezzò le nostre catene.  
Il nostro motto "Noi Possiamo; Noi Vogliamo"  
è ora su queste Grandi Pianure.  
Talvolta di pattuglia io mi scopro a pensare,  
quando il vento agita il mattino,  
a come sia l'alba in Africa,  
dove è nata la gente di Ma' e Pa'.  
E talora, montando la guardia nell'oscurità,  
mi sento come il Re della Notte,  
solo nella prateria sotto il chiarore della luna,  
matenendo il mondo sicuro e giusto.*

### Referenze bibliografiche

AA. VV., *Le Americhe*, Milano 1987; Gruzinski S., *Le destin brisé de l'empire aztèque*, Paris, 1987; Bernard C., *Les Incas, peuple du Soleil*, Parigi, 1988; Leckie W.H., *The Buffalo Soldiers*, Norman, OK, 1987 (1967); Bellour R. (a cura di), *Il Western*, Milano, 1973; "Buffalo Soldiers", in *Cobblestone*, Feb.1995, Peterborough, NH; Viola H. J., *After Columbus*, Smithsonian Institution, 1990;

Fotografie di Sandra Busatta.

## Editoriale



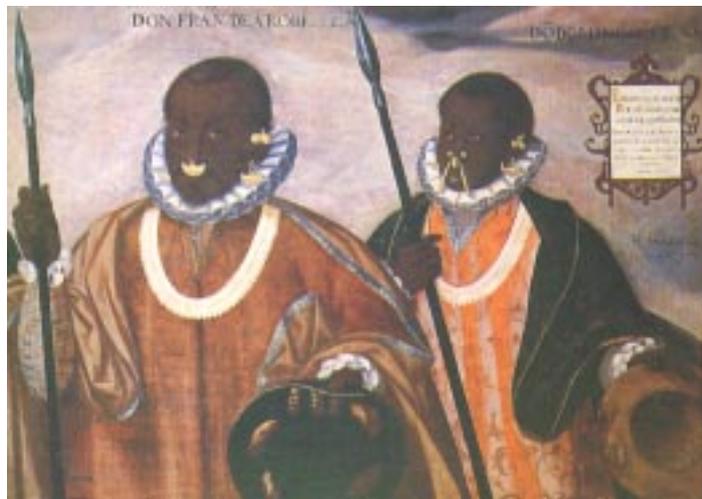
Jim Beckwourth, il trapper nero che fu adottato dai crow.

Sotto: Cintura di cauri, o cipraea moneta, Africa occidentale.

In basso: "Primi mulatti di Esmerridas", Olio su tela di scuola ecuadoregna, Museo de America, Madrid.



Il 5 marzo 1770 segna la data del cosiddetto Massacro di Boston, la scintilla della Rivoluzione americana. Tra gli scalmanati patrioti che inveivano contro gli inglesi e il primo a cadere, c'era un ex schiavo di nome Crispus Attucks, "parte indiano, parte nero e parte bianco", come lo descrisse Paul Revere. Attucks può a ben ragione dirsi il simbolo di quella storia negata dell'espansione nelle Americhe, dove l'afroamericano è in genere visto nella veste di schiavo e vittima passiva o spettatore dell'avanzata europea nelle Americhe. Nulla di più falso: nel 1994 il presidente Clinton riceveva pubblicamente gli ultimi Buffalo Soldiers, mentre l'espansione di culti caboclos in Brasile e la riscoperta della "terza radice" etnica in Messico ci ricordano che le Americhe sono state il teatro di complesse interazioni. Gli africani hanno seguito le orme dei conquistadores, cercando la fontana dell'eterna giovinezza con Ponce de Leon, e hanno scavalcato montagne a caccia di castori con Jim Beckwourth, combattuto gli indiani con i Buffalo Soldiers, invaso la foresta amazzonica, creato comunità maroon effimere, come i molti palenques, o durature, come l'impero Palmares o le tribù maroon delle Guyane. Sono apparsi nei disegni di Charles Russell e Frederick Remington, hanno camminato lungo la Pista di Chisholm per cercare fortuna come i loro compagni emigrati dall'Europa, hanno mostrato la loro abilità nei rodei e nei Wild West Shows, hanno setacciato l'oro in California e oggi stanno distruggendo i territori yanomami inseguendo lo stesso immortale Eldorado. E tuttavia, nonostante alcune miniserie TV e il film poco ispirato Posse, non hanno ancora trovato un cantore adeguato, un Turner o un Ford, delle loro gesta forse anche perché in buona parte dividevano i valori dei loro padroni: successo individuale, proprietà privata, schiavismo e sessismo. Gli unici a ricreare un'epica "nera" sono coloro che invece di tessere miti veri, inventano la storia: gli afrocentristi, che preferiscono tentare di rubare il passato agli indiani e scoprirsi improbabili fondatori delle grandi civiltà precolombiane.



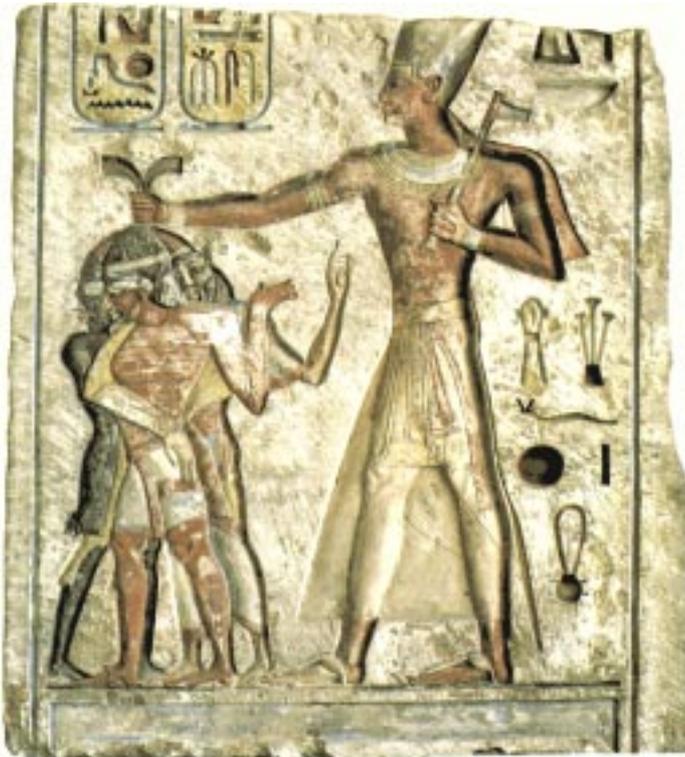
## incontro con le culture magico visionarie



Sopra: Cabezon olmeco, Parco archeologico all'aperto di La Venta, Villahermosa, Tabasco, Messico.

Sotto a sinistra: Ramses II distrugge i suoi nemici, Memphis, Egitto. Da notare la caratterizzazione dei prigionieri un africano (nero), un mesopotamico (giallastro) e un mediterraneo di tipo elleno (color ocra come il faraone).

Sotto a destra: Testa commemorativa da Ife, città santa degli Yoruba, Nigeria, terracotta del 13° secolo.



# Faraoni in America?

*Riprendendo vecchie e screditate teorie europee gli iperdiffusionisti afrocentrici sostengono che furono gli africani a scoprire l'America.*

Sandra Busatta

«Non ho sostenuto – e mi risento di quest'accusa – che gli africani fondarono la prima importante civiltà americana ... Non sto tentando di costruire un nuovo modello di superiorità afrocentrica» (Van Sertima 1995:73).

Nonostante queste affermazioni Ivan Van Sertima, un afroamericano originario della Guayana, nel 1976 scriveva forse il più influente libro afrocentrico sulla colonizzazione dell'America, *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*, con cui “provava” che gli africani avevano dato un impulso decisivo a quella che fino a poco tempo fa era considerata la cultura “madre” delle antiche civiltà messicane, la civiltà degli olmehi e – di conseguenza – alle altre culture indigene precolombiane.

Van Sertima non era il primo a proporre una simile tesi: nel 1862 la scoperta di una testa colossale olmeca con tratti somatici classicamente messicani associati ad altri definiti “negroidi”, cioè un naso carnoso ampio e rotondo e labbra spesse, fece viaggiare la fantasia di studiosi amatoriali affascinati dall'esotismo, proprio agli inizi dell'archeologia come disciplina, mentre il recupero di altri esempi di quella che diventerà l'arte olmeca non fece che rinforzare

l'idea presso certi settori diffusionisti euroamericani della neonata disciplina antropologica. Leo Wiener, professore di lingue e letterature slave ad Harvard scrisse un'opera in tre volumi, *Africa and the Discovery of America* (1920-22) che “dimostrava” come africani arabizzati provenienti dall'Africa occidentale fossero giunti in America secoli prima di Colombo e avessero influenzato le maggiori civiltà messicane. Wiener sviluppava poi quest'idea in *Maya and Mexican Origins* (1926), in cui sosteneva la connessione tra le lingue medievali mande dell'Africa occidentale e quelle maya e nahua. Wiener, le cui teorie venivano rapidamente respinte come insostenibili e indimostrate, doveva diventare una delle massime bibbie dell'afrocentrismo di Van Sertima e dei suoi seguaci. Altri pilastri delle teorie afrocentriche sulla scoperta dell'America sono Harold Lawrence, un afroamericano autore di *African Explorers in the New World* (1962) e Legrand Clegg, un avvocato “nazionalista nero” di Los Angeles che tra il 1969 e il 1977 promuove con i suoi articoli le idee e le categorizzazioni razziali euroamericane del 19° secolo e oggi ha anche un grosso sito web. Clegg e gli altri afrocentristi basano le loro idee, in particolare, su quelle estremiste ed esplicitamente razziste di Harold S. Gladwin, autore del classico pseudoscientifico *Men Out of*

*Asia* (1947) e citato spesso come Teoria Gladwin, e di Rafique Jairazbhoy, l'iperdiffusionista afroamericano con base a Londra e autore molto influente di *Ancient Egyptians and Chinese in America* (1974). Altri iperdiffusionisti euroamericani influenti come fonti sono M.D.W. Jeffreys, che scrive tra il 1953 e il 1971, trovando all'inizio un qualche spazio negli ambienti accademici, Constance Irwin (1963), Cyrus Gordon (1971), James Bayley (1973) e Alexander Von Wuthenau (1969, 1985), uno storico dell'arte e collezionista tedesco che vive in Messico. Nel 1981 l'afrocanadese Michael Bradley pubblicava *Dawn Voyage: The Black Discovery of America*, molto simile al libro di Van Sertima, ma molto meno sofisticato, come quelli di altri simili. Bradley, vale la pena di ricordarlo, è anche autore di *Iceman Inheritance* (1978) e *The Chosen People From the Caucasus* (1992b) che ha per sottotitolo: “Origini, illusioni, inganni e ruolo storico degli ebrei nella tratta degli schiavi, il genocidio e la colonizzazione culturale”, testi molto popolari presso gli afrocentristi e nazionalisti neri più estremisti, in cui sostiene tesi virulentamente razziste sulla superiorità biologica della razza nera, propagandate, tra gli altri, dai docenti universitari Leonard Jeffires e Tony Martin. Ivan Van Sertima, forse il più fortunato politicamente di tutti questi fautori

## incontro con le culture magico visionarie

della scoperta africana dell'America, è nato in Guayana nel 1935 e si è laureato a Londra presso la Scuola di Studi Orientali e Africani. Dal 1957 al 1959 ha lavorato come addetto stampa del Servizio Informazioni della Guayana e negli anni Sessanta presso le radio inglesi. Nel 1970 emigra negli USA, nel 1972 prende la specializzazione in Studi Africani alla Rutgers University, New Jersey e qui diventa, fino a oggi, professore di Studi Africani nell'omonimo dipartimento. Van Sertima è anche un noto critico letterario, linguista e antropologo, compilatore del Dizionario swahili di termini legali e autore della serie di saggi critici sul romanzo caraibico *Caribbean Writers*. È stato anche richiesto di nominare candidati al Nobel per la letteratura dal 1976 al 1980. Nel 1979 ha fondato l'afrocentrico *Journal of African Civilizations*, che riproduce in vari libretti tutte le principali teorie pseudostoriche afrocentriche e, nel 1998, scrive il nuovo testo *Early America Revisited*, in cui ribadisce le sue posizioni. Nel 1987 è apparso di fronte a un comitato del Congresso degli USA per sfidare l'idea della scoperta dell'America da parte di Colombo, ma con scarsi risultati. Infatti proprio in quell'anno il Congresso, sotto l'amministrazione del presidente Reagan, in occasione del bicentenario della Costituzione degli USA, decideva a favore di un'altra teoria pseudostorica, il mito delle radici irochesi e perciò native americane della Costituzione, che evidentemente era in conflitto con le radici africane proposte da Van Sertima. Da questa breve

---

L'"Ofrenda", civiltà olmeca, Museo Nazionale di Antropologia, Città del Messico e una delle opere "africane" più citate.

biografia è evidente che le "specialità" di Van Sertima sono la propaganda politica e giornalistica e la letteratura. Il suo intento revisionista è ben espresso da una sua citazione nel sito web del suo collaboratore Runoko Rashidi (<http://www.cwo.com/~lucumi/vansertima.html>): «Siamo venuti a reclamare la casa della storia. Siamo dediti alla revisione del ruolo dell'africano nelle grandi civiltà del mondo, il contributo dell'Africa al successo umano nelle arti e nelle scienze. Noi metteremo in rilievo ciò che l'Africa ha dato, non quello che ha perduto». Dicono che le logge del Ku Klux Klan regalino ai nuovi affiliati un libro elegantemente rilegato in pelle e titolo in oro dalle pagine tutte bianche: "Contributo della razza nera alla civiltà". Gli afrocentristi fanno l'esatto contrario e si attribuiscono tutti i successi dell'umanità in ogni continente e in ogni epoca. Mentre lo scopo di rivalutare la storia afroamericana come pure la critica al razzismo e all'eurocentrismo (e maschilismo) di certa antropologia e storia, sono perfettamente condivisibili, c'è da notare come gli africani attuali veri e propri, con l'eccezione del senegalese Cheikh Anta Diop<sup>1</sup>, si dimostrano alquanto freddi e disinteressati a questi sforzi e sembrano disturbati dall'ossessione per la razza che hanno

gli afro-americani: «Gli africani non sono preparati a questa nozione di razza – ha dichiarato Charles Quarcoo, studente di Harvard di padre ghanese e madre panamense – in Africa sono più centrali le lotte economiche e politiche». Molti immigrati africani sono infastiditi dall'atteggiamento degli afro-americani verso l'Africa: «Certi africani pensano che gli afro-americani non vedano l'Africa com'è realmente, stanno tentando di connetterla con una mitica madrepatria – ha detto Quarcoo – e quando si trovano di fronte dei "veri africani" non sono molto amichevoli con loro». Gli africani si identificano con la tribù o la nazionalità più che con la razza: «Io sono più taita che keniano e più keniano che nero» Ha detto Mwashuma Nyatta, uno studente del Kenia. (Tanu Henry: [www.africana.com](http://www.africana.com)). Come vedremo è con metodi privi di ogni scientificità che Van Sertima e i suoi seguaci costruiscono il mito della colonizzazione africana dell'America precolombiana. Secondo Van Sertima i contatti tra Africa e America furono molti, ma soprattutto due ebbero durevoli conseguenze culturali: quello tra gli antichi egiziani e gli olmeci e quello tra un imperatore mandingo del Mali e il Messico.



*Figure laterali dell'altare n°1, Parco archeologico di La Venta, Villahermosa, Tabasco, Messico.*

*Gli egiziani incontrano gli olmechi*

Van Sertima sostiene che i faraoni nubiani della XXV dinastia dell'antico Egitto organizzarono una spedizione tra il 705 e il 664 a.C. circa, che attraversò il Mediterraneo e l'Atlantico e giunse nel Golfo del Messico, dove venne in contatto con gli amichevoli olmechi, tecnologicamente e socialmente a un livello culturale inferiore (1976). Gli olmechi erano considerati, fino a poco tempo fa, la cultura "madre" d'America: questo è l'ovvio motivo per cui Van Sertima sceglie gli olmechi e non i più "primitivi" taino o caribi, più facilmente raggiungibili su quella rotta atlantica, come avvenne nella realtà.

Benché Van Sertima continui a dichiarare che quanto dice "non è fantasia diffusionista" e che vuole solo suggerire che vi è stato "uno stimolo, un'influenza" (1995), il quadro che presenta è di tutt'altro genere. A quanto pare gli olmechi accettarono i capi nubiani della spedizione come re ("dinasti guerrieri neri") e costruirono per loro le grandi teste di pietra dai tratti "negroidi" e le "trecce etiopiche". Gli egizio-nubiani introdussero un'ampia serie di tratti culturali ideologici e tecnologici, come la mummificazione (anche se non esistono mummie olmeche o egizio-americane, ma solo andine), la tessitura, la metallurgia a cera persa dell'oro (ma non il bronzo!), gli elmetti da battaglia in stile egiziano, rituali religiosi egizio-nubiani, la "doppia corona" faraonica dell'Alto e Basso Egitto e altri simboli di regalità come l'uso della porpora dalla conchiglia murex e la costruzione di piramidi e centri cerimoniali in stile egiziano. Di fronte alle comprensibili critiche, egli si difende attaccando e dando dei bugiardi ai suoi detrattori: «L'emergenza della faccia negroide, che i dati archeologici e culturali confermano in modo schiacciante, in nessun modo presuppone la mancanza di un'originalità nativa, l'assenza di altre influenze o l'eclisse automatica di altre



facce» (1976:147) e ancora: "Non posso sottoscrivere l'idea che la civiltà cadde all'improvviso sulla terra americana dal paradiso egizio" (1986). Sostiene, furbamente, di non essere né eurocentrico né afrocentrico: «Non sono dentro alla storia del "sentiti superiore" e in quella del "sentiti bene"», ha affermato in una delle molte conferenze (<http://www.voice.neu.edu/960229/africa.html>).

*I mandingo in Messico*

Van Sertima "dimostra" poi che gli africani neri organizzarono altri viaggi, di cui i più importanti furono le due spedizioni di Abu Bakari II, l'imperatore del Mali che, secondo quanto riporterebbe un cronista arabo fece partire una prima flotta nell'Atlantico, che scomparve e poi una seconda enorme spedizione di 2000 navi, cui partecipò l'imperatore stesso, che non fece più ritorno. Altri afrocentristi, come Winters, si spingono a dire che i contatti commerciali tra l'Africa occidentale, in particolare da parte delle popolazioni di lingua mande-bambara, e l'America erano costanti e frequenti. Comunque, Van Sertima ritiene che la Mesoamerica del XIV secolo, in particolare i mixtechi e i primi gruppi aztechi, furono profondamente influenzati da Abu Bakari II e i suoi mandingo nel campo della tecnologia, dell'economia, della religione (tramite l'Islam?) e dell'arte. Sostiene anche

che gli africani occidentali ebbero una notevole influenza anche su altri gruppi indigeni in Nordamerica, nei Caraibi e in Sudamerica, contattandoli in vari periodi tra il VII sec. a.C. e il tardo XIV secolo d.C.. In Sudamerica gli africani avrebbero conosciuto la maggior parte delle società complesse, come la cultura Chavin, Tihuanaco, i Chimù e gli Inca. Nonostante qualche leggero cambiamento "cosmetico" alle sue tesi, Van Sertima in realtà ritiene che la sua tesi fondamentale non si sia in alcun modo indebolita, ma rinforzata (1995). Anzi, ha ulteriormente sottolineato l'importanza degli egiziani neri nella società dei faraoni (gli afrocentristi oggi sostengono che gli egiziani erano "negri" *tout court*), sostenendo anche che «gli africani neri... hanno giocato un ruolo dominante nel Vecchio Mondo» (1992). Clyde Ahmad Winters, un musulmano nero della Nazione dell'Islam, che ha un grosso sito web e pretende di aver decifrato la scrittura olmeca nel 1979, riassume bene qual è il pensiero afrocentrista dei seguaci di Van Sertima: «La prima civiltà ad apparire in America, chiamata la cultura olmeca, fu fondata dagli africani... Gli olmechi parlavano una delle lingue mande... La scrittura olmeca ha le sue origini nel Sahara occidentale [il libico-berbero]... Oltre a insegnare agli indiani come coltivare i raccolti, gli olmechi (africani) insegnarono loro anche a fare i calendari e a costruire

## incontro con le culture magico visionarie

piramidi a gradoni ... I maya originali erano probabilmente africani ... Gli aztechi, gli zapoteci, i toltechi e i maya di solito occupavano centri urbani costruiti da africani o afro-indiani. Divenuti dipendenti dai coloni africani per le merci che non potevano produrre da sé, gli indiani si sistemano nei centri urbani, dove impararono l'architettura, la scrittura, la scienza e la tecnologia da tecnici africani. Come risultato, la tecnologia portata agli amerindiani era di origine africana» (Winters, *The Black Collegian*, 1981-82).

### *Problemi metodologici*

È praticamente impossibile in questo breve spazio confutare l'enorme massa di dettagli che Van Sertima usa come fuoco di sbarramento per sostenere la sua tesi. Per avere un'idea piuttosto completa sull'argomento rimando a Ortiz de Montellano et al. (1995) e al sito *A Mesoamerican Archaeology WWW Page*, dove Van Rossum, Keyes, Ortiz de Montellano e altri americanisti entrano nel merito di questa pseudostoria afrocentrica e di altri pretesi coloni (cinesi, ebrei, norvegesi, ecc.) precolombiani. In sostanza «l'aspetto problematico delle argomentazioni di Van Sertima e dei suoi seguaci è il totale disinteresse per le sequenze culturali e temporali» (Ortiz de Montellano et al. 1995), poiché propongono la diffusione di tratti culturali egizio-nubiani in Mesoamerica (circa 1200 o 680 a.C.) e come prova usano tratti culturali mesoamericani cronologicamente esistenti centinaia o migliaia di anni dopo senza dire che cosa è passato nel mezzo. Si basano su fonti antiche, come gli autori del XIX e inizio XX secolo Leo Wiener, Donald Mackenzie e Grafton Elliot Smith e ignorano in blocco tutti gli studi specialistici storici, archeologici, linguistici e antropologici sulla Mesoamerica e in particolare sul Messico. Citano malamente o distorcono affermazioni fatte da autori classici, peraltro superati, come Bernal, Selers, Soustelle e Coe e non fanno quasi mai riferimento alle opere di prima mano degli archeologi né forniscono alcun riferi-

mento ad autorità riconosciute di linguistica mesoamericana, egiziana o africana occidentale. Citano fonti originali spagnole o arabe senza contesto e riferimenti testuali precisi e ignorano tutto il corpus critico che li concerne. «Van Sertima di solito ottiene le sue informazioni di seconda, terza e persino quarta mano da amatori, dilettanti e scrittori dell'inizio del XX secolo come Wiener e Mackenzie che almeno avevano la scusa che il Codice Fiorentino e le opere di Duran, Molina e de Landa non erano ancora state pubblicate. Wiener e Mackenzie scrivevano anche in un periodo in cui non erano assolutamente disponibili date per i siti archeologici esistenti e quando la sequenza temporale delle culture delle Americhe era solo vagamente o poveramente compresa. I siti olmeci a La Venta, San Lorenzo e Tres Zapotes non erano ancora stati scoperti e nulla si sapeva sulla cultura olmeca. Di conseguenza, scrittori come Wiener e Mackenzie usavano i maya e gli aztechi e non gli olmeci nelle loro argomentazioni sui presunti contatti con il Vecchio Mondo. Comunque, per il 1976, per non parlare del 1995 (e del 1998, N.d.A), era stata fatta un'ampia ricerca nell'archeologia e nella cultura mesoamericana» (Ortiz de Montellano et al. 1995:205-206). Van Sertima (e i suoi cloni) usa solo quelle fonti o altre fonti antiche anche quando gli stessi autori hanno ripudiato la loro ipotesi. In altri casi usa fonti screditate o veri e propri falsi: è il caso della cosiddetta Mappa Piri Reis che, secondo molti

sostenitori della sua autenticità, è basata sulla fotografia aerea fatta da un UFO (Stiebing 1984:91-94) o l'iscrizione "libica" nelle Isole Vergini lasciata là da una squadra navale libico-maori inviata dal faraone Tolomeo III, secondo l'iperdiffusionista Barry Fell (Williams 1991:27). Van Sertima, e gli altri, sostengono che la lingua olmeca, che probabilmente era connessa, secondo le ipotesi accreditate attuali, alla lingua indiana mesoamericana mixe-zoque della famiglia penuti, era in realtà collegata con l'antico egiziano Medio (1200-700 a.C.). Per dimostrarlo usa parole nahuatl, una lingua della famiglia uto-azteca del XV secolo, circa 2500 anni dopo e, comunque, anche in questi esempi sono sbagliate sia le parole nahuatl che quelle egiziane! (Ortiz de Montellano et al. 1995:208) Un'altra "prova" si basa sulle terracotte della collezione privata non datata di Alexander Von Wuthenau, prive di storia sulla provenienza, della cui autenticità lo stesso Von Wuthenau è in parte dubbioso e che gli specialisti dell'Istituto per la Ricerca Antropologica dell'università Nazionale del Messico e altri americanisti precolom-

Raffigurazione dell'albero del cacao. A p. 9: Placca in oro, Culture andine.



biani hanno dichiarato false per la maggior parte (Ortiz de Montellano et al. 1995:217). Comunque Von Wuthenau viene ignorato dagli afrocentristi quando sostiene la connessione tra gli olmechi e i giapponesi, e argomenta la forte presenza cinese e una classe dirigente mesoamericana fatta da bianchi (caucasici) dal periodo Classico in poi.

Van Sertima, da buon esperto di propaganda politica, propone la sua teoria condandola con riferimenti a prove “ampie”, “schiaccianti”, “notevoli”, “indiscutibili” e attualmente il mondo afrocentrico, con il suo teorico di punta Molefi Asante in testa, la accetta come fatto provato e non pura ipotesi speculativa. Persino scrittori non afrocentrici come Manning Marable e bell hook vi hanno fatto riferimenti positivi, probabilmente più perché la teoria oppone l’afrocentrismo all’eurocentrismo che per i suoi meriti intrinseci. Nonostante gli afrocentristi abbiano criticato, con qualche buona ragione, il tradizionale approccio eurocentrico di molte discipline che pretendono di essere “oggettive” e “universali”, quando mostrano invece aspetti razzisti, sessisti ed egemonici, tuttavia essi mostrano senza alcun fondamento la scienza “eurocentrica” come immobile, monolitica e totalmente ostile. Oltre a ciò, gli afrocentristi fanno pesantemente affidamento sull’applicazione di concetti e metodi eurocentrici di studio allo sviluppo umano in tutte le parti del mondo. In particolare, vi è una totale accettazione e promozione delle vecchie teorie angloamericane ed europee sulla razza del XIX e inizio del XX secolo e la loro applicazione allo studio dell’arte rappresentativa. Vi è la supina accettazione e la promozione dogmatica del vecchio iperdiffusionismo eurocentrico sulle origini delle società strutturalmente complesse, con il solo spostamento dall’Europa all’Africa come unica fonte di quelle che vengono percepite le fasi più alte della civiltà. Nella variante afrocentrica c’è l’idea che la civiltà cominciò in Egitto (una tesi di certi diffusionisti inglesi), con un Egitto e una Nubia “neri” (come gli africani occidentali) e che di qui si

sparse attraverso i continenti tramite condottieri “neri” civilizzatori. Nonostante oggi gli americanisti sappiano che le culture complesse in Sudamerica precedano gli olmechi di circa 1300-1500 anni, gli afrocentristi continuano a restare abbarbicati alla teoria del contatto messicano e alla fede nel primato degli olmechi “negri” o misti, messicano-africani. Lo scopo ingenuo di questo vero e proprio marketing d’immagine è la promozione di africani non più solo schiavi e vittime, ma re e civilizzatori, che possano piacere agli afroamericani e generare orgoglio razziale come antidoto al moderno egemonismo eurocentrico a tutti i livelli della società nordamericana. «Nel processo, essi rimpiccioliscono e denigrano le civiltà native americane, proprio come gli eurocentristi del XIX secolo umiliavano e denigravano le civiltà africane» (Ortiz de Montellano et al. 1995:219). In una serie di risposte su AZTLAN listserv, una chat line “latina” tra il 1996 e il 1998 e condensata in un articolo intitolato “Le teste olmeche: un prodotto delle Americhe” Billie Follensbee risponde alla domanda “perché è razzista pensare che viaggiatori africani siano gli autori delle sculture olmeche, che mostrano tratti negroidi”. Per prima cosa, afferma, la teoria ha una falsa premessa, non analizza adeguatamente le alternative e implica superficialità, insinuando che i nativi non fossero capaci di fare grandi opere d’arte. Quanto ai tratti somatici delle sculture olmeche, oltre a trovarsi in varie popolazioni dal Canada alle Ande, gli indiani purosanguine dell’area del Golfo presentano notevoli somiglianze con le teste olmeche e quindi, fisicamente, non vi è ragione di credere che gli scultori non siano i loro antenati. Quanto alla pretesa razza mista afroindia precolombiana sostenuta da molti autori, tra cui Van Sertima, non vi è alcuna presenza di aplogruppi africani nelle analisi del DNA mitocondriale delle varie popolazioni precolombiane. Questi spiega, aggiungiamo, il perché gli afrocentristi ignorino in blocco tutti gli studi di genetica in proposito. Solo qualche pasdaran afferma che le popolazioni garifuna e *maroon*, nate

dagli schiavi importati siano precolombiane. Oltre a ciò, non vi è traccia di sculture simili in nessuna cultura africana nota, dichiara la Follensbee, mentre l’archeologia degli anni 1980 e 1990 ha mostrato con buona sofisticazione lo sviluppo della cultura olmeca in un arco di secoli durante i periodi



Primo Formativo e Arcaico della Mesoamerica. Queste teorie afrocentriste, conclude la Follensbee, sono «accademicamente irresponsabili e scorrette verso le culture indigene che le [le teste olmeche, N.d.T.] ha veramente prodotte. E ciò ... è, in ultima, razzista» (<http://copan.bioz.unibas.ch/meso/olmec.html>).

In realtà, il vero problema degli iperdiffusionisti non è tanto il fatto che la comparazione dei dati su cui costruiscono le loro teorie “in poltrona” sono più deboli di quelli ottenuti sul campo dagli studiosi più ortodossi, quanto il fatto che le loro teorie sono necessariamente più complicate, lasciano più cose da spiegare e quindi maggior margine all’errore. Tony West le paragona alle auto Jaguar, che sembrano più sexy, ma si rompono in continuazione, in confronto con le più prosaiche, ma totalmente affidabili e robustissime Honda (aawest@critepath.org Philadelphia). Le origini africane della cultura olmeca e messicana in genere pongono problemi enormi. Nessuno, infatti, nega che qualche naufrago trascinato dalla corrente abbia potuto arrivare in

## incontro con le culture magico visionarie

America. I viaggi in senso opposto, verso l'Europa, si ritrovano occasionalmente registrati nella storia. All'inizio dell'epoca moderna un kayak inuit arrivò nelle Isole Ebridi scozzesi, ma nessuno si sognò di ascrivere loro la nascita dei clan e delle cornamuse, né tanto meno scopre nelle sculture animali eschimesi l'origine del realismo rinascimentale. Neppure viaggi precolombiani documentati storicamente e archeologicamente hanno avuto una grande influenza sugli indigeni americani. I vichinghi, i cui viaggi sono ricordati dalle saghe e che stabilirono un paio di colonie a Terranova e sulla costa canadese nel 1000 circa, non lasciarono alcuna traccia su inuit e indiani. E neppure lasciarono un segno permanente i molti pescatori bretoni, baschi e britannici che andavano a pescare merluzzi nei banchi di Terranova e stabilirono temporanee stazioni di trattamento del pesce con l'aiuto degli indigeni. Neanche le spedizioni di John Jay del 1480 e di Thomas Croft nel 1481, finanziati dagli uomini d'affari di Bristol "ad insulam Brasylle", cioè in Brasile, ebbero alcuna eco. Ben lontani dall'adottare le istituzioni e gli stilemi artistici stranieri, per esempio, gli inuit rifiutarono persino di adottare la spada di ferro che i loro nemici chukchi siberiani usavano nelle loro incursioni e i popoli della Costa Nordovest, anziché imparare a usare i metalli e le ceramiche dai naufraghi cinesi e giapponesi, li fecero schiavi o li uccisero, come accadde molte volte in epoca storica. Qualora qualche africano fosse finito in America, se era fortunato poteva essere adottato dalla tribù, adattandosi alla cultura nativa, se gli andava male diventava uno schiavo e il probabile protagonista di un sacrificio umano antropofago, come accadde ai 17 naufraghi spagnoli del 1511 presso i maya yucatechi. Dei due unici sopravvissuti, uno divenne un guerriero maya, l'altro partecipò alla conquista del Messico come il primo interprete di Cortes. Era molto improbabile che uno di questi naufraghi diventasse un capo, almeno quanto lo è che un profugo oggi diventi presidente del paese che lo ospita. Se voleva essere immortalato dagli

scultori locali doveva convincerli di avere qualcosa di appetibile per la cultura locale. D'altra parte è improbabile che la massa di migliaia di persone, guerrieri e commercianti, che secondo Van Sertima e i suoi cloni, è andata in Messico, sia partita senza donne, piante, animali domestici e artigiani specializzati. Dove sono le tracce di miglio, frumento, sorgo e riso, bestiame (bovini, ovini, equini, suini, cammelli, ecc.). che in America non esistevano? Perché gli egiziani non si portarono dietro i sacri gatti e gli amerindiani dovettero aspettare gli europei per vederli? Dove sono gli oggetti di bronzo e ferro, gli strumenti, le armi, gli aratri e, guarda caso, la ruota e quindi i carri da guerra e da trasporto? Gli olmechi, così pronti ad accettare l'influenza africana su quasi ogni aspetto della loro cultura, anche quelli più sensibili, come la religione, si mostrarono a quanto pare refrattari alla metallurgia del bronzo e del ferro, ai nuovi animali e alle sementi e così tutti gli altri americani con cui i nuovi venuti sarebbero venuti a contatto. Dove sono le mandrie selvatiche che dovevano formarsi per forza come si formarono nella realtà con la conquista degli spagnoli? E le piante perché non sfuggirono di mano agli africani come avvenne con l'arrivo degli europei, ? (cfr. Crosby 1988). Come mai i nativi americani, che si precipitarono ad adottare la ruota del vasaio introdotta dagli europei, tanto più pratica del sistema a colombino, rifiutarono di accettarla dagli africani? Altra domanda pure senza risposta è questa: perché mai egiziani e mandingo dovevano imbarcarsi per l'America con enormi costi e rischi? Che vantaggi dava loro l'America, dato che si dimenticarono di portare in Africa le piante americane, mais, tabacco, peperoni, patate, pomodori, cacao, che dopo Colombo ebbero tanta fortuna in Europa, Asia e Africa? Ovviamente, se le portarono, come qualcuno sostiene per il mais, come mai nessun cronista europeo e soprattutto musulmano, se n'è mai accorto? A Timbuktu, una delle principali città dell'impero del Mali e del successivo impero Songhay, oltre a uno dei più grandi mercati di merci e schiavi, vi era forse la più

importante università islamica dell'Africa occidentale subsahariana. E perché questi viaggiatori si sono diretti subito dagli olmechi, una rotta improbabile, senza formare stazioni intermedie nelle isole dei Caraibi e in Florida, come fecero gli spagnoli seguendo le correnti oceaniche e i venti? Nessuno salterebbe Cuba, Portorico o Santo Domingo, ricche di popolazione se non di oro ai tempi di Colombo, per andare diritto all'Istmo di Tehuantepec. I re mandingo erano dei conquistatori islamici e il successore di Abu Bakari, suo figlio Kankan-Moussa, noto come Mansa Moussa (1307-1332), con cui l'impero del Mali giunse al suo apogeo e che narrò la sua storia al cronista arabo, Al-Omari, destò sensazione in tutto il bacino del Mediterraneo con un viaggio memorabile verso la Mecca; facendo tappa al Cairo con una ricchissima carovana d'oro e schiavi, con il suo dono prezioso inflazionò per anni il prezzo dell'oro in Egitto. Come mai non c'è traccia di scrittura araba in Messico? Non era una forma di scrittura molto più pratica? E come mai i musulmani mandingo, così devoti, non imposero l'Islam in Messico, come fecero i musulmani nel resto del mondo, in modo simile ai cristianissimi spagnoli? Perché dei costruttori di famose moschee tralasciarono questo importante aspetto della loro influenza? Cosa potevano offrire i messicani da investire in viaggi di tale portata? Sappiamo che gli egiziani importavano schiavi dalla Nubia, oltre a procurarsene ovunque tramite la guerra. L'Egitto era ricco di giacimenti d'oro, anzi «fu probabilmente la più ricca regione aurifera del mondo antico fino a quando, all'inizio dell'era cristiana, i Romani iniziarono lo sfruttamento sistematico dei giacimenti spagnoli» (Sutherland 1961:38). Tuttavia, dato che enormi quantità d'oro erano immobilizzate nelle tombe regali e nei templi, a partire dal 2000 a.C. circa i faraoni inviarono in lungo e in largo spedizioni di ricerca, non solo d'oro, ma anche d'ebano e schiavi nella zona situata intorno allo Zambesi, che gli egizi chiamavano Punt (Sutherland 1961:45). Dai papiri sappiamo che i faraoni intrapresero guerre di conqui-



*Coppia reale maya, decorazione di architrave da Yaxchilán, Chiapas, Museo Nazionale di Antropologia, Città del Messico.*

sta o ri-conquista della Nubia, il cui nome è collegato alla parola egizia per oro “nub”, di Meroe, dell’Etiopia e della terra di Punt e in Libia, a Cipro e perfino in Asia. Non c’è traccia di spedizioni oceaniche occidentali. D’altra parte nella realtà e non nella fanta-storia afrocentrica, l’espansione naturale degli egiziani era verso sud, nord e est. È possibile che i faraoni abbiano avuto contatti con un’altra delle fonti dell’oro dell’antichità, l’Africa occidentale, ma non abbiamo prove certe fino all’invasione islamica, quando si istituì una via carovaniere dall’area del fiume Niger al Cairo. È invece probabile che questa fonte facesse parte delle rotte segrete dei

fenici e dei cartaginesi. Sappiamo da Erodoto che il commercio dell’oro africano aveva contribuito ad accrescere la potenza di Cartagine, tuttavia né l’impero romano né quello bizantino furono mai militarmente abbastanza forti da penetrare più in là dell’Africa settentrionale, anche perché, avendo trovato riserve d’oro abbondanti più a portata di mano sarebbe stato anti-economico. Con l’invasione islamica si stabilirono rotte carovaniere da Tunisi, Algeri, Marrakesh, Gadames che si dirigevano a Timbuktu, sull’ansa superiore del fiume Niger, che raccoglieva l’oro della ricca zona aurifera della Nigeria e della Costa d’Oro. Era un traffico dominato prima

dall’antico impero del Ghana 1000 - 1076 d.C. circa), poi da quello del Mali (1235 - 1400 d.C.) e, infine, dall’impero Songhay (1400 - 1591 d.C.): a Timbuctù, una vera città dell’oro, affluivano anche avorio e spezie da smistare verso il Nordafrica e il Mediterraneo; qui c’era uno dei maggiori mercati degli schiavi del Medioevo (e tale resterà fino alla conquista coloniale francese che abolì formalmente la schiavitù), famoso molto prima che qualsiasi europeo venisse a piantare il suo posto commerciale sulla costa africana. Il Messico era ricco di metalli e produceva una grande quantità d’oro dai depositi alluvionali, ma era difficile che i nostri presunti conquistatori africani potessero venirne interessati: infatti essi esportavano, non importavano l’oro e in quantità enormi, tanto da far scrivere su una carta fiorentina del XIV secolo “qui c’è l’oro” sulla costa della Guinea. Il Messico poteva offrire schiavi, ma l’Africa era un serbatoio abbondante e a portata di mano, come avvenne nella realtà con la tratta degli schiavi, e non era economico affrontare viaggi così lunghi privi di basi logistiche d’appoggio e con una tecnologia militare non molto superiore a quella messicana. Quanto alle navi, Van Sertima e soci affermano che egiziani e mandingo navigavano sul Nilo e il Niger, ma evidentemente non capiscono la differenza tra barche fluviali e vascelli oceanici. Fonti africane (webMande/Notes Africaines) dicono che il cronista Al-Omari non parlava di navi, ma di 2000 piroghe. La narrazione ha un clima favoloso, come quello dei viaggi del monaco irlandese San Brendano, un altro fantastico scopritore del “confine dell’Oceano” e dell’America. Le grandi esplorazioni europee nella realtà avvennero da parte di nazioni con vasta esperienza atlantica e comportarono notevoli sviluppi della marineria. L’enorme flotta di Abu Bakari II che si perde nel nulla è, ad essere maligni, la prova che l’imperatore del Mali, una potenza dell’interno, sul mare valeva meno dei vichinghi. Una caratteristica africana nelle pretese afrocentriste è legata alle storie orali di fondazione mitica dei regni africani, in cui di solito un

## incontro con le culture magico visionarie



conquistatore prende il paese e si installa come re sulla popolazione autoctona: sembra che gli afrocentristi facciano un'operazione simile, un'occupazione militante di spazio storico dei popoli nativi americani. Un'altra domanda imbarazzante e senza risposta è: come mai gli africani non immunizzarono gli americani trasmettendo loro le malattie del Vecchio Mondo, che fecero tante stragi nel XV secolo e in quelli seguenti? Non vi è traccia di ciò in America: eppure bastarono un po' di peste suina e un africano (vero) ammalato di vaiolo tra il 1493 e il 1519 per scatenare epidemie di una virulenza mai vista. Qualche temerario però ha una spiegazione: un estremista dell'afrocentrismo si spinge ad affermare che «gran parte della cosiddetta tratta degli schiavi era una falsificazione. Non c'è stata alcuna tratta!» Dato che gli africani erano già in America attraverso migrazioni da est e ovest (compresi i continenti mitici di Mu e Atlantide), gli indiani mancanti, cioè quelli spariti nel crollo demografico, in realtà sono americani neri inviati in Spagna tra il 1493 e il 1501, poi venduti in Africa e, in seguito, importati in America nuovamente, ma erroneamente classificati come "africani": «Questa parte della nostra storia è ciò che il nostro sistema scolastico non menziona nei suoi programmi di storia!» ([http://www.theclique.webprovider.com/lostfeather/id17\\_m.htm](http://www.theclique.webprovider.com/lostfeather/id17_m.htm)).

Ovviamente gli afrocentristi hanno la risposta pronta, che protegge tutte le loro falle: la buona, vecchia teoria del complotto degli scienziati "bianchi" che perdono il loro tempo a nascondere le prove. Basterà un esempio: Van Sertima sostiene di aver visto un'immagine di Anubis, il dio egiziano dalla testa di sciacallo, «nel museo di Villahermosa che ospita molti dei tesori dell'antica La Venta» olmeca. In nota dichiara che la figura è stata rimossa dal museo, ma che lui ne ha una foto polaroid scattata "illecitamente" nella sua collezione privata, troppo cattiva a causa del flash per essere riprodotta (Van Sertima 1995:83 e 99 n.13). Tutti sanno, compresi i turisti, che al museo di Villahermosa si possono fare foto senza il problema di doverle "rubare". Gli studiosi, poi, hanno accesso al materiale esposto, possono farsi aprire le vetrine e possono esaminare gli oggetti in magazzino e fotografarli con comodo. Van Sertima, invece, vuol far credere, con la parola "illicit", di essere un agente segreto in terra nemica! Il suo Anubi, semplicemente, non esiste. Per dimostrare anche la sua "buona fede" dichiara di avere ascendenze presso la tribù sudamericana macusi, ma non mi pare che sia un buon



Sopra: Volto di un maya attuale.  
Sotto: Indio del Veracruz oggi corrispondente all'area abitata dall'antica cultura olmeca.

servizio quello che fa a quel lato della famiglia. L'iperdiffusionismo può anche sortire involontari effetti comici: una "prova" spesso citata per stabilire i contatti tra antichi egiziani e nativi americani è la presenza di tracce di cocaina (non foglie di coca!) trovate su una mummia egiziana: non è più semplice e probabile pensare che chi oggi la maneggiava a un certo punto si sia sniffato una striscia di "neve"?

### Note:

<sup>1</sup> Cheikh Anta Diop (1923-1986) era un militante indipendentista senegalese di lingua wolof ma cultura francese. Presentò nel 1951 alla Sorbona a Parigi la sua tesi di dottorato in cui sosteneva come l'antico Egitto fosse una civiltà africana e che il wolof, una lingua attuale della famiglia Niger Congo della costa del Senegal, era imparentata con l'antico egiziano e il copto, due lingue camitico-semitiche imparentate con l'arabo e l'ebraico antichi ed estinte da molti secoli. Questa ipotesi è praticamente ignorata dalla maggior parte degli afrocentristi, che preferisce l'ipotesi di Wiener della parentela tra antico egizio e mande, un'altra lingua Niger Congo, molto diversa. Diop voleva nobilitare la propria etnia, ma gli afrocentristi preferiscono darsi per antenati gli imperatori mandingo e ignorano i semplici agricoltori wolof.

### Bibliografia essenziale

Cole J. R., "Cult Archeology and Unscientific Method and Theory Advances" in *Archeological Method and Theory* 3:133; Crosby A.W. jr, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900-1900*, New York, NY, 1986 (1988); Diop A. C., *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, Chicago, IL, 1974, Bradley M., *Dawn Voyage: The Black Discovery of America*, Brooklyn, NY, 1981 (1991a), Id., *Chosen People of the Caucasus: Jewish Origins, Delusions, Deceptions, and Historical Role in the Slave Trade, Genocide and Cultural Colonization*, Chicago, 1992b; Van Sertima I., *They Came Before Columbus*, New York, NY, 1976; id. (a cura), *African Presence in Early America*, New Brunswick, NJ, 1992; Hyatt L.V., Nettleford R. (a cura), *Race, Discourse and the Origins of the Americas: A New World View*, Washington, DC, 1995; Williams S., *Fantastic Archeology: The Wild Side of North American Prehistory*, Filadelfia, PA, 1991; Winters C.A., "Mexico's Black Heritage", in *Black Collegian* Dec.-Jan. 76-84, 1981-82; Ortiz de Montellano B., Haslip-Viera G., Barbour W., "They Were NOT Here Before Columbus: Afrocentric Hyperdiffusionism in the 1990s", in *Ethnohistory* 44:2 1997; Sutherland C.H.V., *L'oro*, Milano, 1961.

## Afrocentrismo

È una scuola di pensiero che sostiene che l'identità afroamericana debba essere radicata nell'origine africana dei neri. Anche se ha le sue radici nel Panafricanismo precedente, il termine è stato coniato nel 1976 dal suo maggiore teorico, Molefi Asante, direttore del Dipartimento Studi Africani della Temple University di Filadelfia e autore di *The Afrocentric Idea* (1987), *Afrocentricity* (1988) e altri libri. L'afrocentrismo costruisce sul nazionalismo nero degli anni '60 e sui teorici degli anni '70 e '80, ma fu solo alla fine degli anni '80 che l'idea diventò popolare con l'esplosione della musica *hip hop* politicizzata, mentre i riformatori scolastici premevano per una revisione dei curricula basandosi su premesse pseudostoriche. Lo scopo principale dell'afrocentrismo è quello di incoraggiare l'orgoglio etnico come arma psicologica contro il razzismo, spesso cadendo così in un razzismo nero. I suoi teorici, basandosi sui testi di George G.M. James *The Stolen Legacy*, di Joseph A. A ben Yochannan, *Africa Mother of Western Civilization*, del senegalese Cheikh Anta Diop, *Civilization et Barbarisme* e di Martin Bernal, *Black Athena*, sostengono che le radici afroamericane sono da rintracciare non tanto negli schiavi trasportati in America dopo il XVI secolo, ma tra i re e i faraoni dell'antico Egitto e della Nubia. Gli egiziani, secondo loro, erano "negri", facendo appello alla pseudostoria di stile Vecchio Testamento sui "figli di Cam", uno dei figli di Noè, che era servita ai razzisti bianchi per dimostrare l'inferiorità dei neri e aveva trovato fortuna antropologica con l'invenzione di una "razza camita", di "bianchi caucasici dalla pelle nera", fatta dall'archeologo Giuseppe Sergi negli anni 1880 per giustificare le aspirazioni coloniali italiane. Gli antichi greci avrebbero rubato da questi egiziani le idee principali fondanti la civiltà occidentale e nei secoli gli studiosi avrebbero complottato per nascondere questo fatto e rendere egemonico il cosiddetto "paradigma ariano" (Bernal, 1987). Alcuni dei personaggi più noti dell'antichità erano in realtà "negri", compresi Gesù, Socrate, Cleopatra, Annibale e l'imperatore romano Settimio Severo.

Uno dei testi afrocentristi più importanti è *Stolen Legacy* (L'eredità rubata) del 1954, scritto da G. G. M. James, che prese molte idee da Marcus Garvey, un afrocaribico promotore del movimento *Back To Africa* (Ritorno all'Africa), ma le cui principali fonti erano massoniche. I massoni, senza alcuna pretesa scientifica, derivavano molti riti dal romanzo francese del 18° secolo *Sethos*, dell'Abbé Jean Terrason, un professore di greco che si era basato su fonti greche e latine, dato che l'egittologia all'epoca doveva ancora nascere. James si era anche basato sulla versione di certi massoni afroamericani che dichiaravano di discendere dagli antichi egiziani e che la massoneria fu fondata lungo le rive del Nilo, anche se la maggior parte dei massoni afroamericani, in genere pastori protestanti, si sono identificati con Mosé e gli ebrei e non con il Faraone, associato al padrone bianco come simbolo dell'oppressione degli schiavi.

Le frange estremiste afrocentriche, che fanno capo a Leonard Jeffries, Tony Martin e altri, promuovono l'antisemitismo della Nazione dell'Islam di Louis Farrakhan, sostengono falsamente che gli ebrei dominarono la tratta degli schiavi, che i bianchi (il popolo del ghiaccio) sono inferiori ai neri (il popolo del sole) perché hanno poca melanina, che darebbe ai neri anche poteri extrasensoriali. Come metodo, ogni confutazione diventa un attacco razzista, ogni verità è soggettiva e creata da un'agenda politica, per cui non esiste una verità scientifica oggettiva, ma solo quella che si afferma nella guerra ideologica tra razze.

Negli anni '90 i curricula afrocentrici sono diventati operanti in molte scuole urbane da New York City a Portland, diffusi soprattutto nei distretti a maggioranza afroamericana. Presidi e professori di buona volontà, ma privi di strumenti di giudizio li promuovono, ma non vi è alcuna prova che questi curricula, preparati da persone spesso senza competenze specifiche (o che addirittura mentono sui propri titoli), come il tal Adams autore dei famosi *Portland Essays Guidelines*, facciano aumentare l'autostima e quindi il rendimento scolastico. Nel 1993 gli esperti del Centro per le Pari Opportunità, il Manhattan Institute e il Dipartimento di Studi Africani e Afroamericani dell'Università Washington di St. Louis rilevavano che i risultati scolastici degli afroamericani erano sempre pessimi e che i libri di Van Sertima e dei suoi seguaci erano "spazzatura ignorante". Per non alienarsi l'elettorato nero, però, gente come i membri del Consiglio delle Università dello Stato di New York, accettano la storia separatista afrocentrica (o nativa americana) definendola eufemisticamente basata su "conoscenze e tecniche non canoniche" e su "fonti di conoscenza non autorevoli". Robert Hughes in *La cultura del piagnisteo* (1993) sui danni del *politically correct*, invece, le definisce "leggende, dicerie e fantasie". Molti afrocentristi predicano il ritorno alla segregazione razziale, a 40 anni dalla storica sentenza della Corte Suprema *Brown v. Board of Education*, sulla scia di Malcolm X, che promosse al Madison Square Garden una manifestazione insieme al Partito nazista americano a favore dell'apartheid negli USA. I guru afrocentristi comodamente annidati nelle università, renderanno la gioventù afroamericana ancora più sfavorita e disorientata: fanno carriera e vendono bestseller guardandosi bene dall'aggre-  
dire le vere cause della povertà e dell'arretratezza dei ghetti afroamericani.



"Gobbo", arte olmeca, Museo di Villahermosa, Tabasco, Messico.

## incontro con le culture magico visionarie



Sopra: "Tavola delle Isole Nuove le quali sono soprannominate Occidentali & Indiane per diversi rispetti, con privilegio 1550", xilografia a colori di Sebastien Münster.

A fianco: Particolare da la "Terra Nova" e la "Terra Laboratoris" di Gerolamo da Verrazzano, fratello di Giovanni, 1529.

---

## Conquistadores

---

# Estevanico, il moro

*Racconto delle avventure di tre conquistadores e del loro schiavo moro avvenute durante la spedizione di Pánfilo de Narváez nel Sud Est degli Stati Uniti.*

Anne B. Allen

Una delle più grandi odissee della storia americana iniziò nella piccola città di Azamor sulla costa occidentale del Marocco all'inizio del XVI secolo. Il giovane, che aveva trascorso i suoi primi anni di vita guardando le rive dell'Atlantico, poteva non avere alcun sentore del bizzarro futuro che il fato aveva in serbo per lui - un viaggio attraverso quel gran oceano fino alle terre di genti che non avevano alcuna conoscenza dell'Islam in cui era nato, dove sarebbe morto con un nome cristiano in una città che si credeva contenere favolose ricchezze. In ogni caso, visto quello che seguì, il giovane doveva certo aver avuto interesse per i costumi di altre genti, un orecchio acuto per le diverse lingue parlate, una notevole robustezza e la capacità di adattarsi rapidamente alle mutevoli circostanze.

Il moro dalla pelle nera doveva essere stato acquistato da razziatori di schiavi che lavoravano lungo la costa africana o era stato preso prigioniero in uno dei frequenti scontri tra Spagna e Marocco che continuavano anche dopo la cacciata dei mori dalla penisola Iberica nel 1492. Col nome cristiano di Estevanico datogli dai suoi padroni spagnoli, il giovane moro doveva avere tra i diciotto e i ventidue

anni quando lasciò l'Africa per i Caraibi come schiavo.

Nel 1527 Estevanico era al servizio di Andrés Dorantes, comandante di una compagnia di fanteria nella spedizione organizzata da Pánfilo de Narváez per esplorare e conquistare le terre che si estendevano ad ovest della Florida sul Golfo del Messico. Uomo di origini abbastanza modeste Andrés Dorantes era giunto nel Nuovo Mondo in cerca di oro e gloria.

Narváez, dopo più di vent'anni spesi come *conquistador* in Messico, aveva ottenuto una patente reale come governatore spagnolo della Florida ed era ansioso di prendere possesso del suo territorio, di esplorarlo e di cominciare a sfruttarne la ricchezza. Il gruppo riunito per tale impresa era una variopinta collezione di soldati di ventura di vari paesi sotto il comando di ufficiali spagnoli.

La spedizione soffrì un ritardo dopo l'altro: un uragano distrusse una delle navi di Narváez e danneggiò le altre costringendo la spedizione a svernare a Cuba. Poi, quando salparono di nuovo nel febbraio del 1528, dovettero fronteggiare le pessime condizioni del tempo prima di raggiungere la Florida. Fu solo a metà aprile che le quattro navi originarie e un brigantino, acquistato nel frattempo per rimpiazzare quello perduto, con a bordo circa

400 uomini e 42 cavalli sopravvissuti al viaggio, approdarono sulla costa occidentale della Florida, a nord dell'attuale Tampa Bay.

Pur eseguendo i suoi servizi per Dorantes, Estevanico (o Esteban, come è anche chiamato) sicuramente sentì l'eccitazione che afferrò il resto della spedizione come mise piede per la prima volta sul suolo della Florida. I nativi di un piccolo villaggio diedero loro del pesce e della carne di cervo, poi fuggirono lasciando tra le reti da pesca un sonaglio d'oro. Questa scoperta era uno splendido presagio per gli spagnoli affamati di tesori.

Narváez si recò sulla spiaggia e prese ufficialmente possesso del territorio in nome del re Carlo I di Spagna [Carlo V, N.d.T.], poi divise le sue forze, 300 uomini tra cui 40 cavalieri con sé per esplorare quelle terre, mentre le navi si dirigevano verso quello splendido porto naturale che i suoi piloti erano certi dovesse esserci là vicino.

Dopo tre lunghi, disperati mesi il gruppo principale giunse alla città di Aute. Essi avevano vagato per stagni e torrenti e combattuto contro nativi ostili, ma non avevano trovato tracce d'oro, perle o gioielli: nulle che rendesse appetitosa la conquista, né vi era traccia delle navi. Nel frattempo erano morti più di 40 uomini per fame, malattie, vittime di incidenti o delle

## incontro con le culture magico visionarie

frecce degli indigeni. Lo stesso Narváez, malato, affamato e scoraggiato decise di rinunciare alla spedizione e tornare alla civiltà. Senza più navi i sopravvissuti decisero di costruire cinque zattere, lavorando, fondendo speroni, briglie, e balestre per farne chiodi, intrecciando foglie di palma e crini di cavallo per ottenere cordami e cucendo tra loro i propri vestiti per farne delle vele. Il 22 settembre 1528, dopo aver mangiato tutti i cavalli eccetto uno, salparono per il Messico: ogni zattera portava circa cinquanta uomini e le loro misere provviste. Gli "otri", fatti con la pelle delle zampe dei cavalli, marciarono in un paio di giorni lasciando gli uomini senza acqua fresca mentre il solo cibo era un po' di mais secco.

Estevanico e il suo padrone Dorantes condivisero la scialuppa con un altro capitano, Alonzo del Castillo Maldonado, e i restanti 48 uomini.

«Talmente grande è il potere della necessità» scrisse il tesoriere della spedizione Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca «che ci portò alla ventura sul mare tempestoso in questo modo e senza che alcuno di noi avesse la minima conoscenza dell'arte marinara». Per compensare questa mancanza si decise di tenersi a vista di costa, ma resi deboli per la fame, la sete e la vampa del sole gli uomini non poterono che lasciare che le loro zattere seguissero il vento e le correnti. Quando alla fine d'ottobre giunsero alle foci del Mississippi la fortissima corrente distrusse le imbarcazioni una dopo l'altra: alcune naufragarono contro la riva altre, compresa quella di Narváez, sparirono nel mare aperto. La zattera di Dorantes naufragò contro un'isoletta unendosi così agli altri superstiti comandati da Cabeza de Vaca che i nativi avevano aiutato e nutrito. I sopravvissuti erano così patetici che gli indiani «si sedettero con noi e cominciarono a piangere compassionandoci per la nostra sfortuna». Malgrado la gentilezza degli indigeni, gli spagnoli erano terrorizzati dall'idea di diventare vittime di qualche sacrificio rituale. Invece furono trattati così bene che «ci rassicurammo, perdendo in parte il timore di essere macellati».



*Indigena Timucua dipinta da White nel 16° secolo.*

Un tentativo di recuperare la zattera di Dorantes fallì e il gruppo dei naufraghi fu costretto a passare l'inverno sull'isola che soprannominarono Malhado, Sfortuna. Degli 80 uomini naufragati solo 15 arrivarono a primavera. Per la disperazione un gruppo di spagnoli sconvolse i propri compagni e gli ospitali nativi mangiando le carni di quelli che erano morti.

Nell'aprile del 1529 Dorantes riunì i sopravvissuti della sua zattera, compresi Castillo ed Estevanico, e partì per il continente lasciando Cabeza de Vaca e i suoi uomini sull'isola. Catturati da indigeni meno ospitali degli isolani, gli spagnoli trascorsero sei mesi lavorando pesantemente e sopportando gli insulti e i colpi dei nuovi padroni. Cinque uomini, che avevano tentato la fuga, furono uccisi, altri morirono di fame e freddo, solo Estevanico, Castillo e Dorantes sopravvissero.

Cabeza de Vaca, intanto, aveva continuato a vivere sull'isola lavorando come servo e poi come commerciante di conchiglie, perle, tintura d'ocra, pelli e altri oggetti. Egli non tentò di fuggire dall'isola di Malhado, come disse in seguito, perché l'altro sopravvissuto del suo gruppo, Lope de Ovieda, non si lasciava convincere alla fuga. Infine riuscì a convincerlo ad andare sul continente in cerca di altri cristiani. Cabeza de Vaca «lo prese e lo portò in spalle attraverso gli isolotti e quattro fiumi, perché non sapeva nuotare».

Dopo sei anni di separazione Cabeza de Vaca si riunì agli altri tre sopravvissuti della spedizione Narváez: Dorantes, Castillo ed Estevanico. I quattro si scambiarono le informazioni che avevano raccolto da occasionali incontri e misero insieme un quadro della fine dei loro compagni.

Dorantes disse a Cabeza de Vaca che egli aveva cercato di convincere Castillo ed Estevanico a fuggire per raggiungere gli insediamenti spagnoli in Messico, ma essi si erano rifiutati. La loro esperienza con le zattere li aveva provati: ci sarebbero stati fiumi da attraversare, obiettavano, e poiché nessuno dei due sapeva nuotare era meglio rimanere dov'erano. Verso la metà del settembre 1535 Cabeza de Vaca e Dorantes riuscirono a convincere gli altri due a tentare la fuga.

All'inizio i quattro uomini si mossero con cautela, temendo di essere inseguiti e uccisi, ma improvvisamente accadde qualcosa che fece cambiare la situazione. I nativi, vedendo lo strano aspetto dei viaggiatori, conclusero che erano in possesso di poteri magici. Così, poco dopo la loro fuga, Estevanico e i quattro spagnoli incontrarono degli indiani che chiesero loro di curare un terribile mal di testa. «Appena Castillo ebbe fatto il segno della croce su di lui e lo ebbe raccomandato a Dio,» scrisse Cabeza de Vaca nel suo rapporto al re «in quel preciso istante gli indiani dissero che il dolore era passato».

Poiché il "trattamento" aveva funzionato, ne giunsero degli altri che chiesero agli stranieri di essere curati. Timoroso per quello che avrebbe potuto succedere se la cura fosse

fallita, Castillo cedette il ruolo di capo guaritore a Cabeza de Vaca che presto si trovò a fare fronte ad un'autentica sfida: un uomo che, stando alle apparenze, era già morto. Cabeza de Vaca pregò e, come per miracolo, l'uomo si riprese. «Questo causò sorpresa e timore», raccontò l'incredulo guaritore «e per tutta la contrada non si parlava d'altro».

Ovviamente questo avvenimento fece divampare la notizia dei poteri magici dei naufraghi come un incendio e una scorta ammirata li seguì di villaggio in villaggio. Essi erano omaggiati con doni - cibo, pelli di cervo, coperte di cotone, e altri oggetti di valore come perle di corallo, turchese, smeraldi a forma di freccia e un grande sonaglio di rame con incisa il viso di una figura umana - che divisero con i loro seguaci. Man mano che la loro fama cresceva, i guaritori venivano trattati con onori sempre maggiori e chiamati "figli del sole". I loro pazienti divennero così numerosi che alla fine tutti e quattro dovettero darsi da fare e la loro reputazione divenne così solida che, se per caso qualcuno moriva, la gente pensava che avesse in qualche modo offeso i guaritori e che, pertanto, se lo fosse meritato. Divenuti fluenti in almeno sei lingue indigene e aiutati dal linguaggio dei segni, i viaggiatori riuscivano a farsi capire «come se loro parlassero la nostra lingua e noi la loro» affermò Cabeza de Vaca. In realtà la maggior parte del lavoro di interprete la fece Estevanico perché gli spagnoli, per conservare la loro autorità, raramente parlavano direttamente ai nativi. Il giovane moro era «in costante conversazione» con gli indigeni, scoprendo la direzione in cui procedere, i nomi delle città e delle tribù e tutte quelle informazioni che gli spagnoli credevano potessero servire.

Infine Dorantes e gli altri, col loro corteo di seguaci lasciarono la costa e vagarono per l'interno attraverso l'odierno Texas e il Messico settentrionale e giungendo a pochi giorni di viaggio dall'Oceano Pacifico. Qui cominciarono a udire notizie dei propri compatrioti finché nell'aprile del 1536 incontrarono un drappello di soldati spagnoli a caccia di schiavi.



Indigeno Timucua dipinto da White nel 16° secolo.

L'incontro tra i naufraghi - abbigliati come il loro corteo di pelli di cervo e con grandi sonagli di zucca decorati con piume simbolo del loro ufficio - e i loro paesani fu piuttosto rude poiché questi ultimi, con grande dispiacere dei quattro "guaritori", erano interessati più a come impossessarsi dei loro seguaci indiani che ad ascoltare le loro avventure. Prima di partire Cabeza de Vaca estorse loro la promessa che i suoi indiani sarebbero stati lasciati andare.

Dorantes e gli altri sopravvissuti raggiunsero in fretta Culiacán, sulla costa occidentale del Messico; qui le autorità spagnole diedero loro un caldo benvenuto e li interrogarono sul paese da loro attraversato. Poco prima, infatti, erano circolate per la Nuova Spagna storie sulle Sette Città di Cibola, situate a nord delle montagne del Sonora, le cui strade erano lastricate d'oro e le mura incrostate di pietre preziose. Dorantes si offrì di

guidare una spedizione per esplorare i territori a nord, ma la sua proposta cadde nel vuoto. Nel 1539, tuttavia, Don Antonio de Mendoza, primo viceré della Nuova Spagna, autorizzò una spedizione di ricognizione verso Cibola sotto la guida del francescano Marcos de Niza. Grazie alla sua familiarità con le popolazioni del Sonora, Estevanico fu incaricato di fare da interprete e guida.

Pare che il moro avesse visto in tutto ciò una grande opportunità. Il suo viaggio attraverso le montagne del Sonora fu una processione trionfale: gli indigeni, felici di vedere che uno dei quattro guaritori era tornato, si accalcavano offrendo gli usuali doni di cibo, penne, pelli pregiate, turchesi e belle fanciulle. Egli attraversava i villaggi orgogliosamente, parlando nella lingua indigena, imponendo le mani ai malati e ricevendo il loro omaggio.

Fra' Marco fu alquanto seccato nello scoprire che lui, un uomo di Dio e capo ufficiale dell'impresa, veniva relegato in un ruolo secondario. Quando il gruppo raggiunse il deserto oltre le montagne, egli dispose che Estevanico lo precedesse con pochi uomini e inviasse notizie del suo procedere. Estevanico accettò con gioia. «Egli pensava di potersi procurare grande reputazione e onore», scrisse Pedro de Castañeda, cronista della successiva spedizione di Francisco Vasquez de Coronado, «e che, se avesse scoperto quelle città, ... sarebbe stato considerato forte e coraggioso». Estevanico si spinse subito in avanscoperta, organizzando le sistemazioni e il vitto lungo il cammino per Frate Marcos e gli altri. Nel giro di un mese il moro raggiunse le mura di *adobe* della città che i suoi seguaci gli assicuravano essere la leggendaria Cibola. Hawikuh, la più meridionale delle Sette Città, era un luogo per nulla clamoroso, un semplice pueblo con mura di fango su una collinetta presso in fiume in secca. Ma Estevanico non si scoraggiò. Dopo aver mandato ad avvertire Fra Marcos che aveva raggiunto Cibola, inviò un uomo nella città con la sua mazza cerimoniale per informare gli zuni che egli era il rappresentante del gran re bianco di

## incontro con le culture magico visionarie



Un nero, forse l'africano libero Juan Garrido, al seguito di Cortés, *Historia de la Indias* di Diego Duran, 1579.

oltreoceano a cui ora Cibola era soggetta, il cui Dio dovevano da ora adorare e che sarebbe giunto per ricevere il loro tributo. I cibolani non si lasciarono impressionare: non avendo mai avuto contatti con gli eserciti spagnoli non li temevano. Quando incontrarono Estevanico, poi, pensarono come «fosse irragionevole che la gente del paese da cui diceva di venire fosse bianca e che avessero inviato lui che era nero». Sospettarono che fosse una spia di un esercito invasore, magari di Chichilticalle, la terra proprio oltre il deserto da cui provenivano molti membri della scorta del moro. Si dice anche che alcuni di essi testimoniarono contro alcune sue malefatte. Ad un certo

punto del viaggio, si diceva, aveva ucciso una donna chichilticalle e solo la sua fama di grande stregone aveva impedito ai parenti di lei dal cercare vendetta direttamente, ma non avevano obiezioni se degli estranei avessero rischiato l'ira dello straniero trattandolo da comune mortale. Essi informarono gli zuni che era un uomo malvagio, che aveva aggredito le loro donne. Gli zuni chiusero Estevanico in una gabbia, mentre discutevano cosa fare di lui. I cronisti raccolsero storie contraddittorie su ciò che avvenne poi. Forse Estevanico, preso dal panico, cercò di scappare; in ogni caso il cosiddetto conquistatore morì ignobilmente colpito dalle frecce zuni mentre

fuggiva dal pueblo.

A tutta la scorta di Estevanico, tranne un fanciullo amico del cuore del moro tenuto come ostaggio, fu permesso di andarsene. Essi corsero da Fra' Marcos col tragico racconto dell'assassinio di Estevanico e del loro stesso rischio di morte: alcuni erano sanguinanti e tutti sovraeccitati. La loro storia allarmò talmente il frate da convincerlo a fare dietrofront e a ritornare in Messico donando tutti gli oggetti per gli scambi alla sua scorta indiana che, temeva, poteva rivoltarsi contro di lui.

Fra' Marcos, che aveva dato solo un fugace sguardo da lontano a Cibola, relazionò al viceré che dai resoconti ricevuti la città era proprio ricca come si immaginava. Nel 1540 Marcos accompagnò Coronado quando costui alla testa di un'armata conquistò la favolosa città. Gli uomini di Coronado la presero facilmente, ma rimasero interdetti nel vedere che la sua ricchezza consisteva in mais e fagioli. Coronado rispedì Marcos in Messico per sottrarlo alla rabbia dei suoi soldati che si aspettavano grandi ricchezze, poi, dopo aver riscattato l'ostaggio e ascoltato i dettagli della morte del moro, lui e la sua spedizione procedettero esplorando la regione tra il Gran Canyon e l'attuale Kansas e giù fino alla foce del fiume Colorado. Benché abbiano dato un grande contributo alla cartografia europea dell'interno del Nord America, i



membri della spedizione non trovarono tracce della mitica ricchezza di Cibola.

Nessuno sa dove fu sepolto Estevanico. Anche Hawikuh non esiste più; fu abbandonata nel 1670 in seguito a una serie di guerre combattute dagli zuni contro spagnoli e apache. Ma la storia del moro, ricordata in modo molto colorito dai suoi compagni di avventure - Cabeza de Vaca, Fra' Marcos, Coronado e Pedro Castañeda - resta una delle grandi avventure del west.

## Note

L'articolo è comparso su *American History*, agosto 1997, <http://www.thehistorynet.com>



Sopra: "Novo Mondo" dal Mappamondo di Diego Ribero, 1529, Biblioteca Vaticana, Roma (particolare).

A p. 18: Portatori schiavi indigeni servono sotto gli encomienderos spagnoli, Codice Lienzo de Tlaxcala.

## I Garifuna

Tutte le comunità nere che vivono sulla costa caraibica dell'America Centrale sono comunemente note come garifuna o caribi neri oppure, come essi preferiscono, garinagu. Durante gli ultimi tre secoli, nonostante le molte migrazioni, reinsediamenti e interazioni con gli indiani, gli inglesi, i francesi e gli spagnoli, essi hanno conservato gran parte della loro cultura, proveniente dai due rami principali delle loro ascendenze. I garinagu discendono dagli indiani caribi e dagli schiavi africani. I caribi erano originariamente dei popoli indigeni provenienti dal Sudamerica, che parlavano la lingua arawak e si crede avessero lasciato le giungle dell'Orinoco in Venezuela per vivere nei Caraibi. Abitavano varie isole caraibiche, ma vennero in seguito scacciati dai coloni europei e furono in grado di mantenere solo due isole, Dominica e Saint Vincent. La storia dei garifuna (o garifune) comincia prima dell'anno 1635 sull'isola di St. Vincent nei Caraibi orientali. St. Vincent era abitata da una tribù di indiani che chiamava se stessi arawak. La tribù kalipuna proveniente dal Sudamerica invase St. Vincent e conquistò gli arawak: gli uomini furono uccisi e i guerrieri kalipuna presero

come mogli le donne arawak. Gli abitanti dell'isola erano l'unione di queste due tribù e la parola "garifuna", che significa "mangiatori di cassava", deriva probabilmente da "kalipuna". Gli spagnoli chiamarono questa gente "Caribes" (caribi), che significa cannibali e che è la parola da cui deriva Caraibi. Nel 1635 due navi spagnole che trasportavano schiavi nigeriani naufragarono sull'isola di St. Vincent. All'inizio spagnoli, nigeriani e kalipuna combatterono tra loro, ma alla fine impararono ad andare d'accordo e si sposarono tra loro, creando così i caribi neri garinagu che parlavano ancora arawak e restarono su quelle due isole dove commerciavano con i francesi. Nel 1795 gli inglesi presero il controllo delle loro isole per dare inizio alle piantagioni di canna da zucchero e nel 1797 rilocarono tutti i prigionieri garinagu insieme ad alcuni schiavi neri sull'isola di Roatan nell'Honduras. Da Roatan i deportati si trasferirono nel forte spagnolo di Trujillo e si sistemarono lungo la costa dal Belize attraverso l'Honduras fino al Nicaragua.

Durante l'ultimo censimento nel 1974 la popolazione garifuna era di circa 77.000 persone divi-

se in 51 comunità, per la maggior parte sulle spiagge caraibiche dell'Honduras e del Belize. In Guatemala essi sono stati a lungo discriminati, accusati di adorare il diavolo, di praticare il vudù, di essere poligami e usare un linguaggio segreto e solo nel 1996 il governo ha riconosciuto l'importanza delle loro comunità con una visita ufficiale del presidente Arzu. Nel XX secolo i garifuna hanno servito sulle navi mercantili inglesi e americane e stabilito delle comunità a Los Angeles, New Orleans e New York City. La loro lingua, l'agricoltura (yucca o manioca dolce) e la religione restano simili a quelle che si incontrano tra i caboclo dell'Amazzonia, una mescolanza di credenze indigene e africane mescolate al cattolicesimo popolare, mentre le danze, la musica al ritmo del tamburo e l'eredità artistica mostrano una forte influenza africana. (fonte: Jean-Philippe Soule)

## incontro con le culture magico visionarie



Sopra in alto: "A Campfire Sketch" di Frederick Remington. L'artista spesso si ispirò ai cavalleggeri del 10° e del 9° nei suoi disegni per le riviste Harper's Weekly e Century Magazine di cui era corrispondente. A fianco: Il monumento ai Buffalo Soldiers a Fort Leavenworth, Kansas, eseguito da Henry Dixon, e sopra il particolare del volto.

# Buffalo Soldiers

*Contrariamente all'icona hollywoodiana le guerre indiane furono in buona parte condotte da reggimenti di cavalleria di colore.*

Flavia Busatta

Alla fine della Guerra di Secessione più di 180.000 afroamericani avevano prestato servizio nell'esercito dell'Unione come membri dei reggimenti di volontari "di colore". Malgrado le resistenze di molti membri del Dipartimento della Guerra e delle alte gerarchie militari, nel 1866 il Congresso varò una legge che permetteva agli afroamericani di entrare nell'esercito anche in tempo di pace, una carriera in precedenza proibita, anche se molti patrioti neri liberi avevano partecipato alla guerra d'Indipendenza.

Il problema che si poneva era se lasciare libero l'arruolamento in tutti i reparti o creare dei reggimenti "di colore" che garantissero l'apartheid: non c'è da stupirsi se la soluzione adottata fu quest'ultima. Vennero organizzati i reggimenti di cavalleria 9° e 10° e i reggimenti di fanteria 38°, 39°, 40° e 41°. Nel 1869 le quattro unità di fanteria furono raggruppate nei reggimenti 24° e 25°.

La creazione di reggimenti di colore venne considerata un fatto sperimentale e pertanto vi furono delle particolarità. La più importante fu che tutti gli ufficiali erano bianchi dal momento che, all'epoca, non vi erano ufficiali neri, ma il segretario alla Guerra impose che tali ufficiali fossero di

provata esperienza e con almeno due anni di servizio attivo nella Guerra Civile, che i due terzi di coloro che avevano il grado di capitano o superiore fossero volontari, e che gli ufficiali di grado inferiore fossero esclusivamente volontari. Un'altra peculiarità fu il fatto che il cappellano, in genere assegnato a un posto o a una stazione, in questo caso fosse assegnato direttamente al reggimento per fornire non solo i servizi religiosi, ma anche l'educazione primaria e l'alfabetizzazione. Non bisogna dimenticare infatti che in molti stati del Sud prima della Guerra Civile era proibito insegnare a leggere e a scrivere agli schiavi e che perciò l'analfabetismo era una piaga da stroncare.

La possibilità di ottenere un'educazione, di guadagnare l'accettabile paga di 13 dollari al mese, di sfuggire alla "Ricostruzione" del sud e ai tragici ricordi connessi alla schiavitù, o di continuare un lavoro che aveva dato motivo di orgoglio durante la guerra, si dimostrò una buona propaganda a favore dell'arruolamento.

«Ero semplicemente stanco di guardare il muso dei muli dall'alba al tramonto» disse Charles Creek (*Buffalo Soldiers*, 1995:4).

Per il 1867, malgrado un'epidemia di colera che prese molte vite e convinse molti a disertare, il Nono e il Decimo

Cavalleria furono inviati alle loro destinazioni: il Nono verso i forti Stockton e Davis, nel Texas nordoccidentale e lungo il Rio Grande, il Decimo da Fort Leavenworth verso Fort Riley, Kansas, e il Territorio Indiano. Questo spostamento sulla frontiera segnò l'inizio di più di due decenni di servizio continuato nelle Grandi Pianure e tra le montagne e i deserti del New Mexico e dell'Arizona. Furono almeno dieci anni di costante campagna contro comanche, kiowa, kiowa-apache, apache, cheyenne meridionali e arapaho, senza contare le azioni di contenimento sulla frontiera meridionale col Messico contro i kickapoos, i lipan, i banditi e i rivoluzionari messicani. Tra i compiti dei due reggimenti c'era anche l'imposizione della legge a ladri di bestiame, contrabbandieri di alcol e armi e, in genere, ai vari tagliagole bianchi delle città del West.

Il Trattato di Little Arkansas del 1865 aveva posto fine alla cosiddetta "Guerra cheyenne" del 1864-65 che aveva incendiato le Pianure Centrali, ma gli stati del Texas e del Kansas si rifiutavano di alloggiare nei propri territori le riserve di "contenimento" e, di conseguenza, il conflitto si riaccese. Comanche e kiowa ricominciarono ad assalire i loro vecchi nemici texani e i territori delle Cinque Tribù civilizzate

## incontro con le culture magico visionarie

in Territorio Indiano (oggi Oklahoma), mentre i cheyenne colpirono in Kansas e Colorado i cantieri lungo la linea della Kansas Pacific Railroad e i ranch isolati. Per far fronte alla situazione il generale Hancock, comandante del Dipartimento del Missouri, nel 1867 ordinò una campagna per sopraffare gli ostili, ma il suo fallimento costrinse il generale Sherman a inviare il Decimo a presidiare il Territorio Indiano, le regioni dello Smoky Hill e la pista di Santa Fe facendo perno sui forti Harker, Hays e Larned.

Il 20 agosto 1867 sul Beaver Creek il capitano Armes con quaranta uomini della compagnia F e novanta volontari del Kansas sotto il comando del capitano Jenness, si imbattono in ottocento/mille cheyenne. Temendo di essere travolto Jenness ordinò di fare quadrato e di aprire il fuoco con le carabine a ripetizione Spencer. Un guerriero che montava uno splendido cavallo bianco, guidò la carica che fu bloccata dalle Spencer, ma il coraggioso indiano riuscì ad atterrare un uomo e ad attraversare tutto il quadrato senza farsi un graffio malgrado gli fossero stati sparati contro almeno cinquanta colpi. Anche Armes era sotto il fuoco: assalito da un soverchiante numero di cheyenne, si era rifugiato in una gola dove sperava di trovar rifugio in attesa del tramonto. Gli indiani, appostati sulle colline circostanti, insultavano le truppe in buon inglese: «Venite fuori da quel buco, voi figli di puttana, e dateci una buona battaglia» (Leckie, 1987:24). Armes fece una carica per ottenere un po' di tregua, ma le schermaglie continuarono fino al tramonto, quando i guerrieri si allontanarono permettendo ai soldati di rientrare a Fort Hays. Poco dopo, il sergente Davis e nove uomini della compagnia G furono inviati di guardia a un campo base della ferrovia. Qui il soldato Randall e due civili, usciti per cacciare, furono assaliti da una settantina di cheyenne. I due civili furono uccisi subito, ma Randall, benché seriamente ferito riuscì a nascondersi in un buco sotto la massicciata della ferrovia. I guerrieri cominciarono a testare il buco con le

lance infliggendogli undici ferite, ma presto si stancarono e tornarono ad assalire il campo. Davis non si perse d'animo, fece smontare i suoi uomini e avanzare a piedi contro il nemico; alla fine dello scontro erano caduti tredici



Lo stemma reggimentale del 10° Cavalleria.

indiani e solo Randall era ferito. Fu in questo periodo che le truppe afroamericane ottennero il loro soprannome di "Soldati-bisonte" (*Buffalo Soldiers*). Fino ad allora le truppe di colore erano state chiamate in tutti i modi - "Moacs", "Niggers", "Africans", "Brunettes" - ma il soprannome di "Soldati bisonte" affibbiato loro dagli avversari indiani fu l'unico che gli uomini del Decimo e poi del Nono accettarono e portarono con orgoglio, facendone il coronamento dello stemma reggimentale. Il motivo del soprannome è incerto, alcuni affermarono che fosse per via dei capelli crespi che somigliavano al pelo del bisonte, altri per la forza e la determinazione mostrata dalle truppe nere, in ogni caso, essendo il bisonte un animale sacro, è improbabile che gli indiani potessero dare un tale soprannome a nemici che disprezzavano. Le truppe del Decimo parteciparono alla campagna d'inverno del 1868-69 che, secondo i piani di Sherman,

doveva condurre alla sconfitta degli arapaho e degli cheyenne e che fu resa famosa dal massacro di Black Kettle effettuato da Custer sul Washita. Il 10 novembre 1868 le compagnie B, F, G e K lasciarono Fort Lyon sotto il comando del generale Penrose con l'ordine di pattugliare il fiume North Canadian in cerca di comanche ostili da ricondurre in riserva. Dopo cinque giorni di marcia un *blizzard* (tempesta di neve) colpì le truppe in piena pianura senza un riparo né un pezzo di legno né escrementi di bisonte secchi con cui attizzarsi un fuoco. Malgrado le temperature polari i *Buffalo Soldiers* cercarono di raggiungere il punto convenuto, ma ben presto le provviste scarseggiarono, 25 cavalli dovettero essere abbattuti e molti soldati cominciarono a presentare segni di congelamento mentre gli stivali sfondati venivano rammendati con la pelle dei cavalli morti. Alla fine di dicembre due scout incontrarono Buffalo Bill Cody, capo degli scout del generale Carr, che istituì due posti di ricovero. Tuttavia fu solo a febbraio dell'anno successivo che gli sfortunati soldati neri ritornarono a Fort Lyon.

In seguito Sherman decise di affidare un nuovo compito al Decimo: avrebbe dovuto fungere da esercito di occupazione tra i kiowa, i comanche, i cheyenne meridionali e gli arapaho finché queste tribù non si fossero arrese alla vita di riserva. Il Decimo ebbe perciò il suo daffare cavalcando tra migliaia di indiani ostili, allontanando gli occupanti di terre bianchi, arrestando contrabbandieri di whisky e ladri di cavalli, fornendo scorte per i convogli di carri viveri, per il servizio postale, per le diligenze, per le squadre di operai delle ferrovie e, a tempo perso, costruendo i forti.

In ogni caso l'azione di "polizia" dell'esercito era resa difficoltosa dalla "politica di Pace" del presidente Grant che affidava l'*Indian Bureau* alle varie confessioni religiose (eccetto i cattolici) e in particolare ai quaccheri. Kiowa e comanche vennero affidati alle cure dell'agente quacchero Lawrie Tatum. Poiché la politica era ora di "uccidere gli indiani con la gentilezza" il ruolo dell'esercito doveva essere ridefinito. Dopo lunghe discussioni tra il segreta-

rio alla Guerra e quello agli Interni fu deciso che gli indiani delle riserve fossero posti sotto esclusiva giurisdizione dell'agente indiano che, se nel caso, poteva richiedere l'appoggio delle truppe; gli indiani fuori riserva erano sempre considerati ostili.

In realtà la situazione non era così semplice come sembrava a Washington: piccoli gruppi guerrieri, tra la primavera e l'autunno, lasciavano la tranquillità e le razioni delle riserve per compiere scorrerie e guadagnarsi gli onori contro le fattorie isolate dal Kansas fino all'alto Messico. Particolarmente attivi erano i kiowa di Satanta, Lone Wolf, Satank, Big Tree e i comanche che si univano agli indomiti comanche kwahadis di Quanah Parker per razzare gli odiati texani sul Fiume Rosso tanto che la luna d'agosto era chiamata dai coloni immigrati "Luna Comanche". A peggiorare la situazione per i soldati bisonte intervenivano le discriminazioni razziali anche nell'attribuzione del materiale tanto che il capitano Carpenter scrisse ai suoi superiori che il Decimo «otteneva i cavalli scartati e sfiancati del Settimo Cavalleria [quello di Custer, N.d.A.]» e ancora «Dal suo primo incarico nel 1867 questo reggimento non ha ricevuto altro che cavalli sfiancati e equipaggiamento rattoppato» (Leckie,

1987:51) e questo malgrado due anni di ottime note di servizio e la più bassa percentuale di diserzioni e altri atti di insubordinazione.

Nel gennaio del 1871 l'uccisione dell'eroe della frontiera nero Brit Johnson, noto per aver recuperato parecchi prigionieri bianchi dai comanche, rese evidente che la "gentilezza" non aveva convinto nessuno: il cadavere fu trovato orrendamente mutilato e con il corpo del suo cagnolino infilato nello stomaco aperto. Di fronte alle crescenti proteste dei coloni Sherman aprì un'altra campagna sia contro l'agente Tatum che contro gli "ostili". Di fronte all'ira del generale e ad un nuovo atroce massacro di una squadra di operai delle ferrovie, Tatum promise che avrebbe scovato i colpevoli. Il 27 maggio i kiowa giunsero all'agenzia e l'agente chiese ai capi se conoscessero i responsabili dell'attacco. Satanta si alzò immediatamente e dopo essersi lamentato per le innumerevoli ingiustizie sofferte e per le prese in giro, chiese armi e munizioni e si vantò di aver condotto l'attacco insieme a Satank, Eagle Heart, Big Tree e Big Bow. Tatum andò subito a riferire la cosa a Sherman che si trovava nel quartier generale dell'agenzia con la scorta degli uomini del Decimo. I soldati avevano appena sellato i cavalli quando giunse Satanta

stesso, che affermava di volersi misurare con il grande soldato di Washington. Accorgendosi dell'ira crescente di Sherman il capo kiowa modificò la sua versione, poi cercò di montare a cavallo e fuggire, ma i soldati bisonte lo trattennero. In quel momento giunsero anche Satank e altri 20 capi kiowa che appresero dallo stesso Sherman di essere sotto arresto e che stavano per essere inviati in Texas per il processo. Quando la notizia dell'arresto dei capi giunse al campo Lone Wolf, Big Tree e altri galopparono fino all'agenzia armi in pugno, ma la determinazione dei *Buffalo Soldiers* fece loro chiaramente capire che uno scontro non avrebbe liberato i capi in arresto. Furioso Big Tree cominciò a saccheggiare il deposito, ma il risultato fu di venire a sua volta arrestato.

La cattura di Satanta e degli altri capi kiowa finì nel libro d'onore del reggimento.

Mentre il Decimo si trovava coinvolto nelle guerre indiane delle Pianure Centrali, il Nono Cavalleria doveva far fronte a una situazione ancora peggiore in Texas. Da secoli il territorio occidentale del Texas era stato teatro di raids da parte di bande di apache mescalero provenienti dalle Guadalupe Mountains, di spedizioni di guerra kiowa e comanche in cerca di schiavi e cavalli lungo il "Grande Sentiero di Guerra Comanche" che dall'Arkansas portava alle haciendas oltreconfine di Durango, di attacchi da parte dei vendicativi kickapoo rifugiatisi in Messico per sfuggire agli americani che avevano rubato loro le terre, e di scorrerie da parte dei lipan. Ma questo era solo una parte del problema: la Repubblica del Messico, nata da una rivoluzione contro la Spagna, non aveva in realtà mai goduto di una vera e propria pace alle prese com'era con colpi di stato, *caudillos*, imperatori fantoccio e impeti rivoluzionari. La frontiera con gli USA forniva perciò un buon asilo a quanti non avevano voglia di scontrarsi con le truppe governative. Ma questo non era tutto.



Un gruppo di soldati afroamericani posa per una fotografia.

## incontro con le culture magico visionarie

I villaggi del West abbondavano di trafficanti e traffichini, banditi, contrabbandieri, *comancheros*, sbandati sudisti e chiunque fosse lesto di coltello o pistola e abile a maneggiare un marchio poteva farsi qualche dollaro illegale rubando bestiame. Tutta questa umanità era accomunata ai benpensanti da un punto fermo: tutti erano terribilmente razzisti, perciò quando l'aiuto agli onesti cittadini arrivò sotto forma di soldati neri l'accoglienza loro riservata non fu certo esaltante.

In particolare l'azione del Nono fu intralciata, se non addirittura boicottata, dai funzionari locali<sup>1</sup> che odiavano qualunque uniforme blu, soprattutto se portata da un nero. Il 26 gennaio 1875 il sergente Troutman e quattro uomini della compagnia G uscirono di pattuglia nelle vicinanze del ranch di Solis presso Ringgold. Mentre erano accampati per la notte e si stavano preparando la cena, furono sparati contro di loro numerosi colpi d'arma da fuoco. Poiché i colpi sembravano provenire dal vicino ranch, Troutman chiese spiegazioni ai cowboy che erano pesantemente armati, ma ricevette risposte evasive. Vista la situazione Troutman decise di allontanarsi dalla zona, ma cadde in un'imboscata che causò la morte di due soldati. Il mattino seguente il colonnello Hatch, comandante del Nono, con lo sceriffo si recò sul posto scoprendo i

cadaveri brutalmente mutilati dei due caduti. Il colonnello andò dunque al ranch e, trovando in una baracca delle prove del massacro, arrestò tutti i tipi sospetti compresi due cow boy con ferite da proiettile, ma dei nove messicani arrestati solo uno fu processato e poi rilasciato. Nel frattempo i tre scampati all'imboscata furono arrestati mentre si recavano a testimoniare per l'assassinio di uno dei loro aggressori, e in seguito lo stesso Hatch fu indagato per "furto con scasso" avendo aperto illegalmente la baracca in cui furono trovati gli effetti personali delle vittime.

Questa situazione rendeva impossibile costruire delle *posse* che cooperassero

con l'esercito e Sherman fu costretto a trasferire il Nono nel Distretto del New Mexico malgrado l'ottimo servizio e l'incredibile spirito di abnegazione che avevano permesso di sconfiggere i kickapoos e molti banditi messicani.

Per il 1874 la "Politica di Pace" del presidente Grant era abbondantemente fallita e nella primavera di quell'anno il whisky correva a fiumi nei campi indiani alimentando la rabbia degli stessi contro i bianchi, soldati, coloni, cacciatori di bisonti o ladri di cavalli che fossero. Fu in questo clima che scoppiò la "Guerra del Fiume Rosso", detta anche "Guerra per il Bisonte", cui parteciparono congiuntamente il Nono e il Decimo.

Verso la fine di maggio i comanche tennero una danza del sole alla quale invitarono kiowa, cheyenne meridionali ed arapaho sul ramo settentrionale del Fiume Rosso. Durante la cerimonia lo sciamano comanche Isatai insistette per una guerra contro i bianchi, trovando orecchie favorevoli. Il 27 giugno diverse centinaia di comanche, kiowa e cheyenne assalirono i cacciatori di bisonti ad Adobe Walls, Texas, ma vennero respinti dall'accurato tiro dei fucili di precisione a lunga distanza Sharp. Frustrati, i guerrieri cominciarono a razzare i ranch isolati ottenendo solo di scatenare la violentissima risposta dell'esercito. Il 21 luglio Sherman decise che le riserve non fossero più dei "santuari" e che gli indiani ostili potessero essere inseguiti ovunque, pur avendo cura di separare gli innocenti dai colpevoli. Questa decisione fu origine del cosiddetto "incidente di Anadarko" quando il 22 agosto, giorno di razioni, nell'agenzia erano riuniti i pacificati wichita, pawnee, caddo, delaware e anche i penateka comanche, ancora incerti tra pace e guerra. Al colonnello Davidson del Decimo, questa sembrò una buona occasione per registrare i comanche nokoni di Big Red Foot come "amichevoli" utilizzando il capo penateka amico Tosawi come intermediario. Big Red Foot sembrò interessato, ma mentre ancora stava decidendo il da farsi, alcuni kiowa della banda di Lone Wolf cominciarono a farsi beffe di lui dichiarando che era una donna



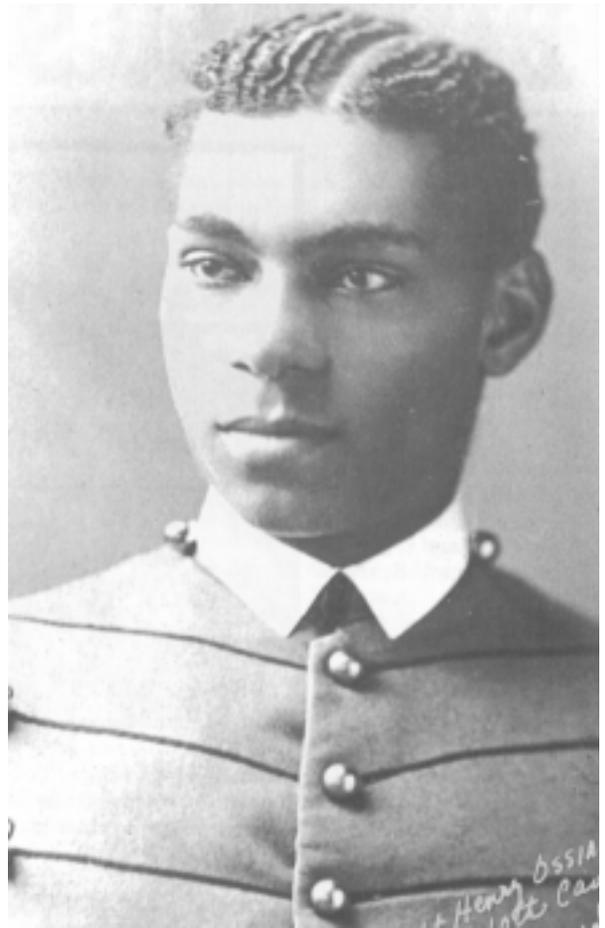
Soldato del 25° fanteria con un cappotto in pelliccia di bisonte.

se accettava di farsi disarmare da pochi soldati-bisonte. Il capo non era un codardo, perciò frustò il cavallo emettendo il grido di guerra e fuggì inseguito dagli spari dei soldati, mentre i kiowa e i nokoni ostili rispondevano al fuoco. Per tutto il giorno seguirono gli scontri a fuoco, finché gli indiani ostili, vedendosi tagliata ogni via di fuga, diedero fuoco alla prateria per bruciare l'agenzia. I soldati crearono dei controfuochi e questo mise fine alla "battaglia di Anadarko" che mise in chiaro tre cose: che gli agenti indiani quaccheri non erano più garanzia di impunità, che non vi erano più "santuari" e che i soldati-bisonte, una volta lasciati liberi di agire, combattevano anche troppo bene.

Con la campagna del luglio 1874 Sherman si permise di rimuovere i confini burocratici tra i dipartimenti militari del Texas e del Missouri e le riserve e organizzò cinque colonne militari che circondassero gli ostili da ogni parte; i *buffalo soldiers* del Decimo, concentrati a Fort Sill e quelli del Nono a Fort Griffin erano la spina dorsale di due di esse. Grazie alle guide tonkawa essi distrussero circa 600 tende, tonnellate di viveri e attrezzi da campo, anche se fecero solo due vittime. Questo e la sconfitta dei liberi comanche kwahadi a Palo Duro Canyon costrinsero gli ostili ad arrendersi nello stesso inverno. Come di consueto i documenti ufficiali dell'esercito misero la sordina al contributo dei soldati neri.

Il trasferimento nel distretto del New Mexico nell'inverno del 1875 coinvolse il Nono Cavalleria negli scontri tra baroni del bestiame - il Nono infatti fu incaricato di mantenere l'ordine durante la guerra della Contea di Lincoln dove brillò l'effimera stella di Billy the Kid - e contro gli apache. Per tutta la durata della campagna contro le tribù e bande apache, dal 1867 al 1886 il Nono fu operativo nel territorio del sudovest e protagonista negli scontri con alcuni tra i più grandi guerrieri apache: Victorio e Geronimo. La politica di ammassare gli apache in riserve desertiche e indesiderate pagò i suoi dividendi nell'agosto del 1879 quando Victorio e i suoi guerrieri

warm springs con alcuni mescalero fuggirono dalla riserva di Fort Stanton disposti a morire piuttosto che sottomettersi al giogo dell'uomo bianco. Come di consueto anche la "guerra di Victorio" era il diretto risultato della cupidigia dei bianchi unita alla miopia politica di negare il diritto di vivere sulle loro terre e di imporre loro la deportazione, ma questo non cambiava il fatto che i *buffalo soldiers* fossero chiamati a svolgere il loro ingrato compito. Come disse il generale Pope: «La cattura [di Victorio] non è molto probabile, ma la sua uccisione (per quanto crudele possa essere) può essere eseguita in tempo» (Leckie, 1987:210). Subito dopo la fuga Victorio diede un esempio di cosa sarebbero stati gli anni a venire: come un fulmine colpì la mandria di cavalli della Compagnia E a Ojo Caliente, lasciando morti o feriti otto soldati e portandosi via 46 quadrupedi. Nei sei giorni successivi gli apache uccisero nove cittadini costringendo il colonnello Hatch a mettere ogni cavalleggero del Nono in sella. Scout apache e navajo scoprirono le tracce di Victorio il 16 settembre che fu inseguito fino ai canyons alle sorgenti del fiume Las Animas, ma qui i soldati-bisonte ebbero l'amara sorpresa di scoprire quanto ecceziona-



*Henry Ossian Flipper fu il primo afroamericano ad ottenere un brevetto da ufficiale a West Point il 15 giugno 1877. Nato nel 1856 da una famiglia di schiavi della Georgia, imparò a leggere e a scrivere a otto anni. A West Point egli fu isolato e trattato con disprezzo, ma il suo comportamento impeccabile impedì ogni tentativo di espulsione. Divenne Secondo Tenente nel Decimo Cavalleria, dove si guadagnò il rispetto dei suoi colleghi e della truppa. Nel 1880 divenne ufficiale di fureria a Fort Davis, Texas. Nel 1881, accortosi di un ammanco di cassa, pensando di potersi fare fronte di persona, compilò tre rapporti falsi. Scoperto, fu accusato di appropriazione indebita e, benché riconosciuto innocente, fu espulso con disonore dall'esercito per comportamento indegno di un ufficiale a causa dei tre rapporti. Divenuto amico dell'imprenditore Albert Fall, lo seguì a Washington come consulente quando questi fu eletto senatore. Flipper morì ad Atlanta, Georgia, nel 1940. Fu riabilitato nel 1982 su richiesta dell'insegnante Ray MacColl e della nipote Irsle King.*

le fosse la posizione dell'apache che li salutò con una grandine di fuoco. Le quattro compagnie giunte sul posto furono incapaci di sloggiare il nemico e alla fine si dovettero ritirare. La sconfitta non fu del tutto vana per i soldati del Nono in quanto li liberò del loro comandante, il tenente colonnello Dudley, un bigotto borioso e attacca-brighe con una forte propensione per



Lo stemma del Nono Cavalleria al museo di Fort Leavenworth.

la bottiglia, ma con grandi appoggi nelle alte sfere.

Per mesi i cavalleggeri del Nono inseguirono il fantasma di Victorio arrivando sempre troppo tardi finché il 7 novembre 1879 un gruppo di 15 messicani del villaggio di Carrizal non caddero in un'imboscata. Disperati alcuni fuggirono chiedendo aiuto ai ranger del Texas che arrivarono solo per seppellire 26 cadaveri. L'evento di Carrizal, tuttavia, costrinse il governo messicano a rivedere la sua politica e ad accettare una cooperazione con l'esercito USA.

Nel maggio del 1880 Sheridan inviò in New Mexico anche il Decimo, il cui comandante, colonnello Grierson, decise di adottare una nuova tattica: invece di inseguire gli apache, cosa evidentemente inutile, era più saggio presidiare i passi e soprattutto i pozzi d'acqua. Alla fine questa nuova strategia antiguerriglia e la cooperazione delle truppe federali messicane diedero i loro frutti: il 9 ottobre 1880 Victorio venne ucciso da soldati messicani a Tres Castillos Mountain. Nel novembre del 1881 i cavalleggeri del Nono ebbero finalmente un po' di pausa grazie al trasferimento nel quartier generale reggimentale a Fort

Riley, Kansas, ma il Decimo doveva ancora fronteggiare Geronimo che si arrese definitivamente il 3 settembre 1886 a Skeleton Canyon.

Per tutto il periodo di servizio durante le guerre indiane entrambi i reggimenti di cavalleria Nono e Decimo ebbero un eccezionale stato di servizio e un tasso di diserzioni ben al di sotto della media delle altre unità, diciotto uomini vennero insigniti della *Medal of Honor*, la più alta decorazione militare, tutto questo a dispetto dello scarso riconoscimento e dei pregiudizi dentro l'esercito e della continue angherie da parte delle autorità di frontiera e degli stessi cittadini che dovevano proteggere.

È necessario a questo punto sottolineare che le campagne per la conquista del West furono condotte con il decisivo contributo delle truppe nere, un fatto generalmente sorvolato dalla storiografia romantica, tuttora tenacemente attaccata al facile stereotipo tipo John Wayne, che d'altra parte tace o travisa, in nome di un sentimento di solidarietà razziale prettamente europeo, anche il contributo degli scout indiani (cfr. HAKO 16). In questo modo una serie di eventi complessi come la frontiera diventa un

fatto esclusivamente tra bianchi e indiani da cui sono esclusi sia i neri che gli asiatici, eliminati dalla storia anche da storici e divulgatori nativi moderni che, quando li nominano, lo fanno con frasi di circostanza molto *politically correct*, ma tacendone peraltro il complesso ruolo e l'interazione con le nazioni indiane. In questo modo tutta la storia del Nord America diventa una questione privata tra bianchi e nativi, con tutte le conseguenze per razzismi, etnocentrismi e nazionalismi del caso.

### Note

<sup>1</sup> Il Texas aveva aderito alla Confederazione sudista durante la Guerra Civile.

### Bibliografia essenziale

Leckie W. H., *The Buffalo Soldiers*, Norman, OK, 1987 (1967); "Buffalo Soldiers", in *Cobblestone*, Feb. 1995, Peterborough, NH.

# I seminole neri

*La drammatica storia di una coraggiosa comunità maroon che difese la propria identità e libertà.*

Pierre Bricou

*“Quanto alla religione, i seminole neri si distinguono da qualunque altra setta o denominazione cristiana. I loro riti e le loro cerimonie sono una mescolanza di chiesa cattolica e vecchi battisti Hardshell e tuttavia sono diversi in qualche particolare da entrambe le chiese. Fanno riferimento a se stessi come ai Battisti Monte Sion” (Marie Louise Thompson, San Antonio Express, 16/11/1924).*

Viaggiando verso sud per Brackettsville, Texas, lungo l'autostrada 90 si incrocia una stradina polverosa che porta al cimitero degli scout indiani di Fort Clark, Brackettsville, fondato nel 1872, dove riposano oltre un centinaio di scout seminole neri e le loro famiglie. Erano noti per l'audacia e l'abilità con cui difesero la frontiera texana dagli altri indiani tra il 1870 e il 1914 e ottennero molte onorificenze, tra cui tre medaglie al merito. Questa è la loro storia.

Il racconto comincia in Florida all'inizio del XIX secolo, quando bande di maroons, schiavi fuggiaschi, trovarono rifugio presso i seminole, una confederazione di popoli che comprendeva i resti delle tribù indiane calusa e timucua e

gruppi di creek meridionali di lingua muscogee e hichiti. Il nome “seminole” derivava dallo spagnolo “cimarron”, che traduceva il muscogee “selvaggio” e diede vita all'inglese maroon, riferito però agli africani che creavano comunità di schiavi fuggiti nelle aree più difficili di un paese. Gli stessi africani avevano talvolta sangue indiano, acquisito nell'incrociarsi della tratta degli indiani con quella degli africani nel XVII e XVIII secolo. Questi seminole neri o Mascogo, che adottarono gli abiti colorati, i turbanti e i mocassini indiani, parlavano (e parlano) il gullah o goulah, una varietà d'ingle-

se misto a espressioni africane, allo spagnolo e alle lingue seminole hichiti e muscogee, chiamato anche afro-seminole. Dopo la cessione della Florida spagnola alla Gran Bretagna nel 1763 i maroon continuarono a passare la frontiera e a costituire villaggi semi-indipendenti, legati da un rapporto patrono-cliente con i capitanati (*chiefdoms*) dei seminole che, all'inizio del XIX secolo adottarono la schiavitù di stile europeo. La rivalità tra le varie fazioni creek, da cui erano nati i seminole, dava origine alle razzie schiaviste creek e all'ostilità armata dei piantatori sudisti che si sentivano



Parte della litografia del 1836 "Authentic Narrative of the Seminole War".

## incontro con le culture magico visionarie

minacciati e, mentre i maroon si univano alla confederazione seminole nel 1812, le tensioni con gli americani portavano alla Prima e Seconda Guerra seminole. Con la tregua, anche per influenza della fazione schiavista indiana, seguirono le trattative per il trasferimento dalla Florida al Territorio Indiano in Oklahoma, in seguito all'approvazione dell'*Indian Removal Act* del 1830. Tra i capi seminole si distingueva Coacoochee o Wild Cat, figlio di Emathla (Re Filippo), capo della banda mikasukee del St. John River. Era parente di John Horse, noto anche come Gopher John o John Caballo, capo seminole nero di ascendenze indiane, africane e spagnole, e interprete. Mentre molte bande seminole accettarono di diventar parte della Nazione Creek in Territorio Indiano nel 1833, Wild Cat e John Horse continuarono la guerriglia fino al 1840, ma alla fine dovettero cedere e trasferirsi a ovest. Qui le tensioni tra creek e seminole aumentarono sempre più, fino a quando i creek approvarono leggi che minacciavano la libertà dei maroon, e il filo schiavista Micco Nutchasa o Jim Jumper fu scelto come capo supremo contro Wild Cat. Inviato come rappresentante dei seminole in Texas a fungere da paciere con comanche, kiowa, caddo, wichita e kickapoo, Wild Cat cominciò a credere nella possibilità di creare una confederazione indiana o una colonia indiana in Messico per respingere l'espansione americana e l'intolleranza creek. L'idea di trasferirsi in Messico era allettante: il Messico proibiva la schiavitù e un rappresentante di quel paese aveva preso contatto con loro per il trasferimento. Così nel 1849 una piccola banda di seminole, maroon e schiavi fuggiaschi dei creek e dei cherokee e un gruppo di kickapoo cominciarono una disperata migrazione verso il Messico settentrionale, guidata da Wild Cat e John Horse. A Piedras Negras firmarono un accordo con le autorità messicane che davano loro rifornimenti e titolo a terre, o *sitios*, nello stato di Coahuila, a Nacimiento, alle sorgenti del Rio San Juan Sabinas, in cambio di un impegno armato contro le scorrerie indiane e banditesche lungo il confine, della



*Alcuni Seminole Negro Indian Scouts, in servizio e in pensione, fotografati nel 1889.*

conversione al cattolicesimo e all'adozione di nomi spagnoli. Wild Cat e John Horse furono nominati colonnelli dell'esercito messicano, riforniti di armi, munizioni, coperte, viveri ed ebbero diritto al bottino. La colonia cominciò ad attirare altri seminole neri e indiani, diventando una specie di "ferrovia sotterranea" per schiavi fuggiaschi, mentre le attività militari creavano tensione con l'esercito americano e le milizie schiaviste. Nel 1855 un gruppo di ranger del Texas tentò di attaccare Nacimiento, ma fu respinto dall'esercito messicano allertato dai maroon. Tuttavia, dal 1856 in poi, cominciarono ad apparire differenze politiche e d'interesse tra indiani e neri, anche perché i nuovi governatori del Coahuila volevano che Wild Cat fosse riconosciuto come capo supremo. Nel 1857 Wild Cat e un gruppo di guerrieri tornarono a Nacimiento infettati di vaiolo: il grande capo morì e la comunità indiana entrò in crisi. La fine della Terza Guerra Seminole in Florida e il Trattato del 1856, che creava la Nazione Seminole in Territorio Indiano, spinse gran parte degli indiani a tornare in Oklahoma, mentre i seminole neri, temendo la schiavitù, preferivano restare in Messico. Le lotte di potere tra capi, però, le scorrerie apache e l'invasione francese del Messico con Massimiliano

d'Asburgo, spinsero i seminole neri a lasciare Nacimiento e trasferirsi più all'interno per un certo periodo. Dopo questa crisi tornarono e, con l'apporto di nuovi seminole neri dalla Florida, nel 1861 costituirono una comunità di 350 membri. Fort Clark, Texas, venne istituito ufficialmente nel 1852 con una guarnigione di fucilieri e truppe di fanteria come presidio contro gli indiani. Il forte sorgeva sulle sorgenti del torrente Las Moras, che si riversava nel Rio Grande circa 20 miglia più in là e da tempo era un luogo d'incontro di indiani, commercianti, cacciatori di bisonti e una stazione di riposo per carrettieri nota come El Paso Road. Si trovava anche sul ramo orientale del "Grande Sentiero di Guerra Comanche" verso il Messico e qui intorno bande di comanche continuarono ad accamparsi fino al 1906. Abbandonato nel 1861 a causa della guerra di Secessione, Fort Clark venne occupato dalle truppe federali nel 1866. Nel 1870 il Congresso concesse l'arruolamento dei seminole neri come scout, ora che gli antischiavisti avevano vinto la guerra. Circa 150 seminole neri, demoralizzati da una nuova epidemia di vaiolo, dalla terra improduttiva e dai continui raid indiani, si fecero convincere a lasciare il Messico per il Texas. I negoziati vennero condotti da John Kibbetts, braccio destro di John

Horse e noto anche come Sitteetastonachy o Snake Warrior tra i seminole, uno dei pochi maroon ad essere adottato nella tribù. Attratti dalla promessa di approvvigionamenti, assegnazione di terra e di fondi per tornare nel Territorio Indiano, i maroon di Kibbetts andarono ad arruolarsi a Fort Duncan, dove vennero raggiunti presto dalla banda maroon di Daniels, che poco dopo fu trasferita a Fort Clark, distante 40 miglia, dove c'erano scout apache lipan e tonkawa. I maroon vennero ufficialmente arruolati come "indiani", in mancanza di regolamenti diversi, un fatto che li avrebbe ostacolati in seguito nella loro ricerca di una "patria" autonoma. Nel 1872 fu creato a Fort Clark il Distaccamento dei *Seminole Negro Indian Scouts*, che iniziarono a combattere nel 1873. Erano equipaggiati con carabine Sharp ed erano responsabili dei propri cavalli, per cui ricevevano, però, un aiuto monetario e in foraggio; indossavano abiti in stile indiano "modificato", che comprendeva anche dei copricapi di guerra con corna di bisonte, abitavano in case di stile messicano di cannicci e fango, dette *jacales*, e coltivavano orti irrigati per mantenere le famiglie. In Messico i maroon avevano combattuto come volevano, ma nell'esercito americano dovevano seguire regole che a loro sembravano sciocche e che portarono a tensioni con gli ufficiali. Intanto le provviste e le concessioni di terre tardavano a materializzarsi ed era difficile mantenere le famiglie col solo salario di scout. Nel marzo 1873 i rapporti con i superiori migliorarono con l'arrivo del nuovo ufficiale, il tenente John Lapham Bullis, poi generale, un quacchero combattente molto motivato, che aveva comandato truppe nere durante la guerra civile e che vide subito i pregi dei seminole neri come scout, anche se non seguivano le procedure. In Bullis essi trovarono un comandante di cui fidarsi e che li appoggiò sempre, creando così un gruppo quasi imbattibile. Infatti, in otto anni di servizio sulla frontiera contro gli indiani, 26 spedizioni e 12 battaglie, non persero neppure un uomo e nessuno fu ferito gravemente.

I *Seminole-Negro Indian Scouts* andarono in Messico col il 4° cavalleria contro gli apache lipan e i kickapoo a Remolino e accompagnarono il col. MacKenzie nella campagna contro le tribù delle Pianure meridionali a Palo Duro Canyon nel 1874. Nel 1885 un distaccamento di scout servì anche per sei anni a Fort Davis presso Nevill's Springs e a Camp Pana Colorado vicino a Marathon, Texas. Nel 1874 Adam Paine divenne il primo scout a meritare la medaglia d'onore del Congresso contro i kiowa, ma in seguito si diede alla macchia per un omicidio e venne abbattuto a fucilate da un vicesceriffo. Forse l'impresa più nota degli scout neri, che in genere affrontavano gruppi di indiani fino a cinque volte superiori, fu il salvataggio del tenente Bullis in uno scontro coi comanche nel 1875, azione per cui John Ward, Pompey Factor e Issac Payne ottennero una medaglia.

L'accordo per cui i maroon si erano arruolati, chiamato il trattato o "il trattamento" dai seminole, non venne mai steso in forma scritta, per cui quando giunse nel 1873 l'ordine di fornire razioni solo agli scout arruolati e alle lavandaie, che erano il solo sostegno economico per 200 famiglie di seminole neri, i maroon si trovarono ad affrontare la fame. John Kibbetts per Fort Duncan e Elijah Daniel per Fort Clark, accompagnati dal vecchio John Horse, presentarono il loro caso al gen. Augur, comandante del Dipartimento del Texas. Gli scout, però, non sapevano di essere diventati delle pedine nella rivalità

tra l'esercito e il *Bureau of Indian Affairs* (BIA). Nonostante l'appoggio vigoroso del gen. Augur e del gen. Sheridan, l'appello per una restituzione delle spese affrontate per arrivare dal Messico al Texas e per ottenere razioni complete e un tratto di terra da coltivare, caddero nel vuoto. Il BIA, anche a causa dell'influenza del capo seminole Jim Jumper, che considerava i seminole neri degli attaccabrighe, si rifiutava di accettarli nella Nazione Seminole, mentre l'esercito sosteneva che i rifornimenti spettavano al BIA. Presi dalla disperazione alcuni seminole neri tornarono in Messico, mentre gli ufficiali, preoccupati di perdere elementi così preziosi, lanciavano appelli e raccomandazioni, inascoltate a Washington sia dal Ministero degli Interni da cui dipendeva il BIA che da quello della Guerra, da cui dipendeva l'esercito. Nel 1876

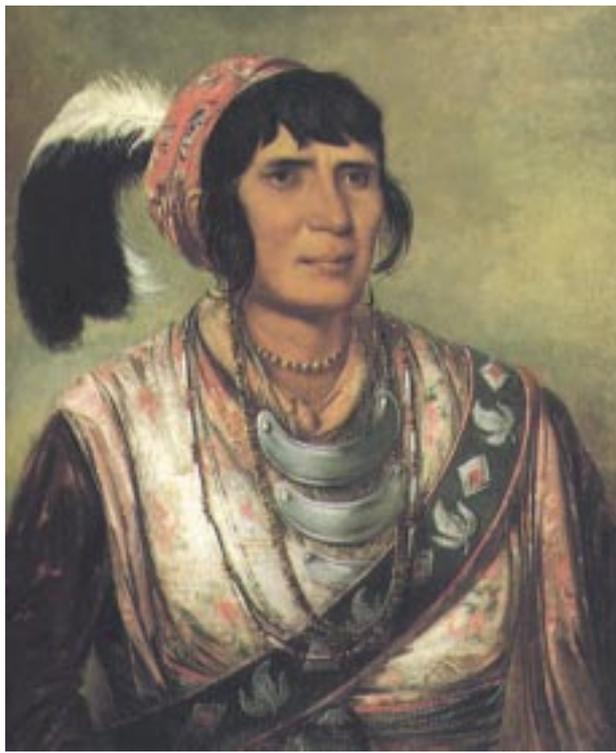


Coppia di seminole neri.

## incontro con le culture magico visionarie

alcuni dei primi scout e le loro famiglie, guidate da John Kibbetts, ora primo sergente, furono trasferiti a Fort Clark e nel 1881 i Seminole Scouts combatterono la loro ultima battaglia: le guerre indiane in Texas erano finite. Sostenuti da Bullis, ora comandante di Fort Clark e dal colonnello Stanley, comandante di Fort Duncan, alcuni dei vecchi scout espressero il desiderio di andare nel Territorio Indiano, anche perché lungo la frontiera i cittadini texani, lungi dal mostrare gratitudine, cominciarono a dare sfogo a una forte ostilità. In un paese

dove molti bianchi avevano costruito delle fortune catturando bestame brado, se un seminole nero faceva lo stesso veniva accusato di furto. Gli episodi più clamorosi, forse, furono l'uccisione del caporale George Washington, nipote di John Horse, da parte del fuorilegge John "King" Fisher in un saloon di Eagle Pass e l'imboscata contro John Horse e Titus Payne, in cui quest'ultimo morì. Mentre altri maroon tornavano in Messico o si disperdevano per il paese, finendo addirittura alle Bahamas, la Nazione Seminole rifiutava di accogliere gli ex alleati, sostenendo che essi avevano abbandonato la tribù e perduto i loro diritti, anche se David Bowlegs e altri seminole neri giunti nel Territorio Indiano furono accolti con calore dai parenti della comunità dei *freedmen*, ex schiavi neri dei seminole liberati con la guerra di Secessione e divenuti parte della Nazione Seminole grazie al trattato di pace imposto dal governo federale. Nel 1895 restavano a Fort Clark solo 200 seminole neri e molti di loro erano troppo vecchi, ormai, per andare via; nel 1909 l'esercito cominciò a dismettere il forte, mentre



Osceola, in un ritratto di G. Catlin dipinto pochi giorni prima della morte nel 1837.

il governo aveva chiuso i ruoli tribali dei seminole nel 1907, lasciando fuori i seminole neri con la dichiarazione che non potevano ricevere lotti di terra o rifornimenti dalla tribù.

Nel 1914 il Ministero della Guerra scioglieva i *Seminole Negro Indian Scouts* come organizzazione: gli scout furono costretti ad andarsene, con le famiglie, da Fort Clark in dismissione. Le loro case lungo il Las Moras Creek vennero bruciate e solo alcuni dei più decrepiti ebbero il permesso di restare al forte fino alla loro morte o decisione contraria del ministero. Molti ex scout compraron della terra e restarono nell'area di Brackettville, alcuni diventarono cowboy nei ranch vicini, altri si sposarono con afroamericani del luogo e si fusero con la popolazione locale, oppure tornarono a Nacimientto.

I discendenti dei seminole neri del Messico e del Texas continuano a cercare di mantenere vivi i legami tra le varie comunità: il cimitero dei *Seminole Scouts* a Brackettville e le riunioni annuali a Fort Clark, ora sede di museo, durante i *Seminole Days and Juneteenth*, rappresentano un legame con il passato e con il futuro ai

due lati della frontiera.

Essi praticano una religione sincretistica che mescola elementi battisti e cattolici, fanno il battesimo per immersione, rispettano quaresima dall'ultimo venerdì di novembre a Natale per commemorare l'avvento di Cristo e pregano continuamente per i morti. Ogni venerdì digiunano e si incontrano in chiesa a pregare tre volte alla settimana e due volte di domenica. Alla fine del digiuno fanno festa in comune e mangiano ogni genere di cibo tranne il maiale, per cui vige un tabù mosaico rigido, proveniente in qualche modo dalla Bibbia. Oltre a ciò in quelle feste non possono usare forchette e coltelli e devono dividere il pane con le mani. Fanno la comunione solo due volte l'anno, ma non usano il vino con il pane, ma del tè. Per i seminole neri la morte è una terribile occasione e la gente lascia tutto quello che sta facendo per riunirsi al capezzale di un morente, di cui accompagnano la dipartita con canti e preghiere. Il tempo buono durante il periodo tra la morte e la sepoltura è considerato buon segno e il funerale consiste in una veglia di canti, pianti e grandi bevute di caffè, fino alla danza e marcia finale intorno al cadavere di amici e parenti prima del trasporto al cimitero. I seminole neri credono che si debba pregare incessantemente per i morti e che le persone debbano fare affidamento soprattutto sui sogni, in cui Dio si rivela.

### Bibliografia essenziale

Alcione A. M., Senter T. (a cura), *The Black Seminoles. History of a Freedom-Seeking People*, Gainesville, FL, 1996; Mulroy K., *Freedom on the Border: the Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila and Texas*, Lubbock, TX, 1993; Porter K., "The Seminole in Mexico 1850-1861", *The Hispanic American Historical Review* XXXI no.1 (1951):13-35; Porter K., "The Seminole Negro-Indian Scouts: 1870-1881", *Southwestern Historical Quarterly* LV no.3 (1952):359-76; Bateman C. C., "A Landmark of the Old Frontier - Fort Clark, Texas", *Army and Navy Register* (ANR), 20 dic. 1913 pp. 761-62; Thompson M. L., "The Black Watch of Texas", *San Antonio Express*, 16 nov. 1924, Mostra on-line "Black Seminoles in Texas and Mexico", di *The University of Texas Institute of Texan Cultures at San Antonio* <http://www.texancultures.utsa.edu/seminole/>

## Hollywood, afroamericani e West

Quando si pensa al Western si pensa a John Ford, cui effettivamente dobbiamo quello che, a nostro avviso, è il più importante film sugli afroamericani nel West. Usualmente assenti dall'epica western - anche figure di scout neri come Jim Beckwourth diventano nella finzione hollywoodiana bianchi grazie all'attore che le impersona - secondari anche rispetto al mitico becchino lavandaio cinese, i neri entrano nel cinema a tutto tondo con la pellicola *Sergent Rutledge* (Ford, 1960, it. "I dannati e gli eroi"). Cantore per eccellenza della Cavalleria cui dedica una famosa "trilogia" - "Il Massacro di Forte Apache" (1948), "I cavalieri del Nord ovest" (1949) e "Rio Bravo" (1950) - l'ultimo Ford ritorna sul tema con una seconda trilogia dai toni crepuscolari e pessimistici di cui "I Dannati e gli Eroi", il secondo film, - gli altri due sono "Soldati a Cavallo" (1959) e "Il Grande Sentiero" (1964) - è un inno al Nono Cavalleria e un'accusa contro i pregiudizi razziali. La trama tratta di un sergente nero (Woody Strode) accusato ingiustamente di violenza carnale. La struttura del film si richiama apertamente a *Rashomôn* (Kurosawa, 1950): attraverso una sceneggiatura da *courtroom movie*, ovvero da film da tribunale, il regista sottolinea come il punto di vista dei bianchi nel trattare l'esperienza della storia americana, sia solo uno dei tanti e magari neppure quello più oggettivo. Il film si svolge perciò quasi esclusivamente in interni, l'aula del tribunale militare - le poche riprese in esterni sono girate nella spettacolare Monument Valley che dà la dimensione epica e trasnaturale al racconto - e questo, straordinariamente, aggiunge solennità all'intreccio tanto che le scene eroicomiche di tradizione shakespeariana suonano estranee e talvolta stonate. La figura del protagonista, il sergente Rutledge del Nono Cavalleria, acquista dimensioni da tragedia greca, con il gruppo dei suoi soldati e dei coloni a fare da contrappunto quasi come un coro classico, diviso com'è tra la parziale disumanità imposta dalla dura disciplina militare e la dignità e l'orgoglio che quel ruolo stesso gli conferisce. Famosa è la risposta che dà al soldato nero morente che chiede perché combattano gli indiani: "Combattiamo per il nostro onore" risponde con tutto l'orgoglio dell'ex schiavo. Per l'epoca il film, considerato uno dei minori di Ford, sollevava pesanti interrogativi per l'attenzione al doppio tema razziale e sessuale (l'accusa è stupro su una ragazza bianca minorenni) che sottolinea il noto pregiudizio razzista contro i neri, sempre visti come minaccia sessuale alla purezza razziale, a differenza degli indiani che nella tradizione razzista in generale e nel genere western, molto raramente vengono percepiti in questo modo.



Una scena da "I dannati e gli eroi".

*L'Ultimo Tramonto sulla terra dei Mac Masters* (Mac Masters, 1970) denuncia la lezione del '68 e della Guerra del Vietnam. Il film è decisamente liberal, la società western che illumina si è disfatta e mostra il suo volto violento e volgare (rappresentato dalla figura pallida e storpia del "colonnello" ex confederato cui dona la maschera Jack Palance), i valori portanti, la famiglia, l'individualismo la proprietà privata, il lavoro e il perbenismo (rappresentati dal protagonista nero Brook Peters) si sfaldano, vengono messi in discussione e ridicolizzati, mentre per naturale reazione sorgono altri valori come la solidarietà verso l'altro (l'indiano ute di David Carradine), l'oppresso, lo sfruttato, lo sterminato, l'indiano come peccato originale e portatore di una sua purezza primigenia incontaminata dal capitalismo. In questo Western l'indiano e il nero tornano ad essere un problema politico, risorto nei ghetti metropolitani o nelle riserve circondate dai *red necks*, e la lotta razziale ridiventa parte della lotta di classe. Qui nel passaggio di campo del protagonista nero si nota la penosa radicale ricerca di un riscatto per quanto avviene nelle risaie vietnamite o nelle "giungle" metropolitane, ma l'identificazione con l'altro resta ambigua, perché in fondo si tende a lasciare a lui il "lavoro sporco". Interessante comunque che la riunione tra oppressi avvenga sulla pelle della donna indiana (Nancy Kwan) che il guerriero "vende" e che il colono di colore di fatto stupra, salvo poi pentirsi e cercare di rimediare; il problema del genere è ancora tabù nel western. Con gli anni 1990, nell'era Bush del postreaganismo e del crollo dell'Impero del Male-URSS, esce sugli schermi *Posse* di Mario Van Peebles (1993) pubblicizzato come il western nero che riscrive la storia dando agli afroamericani il posto che spetta loro, ovvero il "Balla coi Lupi" *black format*. Come il suo parallelo filoindiano il film è deludente, molto *politically correct* e perciò pieno di luoghi comuni e stereotipi rovesciati che talvolta sfiorano il ridicolo soprattutto per un pubblico ormai smaliziato dall'ambiguità post Vietnam. È interessante come il nome del film *Posse* abbia avuto uno straordinario successo in Europa, dove l'originario significato di "gruppo di cittadini benpensanti che si uniscono volontariamente allo sceriffo per dare la caccia e punire (spesso col linciaggio) i trasgressori" diventa sinonimo di gruppo trasgressivo. *O tempora, o mores...*

## incontro con le culture magico visionarie



---

*Un tipico esempio di mescolanza razziale caboclo a Santa Teresiña sul Rio Araguaia.*

# I Caboclo

## *Il meticciato brasiliano dell'Amazzonia: un tentativo di descrizione.*

Micol Brazzabeni

Difficilmente si può incontrare una definizione chiara del termine caboclo; probabilmente sarebbe più facile definire i caboclo caratterizzandoli per ciò che non sono piuttosto che per ciò che sono. Chi sono dunque i caboclo? Secondo il dizionario della lingua brasiliana, caboclo deriva etimologicamente da *kari'boka*, una parola tupù, il cui significato è 'proveniente dal bianco'. Nella lingua brasiliana moderna indica il meticciato tra un bianco e un indio, altrimenti detto *cariboca* o *carijò*; oppure caboclo era l'antica denominazione dell'indigeno, usato dai tupù della costa per indicare i loro nemici delle foreste dell'interno, sinonimo in questo senso di *tapuia* ossia "non tupù"; ancora, inteso nella sua accezione folcloristica, caboclo indica la personificazione e la divinizzazione delle tribù indigene secondo il modello dei culti popolari di origine africana, adornate dei tratti cerimoniali degli antichi tupù. In realtà alla parola caboclo e ai suoi rappresentanti sono stati attribuiti, a partire dalla sua prima comparsa nel XVI secolo, significati diversi, ognuno con un referente preciso che rispecchia l'ambiente da cui di volta in volta è scaturito. Il XVI secolo è l'anno dell'arrivo e

della conquista da parte dei portoghesi delle coste brasiliane, in quel momento abitate dalle popolazioni tupù, un'unica famiglia indigena che dal Nord al Sud parlava la stessa lingua, la lingua tupù-guarani o lingua *geral*; lo sfruttamento latifondista, basato sulla monocultura, fu essenzialmente la vera unità di produzione e di ricchezza che importarono i portoghesi. «Bastava soltanto risolvere il problema del lavoro. Sì che, frustrati i primi tentativi di utilizzazione di mano d'opera indigena, si vide che la risorsa più vantaggiosa consisteva nell'introduzione di schiavi africani» (cfr. Buarque de Hollanda, 2000:56). Questa situazione favorì notevolmente il fenomeno del meticciato fisico e culturale, tra bianchi europei e indio, e tra bianchi e neri (mulatti), che tra gli altri aspetti rappresentò per i portoghesi sicuramente un elemento significativo della stabilizzazione nell'ambiente. In questo contesto, caboclo era usato per indicare tutto ciò che era selvaggio in opposizione alla civiltà; tra l'altro i portoghesi, utilizzando la parola caboclo nella sua accezione negativa, che gli stessi tupù applicavano alle popolazioni dell'interno non tupù, perpetuarono l'atteggiamento per cui i *tapuia* continuarono ad essere profondamente ignorati durante

tutto il periodo coloniale.

Con l'arrivo dei Gesuiti in Amazzonia (1610) gli indigeni vennero per lo più raccolti nelle missioni, con lo scopo di "proteggerli" ed evangelizzarli. Il risultato fu il caboclo, ossia l'indio acculturato e detribalizzato, ovvero il meticcio nato da padre europeo e madre indigena, oppure il "cafuzo", ossia il meticcio nero ed indio, oppure ancora il "mamelucco", ovvero il discendente di afro-brasiliano e indio. In questo contesto la cultura cabocla perde ogni sua definizione ed identità. Nel 1755 i Gesuiti vennero espulsi dal Brasile; mentre terminava il periodo delle missioni, il governo portoghese instaurava il *Diretorio dos Indios* (1755-1789), ossia l'assimilazione pianificata di indio e meticci nella società coloniale. Il progetto governativo sarà un fallimento che porterà nuovamente gli indio e i meticci a ritornare ai loro gruppi di origine nella foresta o più specificatamente lungo le rive del fiume-mare e dei suoi *igarapès*, lontano dai bianchi, ma anche dalle comunità di appartenenza, secondo lo stile di vita nomade dei caboclo. Il caboclo è dunque ormai assimilato alla figura del contadino amazzonico, che abita nella boscaglia, o *sertão*, nato da padre bianco e da madre india. Questo passaggio, quasi impercettibile, è

## incontro con le culture magico visionarie

molto interessante perché accanto alla connotazione “razziale” se ne affianca per la prima volta una socio-economica. Se è vero, come afferma De Azevedo, che in Brasile “il dogma della cultura prevale su quello di razza” (De Azevedo, 1966:5), si capisce come i concetti di “colore” o di “bianco” siano da considerarsi nella loro connotazione biosociale, per cui sono relativi simultaneamente al tipo fisico e alla posizione sociale dell’individuo. Il meticcio infatti non è da considerarsi come il risultato della semplice aggregazione fisica di gruppi etnici differenti, bensì il prodotto di condizioni economiche e storiche, per cui il termine caboclo, spogliato dalle più comuni connotazioni etniche e geografiche, assume una valenza prettamente sociale e culturale, designando tutti coloro che occupano i gradini più bassi della società amazzonica; ci basti sapere che in America Latina (Brasile compreso) la popolazione può essere divisa in tre strati che si relazionano con il sistema di organizzazione sociale prima che con la “razza”: 1) il gruppo superiore costituito dai bianchi e dai meticci ‘socialmente bianchi’, concentrati nelle classi dominanti e urbane; 2) la grande massa di persone di colore (neri e mulatti), di quelli chiamati *mestizos* (in Brasile caboclo) e degli indio semi-acculturati, ossia la maggioranza dei contadini e delle persone degli strati inferiori della città; 3) gli indigeni non acculturati (De Azevedo, 1966:107). De Azevedo, nel 1966, sosteneva che l’immensa massa di meticcio è nei paesi dell’America Latina forse il più rilevante problema sociale, economico e politico, dal momento che i meticci sono emarginati sia dal punto di vista culturale, sia dal punto di vista dello status che viene loro riconosciuto all’interno della società. Del resto l’esclusivismo di cui erano protagonisti i portoghesi per tradizione e gli attuali brasiliani nei confronti di minoranze etniche, quali potrebbero essere i meticci, i mulatti e i neri, è legato più che alle differenze “razziali”, al disonore



*Caboclo discendente di schiavi lavora la farina di manioca nelle campagne presso Brasilia.*

tradizionalmente associato ai lavori vili, come poteva essere inizialmente la schiavitù (Buarque de Hollanda, 2000:65).

La seconda metà dell’800 segnò un cambiamento nella configurazione del mondo caboclo, che è poi quella attuale; in quel periodo, infatti, si assistette al boom economico del caucciù, per il quale commercio, piccoli coltivatori poveri delle zone aride del Nord-Est del Brasile si spostano verso le zone amazzoniche dell’estrazione del lattice. Questi ultimi si “cabocclizzarono”, mentre i caboclo accolsero alcuni elementi esterni, questa volta del nuovo contesto nordestino, conferendo alla loro cultura quel carattere sincretico di cui è tutt’oggi portatrice.

Attualmente in Brasile a livello nazionale si usa la parola caboclo per indicare una persona che vive nell’interno del paese ed occupa una posizione sociale inferiore a quella del parlante. In Amazzonia, per caboclo si intende il meticcio, sia tra indio ed europeo, che fra nero ed europeo, che si dedica alla coltivazione delle sponde dei fiumi ed è inserito nel mercato del lavoro regionale e nazionale come mano-

dopera nell’industria estrattiva (*seringueiros*), o si intende semplicemente colui che abita nelle zone rurali. In realtà sappiamo che con l’aumentare del fenomeno dell’urbanizzazione l’habitat dei caboclo è sempre più identificabile con quello delle favelas delle città-metropoli portuali, i cui esempi più classici sono quelle di Manaus, Belém e Santarem, città nate dal nulla nell’interno dell’Amazzonia, lungo il Rio delle Amazzoni. Manaus è una città di un milione e mezzo di abitanti ufficiali (in realtà sono molti di più, in particolare nelle proliferanti favelas), è la capitale dell’Amazzonia moderna e caotica. Alla fine del secolo scorso, e fino agli anni Venti del Novecento, è stata la “regina” del caucciù, che ha rappresentato il miraggio di molte persone, impoverite dalle siccità delle terre aride del Nord e del Nord-Est. Forse la caratteristica che più rappresenta i caboclo è proprio la loro mobilità spaziale, tra l’acqua e la terraferma, il loro adattarsi ai più disparati habitat alla ricerca di possibilità di lavoro, e anche di un’ipotetica idea di libertà.

Se gli stereotipi dunque sono il pane

comune dell'uomo, il caboclo risponde perfettamente a questa esigenza di semplificazione; non è l'indio, il buon selvaggio, l'altro incontaminato, bensì una "forma ibrida", nata dalla fusione di culture: il meticcio, il quale rappresenta nel pensiero comune brasiliano un'immagine impoverita, destrutturata, e per questo pensata e resa invisibile, del mondo indigeno. Del resto gli stessi caboclo, come anche gli indio "puri", non riconoscono l'esistenza di un'identità cabocla a partire da criteri etnici. Eppure se guardiamo con attenzione ai dati della popolazione rurale dell'Amazzonia, noteremo che su un totale attorno ai cinque milioni di persone, di cui duecentomila circa sono indio e un'altra percentuale sono bianchi funzionari, militari, missionari e commercianti, un contingente demografico rilevante è costituito proprio da quelle popolazioni meticce chiamate appunto caboclo. Tuttavia, attualmente si può parlare di una rivalutazione di cosa significhi essere caboclo e della strutturazione, quantomeno, di un'identità simbolica; un processo questo che prende probabilmente ispirazione e forza dai primi movimenti di ribellione di indio, *tapuias*, neri e caboclo [il movimento del Cabanagem (1834 -1836) e dall'attività politica del *seringueiro*, leader ambientalista Chico Mendes (1944 -1988)] e che si inserisce esclusivamente in un discorso politico-ideologico di contrapposizione del Nord del paese, sì economicamente arretrato, ma culturalmente fecondo, al Sud progredito ed industrializzato.

Se dunque il ritratto che ne esce del caboclo è all'insegna di un complesso "sincretismo culturale", non lo sono di meno le espressioni del suo

mondo magico-religioso.

Il caboclo amazzonico è cattolico; una definizione che rischia di essere semplicista.

È vero che, fino al 1900 circa, si manifestavano poche evidenze della presenza di religioni afro-brasiliane nelle zone costiere del Nord-Est brasiliano, in particolare nella città di Belém do Para, dove forte è stata ed è la presenza e l'influenza cabocla. Infatti, prima delle più conosciute nuove religioni popolari afro-brasiliane, il batuque e l'umbanda, tra i caboclo, che dalle zone rurali migravano verso le città, esisteva la "pajelança" (i *pajès* sono gli sciamani) una cerimonia che era una fusione tra lo sciamanesimo indiano e aspetti del cattolicesimo più folkloristico.

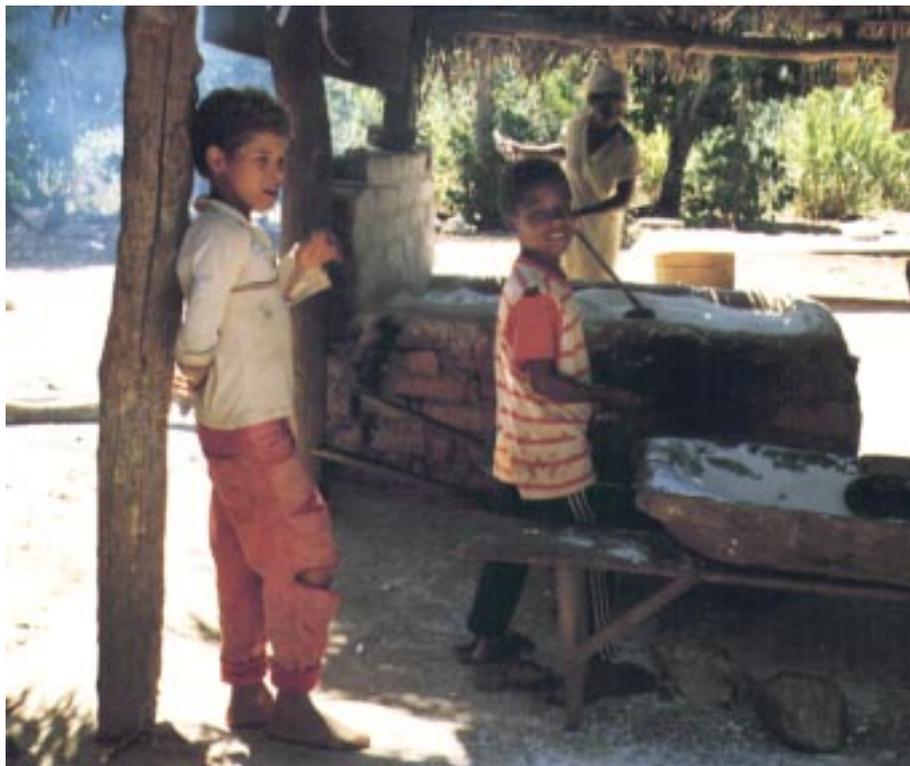
Tuttavia sarebbe ugualmente riduttivo se guardassimo al batuque e all'umbanda solo come manifestazioni religiose di provenienza africana e brasiliana; in realtà il batuque, ma soprattutto l'umbanda sono religioni "creolizzate", intendendo con questa espressione una sintesi "armonica" delle eredità multiculturali del Brasile: il *candomblé*, *yoruba-brasiliano* (trasformazione del culto africano originario bantu), le pratiche rituali del Congo-Angola, lo sciamanesimo indigeno e lo spiritismo europeo. In aggiunta a ciò, la struttura dell'um-

banda risente molto delle variazioni regionali (a seconda appunto che siano aree di influenza cabocla o india), per cui si spiega nei rituali umbanda la forte presenza di elementi caboclo o amerindi. Come scrisse Edison Carneiro, un folklorista brasiliano, le religioni afro-brasiliane sono un fenomeno urbano, che riflette il processo di urbanizzazione e di integrazione nazionale. Il sincretismo di cui si parla è dunque all'inizio il risultato della commistione (spesso forzata) di pratiche e credenze magico-religiose del panteismo naturale africano, che i discendenti degli schiavi africani importarono in Brasile, con i riti e i santi cattolici dei loro "*patrões*" europei; vale la pena notare che, come analizza Brusinsky per la società messicana (*La guerra delle immagini*), gli africani altro non fecero che "sovrapporre" le immagini cattoliche, che erano state loro imposte, alle loro originarie forme di culto (sono gli *orixás* dell'umbanda, esseri sovranaturali di origine divina, ad esempio *Olorúm* è il dio supremo, *oxalá*, il Sacro Cuore di Gesù, *oxumaré*, la Vergine Maria, *bará*, San Gaetano o Sant'Antonio, *yemanjá*, la Vergine del Mare etc.). Tra le forme di rappresentazione antropomorfa dei messaggeri divini troviamo i "Pretos Velhos", "as Crianças" e "Os Caboclos", che



Posseiro caboclo a Santa Teresiña sul Rio Araguaia.

## incontro con le culture magico visionarie



ricordiamo citati nel dizionario della lingua brasiliana.

Secondo la concezione magico-religiosa, in particolare cabocla, il fiume e la foresta sono popolati di essere sovrannaturali, con i quali gli uomini devono mantenere costantemente i rapporti per non perdere il loro contatto con la natura; molti di essi non sono altro che divinità del pantheon tupi-guarani che, al momento della loro incorporazione nella religione dei caboclo, sono stati

reinterpretati e adattati al nuovo ambiente materiale ed ideologico. Tra questi ci sono i “Companheiros do fundo”, creature dalla pelle bianchissima che vivono nelle profondità dei fiumi, i “Currupiras”, sono rappresentazioni di indios di bassa statura, dalla pelle molto scura che puniscono nella foresta gli abusi sugli animali, o ancora la “Cobra Grande”, una creatura del mondo acquatico della foresta, descritta a somiglianza di una

anaconda gigantesco, che avrebbe creato dei grandi solchi, gli *igarapés*. Esistono, come è ovvio, musiche e danze che accompagnano i rituali magico-religiosi di cui abbiamo parlato; una di queste è il “Caboclo Cobra Coral” che aiuta a richiamare lo spirito del “Cobra Grande” con tre percussioni e doppie campane, un cantante e il coro a seguire. L’antropologo Burdick sostiene che la religione e la musica, in particolare, possano offrire un’interpretazione alternativa della storia brasiliana e delle relazioni etniche come pure una gradita forma di evasione dai ruoli sociali quotidiani e di creazione di una nuova identità; la religione umbanda, sempre secondo Burdick, enfatizzerebbe “trasformazioni spirituali e discontinuità con la società”, favorendo una forma di contro-cultura, elaborata prima dagli schiavi neri e poi dalle classi subalterne (tra cui ritroviamo i caboclo), in opposizione allo sfruttamento delle classi egemoni.

### Bibliografia essenziale

Buarque de Hollanda S., *Radici del Brasile*, Firenze, 2000; Zaccaria S., *Popoli della foresta e del “fiume-mare”*, i caboclos dell’Amazzonia brasiliana, <http://www.amazonia.org/html/caboclos.htm>; *Amazonia: Festival and Cult Music of Northern Brazil*, <http://www.skywriting.com/Lyrichord/reference/ref7300.htm>; Puerto A., *The Brazilian Black Movement in the Twentieth Century*, <http://www.sfsu.edu/~hsa/ex-postfacto-puerto.htm>; Thales de Azevedo, *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro, 1966; *Popoli*, nn. 8/9 agosto/settembre 1999 n.12 dicembre 1999; <http://www.aumbhandan.org.br/orisal.htm>.

---

Sopra: Bambini discendenti da schiavi nelle campagne presso Brasilia lavorano la manioca.

Sotto: Imbarcazioni caboclo nel Pantanal. A p. 37: Vaso maya. Museo de America, Madrid.



## Culture *maroon* nelle Americhe

La maggioranza degli schiavi catturati in Africa occidentale andavano a lavorare nelle piantagioni di canna da zucchero dei Caraibi, tanto che ben presto gli africani diventarono il gruppo etnicamente dominante. Essi, però, non erano gli unici schiavi: anche se usati in numero minore, europei poveri e indiani americani erano usati come schiavi nel Nord e Centro America. Nella lingua del tempo gli europei erano chiamati "servi" e gli indiani "pawnee" ("pani"), dal nome della tribù particolarmente vittima delle razzie delle tribù schiaviste vicine. Le condizioni di vita dei "servi" bianchi, dei "pawnee" indigeni e degli schiavi africani erano simili, ma mentre i primi due potevano fuggire più facilmente e mescolarsi alle comunità dei loro popoli, per via del colore ciò era più difficile per gli africani. Tuttavia molti di loro fuggirono lo stesso: una via di fuga erano i villaggi indiani, dove l'abilità agricola e metallurgica dei neri era apprezzata, anche se, dopo il 1720, le tribù smisero di dare rifugio alla maggior parte dei fuggiaschi, in base ai trattati con i bianchi. Comunque questa era un'opzione valida soprattutto nel continente. Nei Caraibi, molte delle isole erano troppo piccole per nascondere un gran numero di fuggitivi, con qualche notevole eccezione, come la Giamaica.

Il primo maroon noto fuggì nel 1502 nell'interno dell'isola di Hispaniola e sappiamo che già all'inizio del '500 in un'isoletta vicina, Samaná, si era costituita una comunità di schiavi fuggiaschi. Questi gruppi variavano da bande di 15-20 persone a potenti regni estesi oltre 160.000 kmq, come Palmares in Brasile, che durò quasi 100 anni. Ovunque esistevano ampi spazi di terreno inaccessibile e disabitato, come nella grande foresta pluviale della Guayana o all'interno della Giamaica, le società maroon prosperavano. Persino nelle colonie britanniche del Nordamerica e, in seguito negli USA, dove tali condizioni non si verificavano molto spesso, sappiamo che esisterono più di 50 insediamenti maroon tra il 1672 e il 1864. Anche se molte comunità resistettero agli attacchi militari per anni, la maggior parte fu alla fine distrutta dalle truppe coloniali, più numerose e meglio armate e, dopo l'abolizione della schiavitù, molti furono assorbiti dalla società maggioritaria.

Attualmente i maroon esistenti comprendono i saramaka, ndjuka, i paramaka, i matawai e i kwinti del Surinam, gli aluku della Guiana francese, i palenqueros della Colombia, i windward e i leeward maroons della Giamaica, i garifuna della costa atlantica dell'America centrale, i maroon della Costa Chica messicana e i seminole neri del Texas, Oklahoma, Messico e Bahamas. Nei Caraibi le comunità maroon più note risiedono in Giamaica, i windward maroon, risalgono al 1655, vivono a Moore Town, Scotts Hall e Charles Town nelle Blue Mountains orientali e i leeward maroon, il cui villaggio principale è Accompong nel Cockpit Country occidentale, cominciarono a formarsi alla fine del 17° secolo. Gli inglesi, alla fine trovarono più economico fare dei trattati (1739) che combatterli. Il più famoso dei leader maroon fu una donna, Grandy Nanny, il cui fratello era Cudjoe, capo della fallita rivolta dei windward maroon del 1738, che si dimostrò un'ottima stratega militare e a cui è oggi dedicata la comunità di Nanny Town.

Nel Nuovo Mondo le esigenze di sussistenza e difesa crearono società del tutto nuove, con tratti culturali e linguistici selezionati dall'Europa, Africa e America: presso i ndjuka e gli aluku del Surinam, per esempio, l'alimento principale, la cassava e il modo di cucinarlo sono nativi americani, così come gran parte della tecnologia agricola, venatoria e pescatoria. Anche due piatti popolari dei seminole neri, il *suffki* e il *toll* furono appresi dagli indiani, mentre le tradizioni della medicina erborista di solito riflettono le tre radici, africana, nativa ed europea. La musica, la danza, le arti verbali e le tradizioni spirituali dei maroon attuali, però, hanno origine predominantemente africana. Le lingue creole hanno vocabolari principalmente di origine europea, anche se contengono molte parole indiane e africane. A livello profondo, però, gli schemi sonori e certe caratteristiche stilistiche riflettono l'influenza delle lingue africane.

All'inizio, l'organizzazione politica maroon era il risultato di considerazioni militari: leader forti e abili, spesso appoggiati da una sanzione religiosa, cercavano di assicurare la sopravvivenza della loro comunità. I trattati con le autorità coloniali, in seguito, portarono all'erosione della loro autonomia, anche se tra i maroon del Surinam e Guiana francese esiste ancora il capo principale a vita, dotato di grande potere, assistito dai capi villaggio, funzionari e anziani, che dibattono le questioni pubbliche in assemblee formali chiamate *kuutu*. Tuttavia i villaggi maroon non sono più isolati e i moderni mezzi di trasporto li hanno resi accessibili. Le pressioni esterne, dalla guerra civile in Surinam ai programmi welfare, continuano a erodere il modo di vita maroon: i giovani vengono attirati dalle città e conoscono sempre meno le loro tradizioni e la lingua, l'inquinamento indebolisce l'ambiente da cui traggono la sussistenza, mentre l'ambigua natura legale di molti trattati minaccia il sistema di uso comune delle terre e l'autorità dei leader.



## incontro con le culture magico visionarie



Sopra: Indiani illinois e atakapa con un schiavo fox e un bambino nero in un disegno eseguito a New Orleans nel 1735.  
Sotto: Con i neri spesso anche gli indiani degli stati sudisti furono vittime della segregazione razziale.



# L'identità di Red Thunder Cloud

*La controversa storia di un afroamericano che riuscì a ingannare noti accademici, solleva ancora oggi interrogativi sulle sue motivazioni.*

Ives Goddard III

Red Thunder Cloud, la cui morte l'8 gennaio 1996 coincise, venne fatto notare, con quella della lingua catawba, fu una delle figure più pittoresche ed enigmatiche della linguistica indiana americana del XX secolo. Ora possiamo finalmente considerare in modo definitivo la sua pretesa, appoggiata dagli uni e contestata dagli altri, di essere un indiano catawba e un parlante quella lingua. Ma mentre abbiamo a disposizione abbastanza informazioni da poter delineare un buon quadro di chi fosse e da dove provenisse, la sua vita e la sua opera sono ancora fonte di domande intriganti.

Red Thunder Cloud si presentò a Frank G. Speck, professore di Antropologia all'Università di Pennsylvania, tramite una lettera in data 14 maggio 1938, in cui affermava di essere «un indiano catawba di 16 anni che frequentava le medie presso la Southampton High School» a Long Island<sup>1</sup>. Pensava di essere stato un «bambinetto» quando Speck aveva visitato i catawba (la cui riserva era a Rocky Hill, South Carolina), ma affermava che «da bambino» era stato portato tra gli indiani narra-

gansett di Rhode Island. «Vivo con i shinnecock solo dal 27 luglio 1937». Diceva di aver studiato gli indiani fin da quando frequentava la classe quarta e di aver visitato molti gruppi orientali, compresi parecchi in Virginia, «anche se ero un frugioletto, quando ne visitai alcuni». Affermava di avere in programma di partire in agosto «per la mia casa giù nella riserva catawba» in South Carolina e poi di andare fino all'*Haskell Indian Institute* a Lawrence, Kansas. Menzionava l'interesse degli indiani shinnecock a Long Island sulla possibilità di avere notizie sulla propria lingua e sul suo desiderio di aiutarli, facendo riferimento a una lettera di Speck a un shinnecock di nome Running Eagle, che rispondeva a delle domande sulla faccenda. Diceva di avere intenzione di ottenere una copia del profilo catawba di Gatschet e chiedeva il prezzo di un «vocabolario» che pensava che Speck avesse pubblicato<sup>2</sup>. «Per fortuna di noi catawba, la nostra lingua non è interamente perduta. Oltre alla signora che menzionate nella vostra lettera (a Running Eagle) penso che ci siano altri due nella nostra tribù che parlano la lingua catawba». Non pretendeva

di conoscere il catawba né faceva riferimento a membri della sua famiglia e si firmava Capo Red Thunder Cloud.

Quando Frank T. Siebert jr. stava svolgendo un lavoro sul campo sui catawba nell'aprile del 1941, un maestro di scuola del posto gli parlò della sua corrispondenza con Red Thunder Cloud, che sosteneva di conoscere la lingua. Un mese più tardi Siebert lo incontrò al *Gramercy Boys' Club* di New York. Siebert spesso ricordava la sua sorpresa quando gli si avvicinò quello che sembrava un giovane afroamericano avvolto in una coperta di stile indiano. In due o tre ore di sollecitazione ottenne un paio di dozzine di parole catawba e qualche parola in meno indicante un numero; il tutto copriva poco più di tre pagine di un quadernetto. Anni più tardi ricordava che Red Thunder Cloud sapeva molto di più, «tra le 100 e le 250 parole, ... i numerali fino al 10 e qualche breve espressione». Red Thunder Cloud gli parlò anche di due tradizioni, una era quella di legare degli zoccoli di bisonte per attirare i nemici in un'imboscata e l'altra era l'uso del veleno di serpente a sonagli su degli aghi di pino come trappola. Disse di aver imparato il

## incontro con le culture magico visionarie

catawba da sua nonna, ma che aveva rimpinguato i suoi ricordi con materiale pubblicato. Siebert considerava che fosse possibile una nonna nera parlante catawba, dato che Sally Brown Gordon aveva riferito di aver incontrato una volta in un mercato di Charlotte, North Carolina, una donna nera che parlava un buon catawba. Ma Siebert riconosceva che le due pratiche di guerra descritte da Red Thunder Cloud erano le stesse attribuite ai catawba degli anni 1750 nella narrativa della prigionia di James Smith<sup>3</sup>.

A partire dal 1938 Red Thunder Cloud lavorò per Speck su piccoli progetti di raccolta di dati etnografici e folklore tra gli indiani di Long Island e ricevette da lui un qualche addestramento in «metodi per la raccolta di note sul campo, ecc.». Lavorò anche per le collezioni del *George G. Heye Museum* (Museo dell'indiano americano) e del Museo di storia naturale sui montauk, shinnecock e mashpee<sup>4</sup>. Durante questo periodo pubblicò parecchi articoli sul folklore e l'etnografia di Long Island e ammassò un'ampia collezione di foto sugli indiani dell'isola<sup>5</sup>. Nel dicembre 1943 trascorse due settimane a Penn, «fornendo informazioni sulla ... lingua della tribù catawba», registrando canti e aiutando nella ricerca etnobotanica. Egli dichiarò che «assisteva Speck in corsi per informatori» a Penn, il che implica un ulteriore lavoro di informazione. Un curriculum del 1973 vi fa riferimento definendolo «dettatura ... di testi catawba a classi di antropologia», ma sembra che Speck non abbia mai pubblicato alcun dato linguistico derivato da lui<sup>6</sup>. Sempre nel 1943, egli riferì a Speck la tradizione riguardante l'uso del veleno di crotalo, accreditata a sua nonna, Ada McMechen, che l'aveva «imparata da sua nonna, Mildred Harris, una donna che era morta un po' prima del 1900 all'età di 99 anni. Entrambe le donne erano catawba»<sup>7</sup>.

Grazie a una lettera di presentazione di Speck, Red Thunder Cloud fece

la sua prima visita ai catawba, per circa due settimane, nel febbraio 1944. In seguito, molto probabilmente nel 1945, trascorse circa sei mesi a studiare la lingua in modo intensivo con Sam Blue e Vally Gordon, com'è ricordato dal nipote di Sam Blue, Capo Gilbert Blue. Difendendo l'affidabilità di Red Thunder Cloud nel lavoro su campo nel 1946, Speck dichiarava che «parla catawba, come sappiamo per certo»<sup>8</sup>. Quando venne intervistato nel 1957 da William C. Sturtevant (all'epoca al Bureau of American Ethnology e ora al Dipartimento di Antropologia, *Smithsonian Institution*), Sam Blue e sua nuora Lillian affermarono che dubitavano che Red Thunder Cloud fosse un indiano. Sam Blue pensava che avesse imparato le poche parole di catawba che sapeva dai libri di Speck. In una lettera a Speck scritta dopo il suo ritorno, Red Thunder Cloud si difendeva da questo sospetto<sup>9</sup>. Red Thunder Cloud si presentò a Sturtevant nel 1958 tramite una lettera in cui offriva il suo aiuto per contattare gruppi e sopravvissuti indiani dell'Est, compresi tre parlanti wampanoag: «Mia madre è un'indiana catawba e mio padre era nativo di Tegucigalpa, Honduras, di famiglia honduregna e portoricana. Io parlo catawba, spagnolo e portoghese e sono in grado di cavarmela in cayuga, seneca, mohawk, narragansett, micmac, passamaquoddy, penobscot, creek e ho un'infarinatura di choctaw, sioux e winnebago, oltre a essere in grado di riconoscere qualche altra lingua indiana quando la sento parlare»<sup>10</sup>.

Nel 1964 e 1965 Red Thunder Cloud lavorò con G. Hubert Matthews, allora

---

*Samuel Blue, qui fotografato attorno al 1930, fu per tre legislature capo della Catawba Nation.*

al MIT, per documentare la lingua catawba. La loro pubblicazione di cinque testi nel 1967 (due datati al febbraio 1944) comprendevano informazioni sulla storia della famiglia di Red Thunder Cloud e una genealogia che indicava quali parenti (tutti dal lato materno) erano catawba e quali di loro parlavano catawba. Il suo nome completo era dato come Carlos Ashibie Hawk Westez; suo padre era Carlos Panchito Westez e sua madre Roberta Hawk. I genitori di suo padre erano Teodoro Sanchez (dell'Honduras) e Feliciano Mendoza (di Portorico) e i genitori di sua madre erano William Ashibie Hawk (parlante catawba, figlio di Robert Hawk e Susan Scott Cobbs) e Ada McMechen (non parlante la lingua, figlia di George McMechen e Mildred Harris). Vengono nominate anche generazioni precedenti dal lato materno. Difendendo l'autenticità del catawba di Red Thunder Cloud con C.F. Voegelin, il curatore dell'*International Journal of American Linguistics*, Matthews, si riferiva alla genealogia come a qualcosa



che Sam Blue e Red Thunder Cloud «erano in grado di dirimere» e che «lo legava con catawba che Capo Blue conosceva». Red Thunder Cloud sosteneva specificatamente che aveva imparato il catawba dal padre di sua madre, chiamato anche Strong Eagle, un avvocato che si era laureato alla *Yale Law School* ed era morto nel 1941. Diceva che il nome indiano di sua madre era Singing Dove<sup>11</sup>.

Red Thunder Cloud era nominato spesso nei media locali. Una volta fece causa alla città di Southampton per 100.000 dollari per “danni” allo sviluppo culturale della lingua “catawba”, dopo che l'accalappiacani della città aveva eliminato nove dei suoi cani, cui aveva insegnato comandi catawba. Altre sue attività sono descritte nel necrologio e nella nota sui resoconti dei media di Victor Golla nel Bollettina SSILA 15.1:2,4-5 (1996). Era una figura familiare nelle fiere della Nuova Inghilterra, dove vendeva una linea di medicine alle erbe con l'etichetta “Tè indiano Principessa Accabonac di Red Thunder Cloud” (“fresco per te dalla foresta americana”). Sosteneva anche di aver «salvato dall'oblio un po' di lessico montauk» e qualche volta affermava di parlare montauk<sup>12</sup>. Fu sposato per qualche tempo con Jean Marilyn Miller (*Pretty Pony*), che si dichiarava una piedineri e che apparve con lui ai powwow e altre presentazioni. Sul suo certificato di morte, basato su informazioni fornite dalla sua amica Leonor Peña di Central Falls, RI, il suo nome appare come Carlos Westez (con gli alias Red Thunder Cloud e Namó S. Hatirire) e la sua occupazione come “sciamano”. È descritto come nato a Newport, RI, il 30 maggio 1919, figlio di Cromwell West e Roberta (Hawk) West. Nel testamento sua sorella, membro in pensione dell'Università del Maryland a Baltimore, appare come esecutore testamentario e il suo nome è quello di Ashbie Hawkins West, il nome con cui era stato iscritto alla scuola superiore (con una data di nascita al 30 maggio 1922) nell'anno in cui scrisse a

Speck e con il quale era noto all'inizio presso i shinnecock<sup>13</sup>. Infatti il suo nome completo alla nascita era Cromwell Ashbie Hawkins West; era enumerato come Cromwell A. West nel censimento del 1920 e usava il nome Cromwell West quando era impiegato al molo di Newport nel 1935-37 come guardiano e in seguito come autista. Suo padre era Cromwell Payne West, proprietario di una farmacia a Newport tra il 1917 e il 1937, che nei censimenti del 1900 e 1920 era registrato come un afroamericano nato in Pennsylvania nel 1891. Per il 1894 il nonno paterno, Theodore D. West (nato in Virginia) e la nonna paterna, Elizabeth R. West (nata in Pennsylvania) si erano trasferiti con suo padre a Newport, dove suo nonno lavorava come barbiere (o “parrucchiere”)<sup>14</sup>. Dal 1929 circa al 1933 Roberta West non è registrata come presente a Newport e Leonor Peña crede che durante questo periodo ella vivesse con i suoi figli in North Carolina, vicino alla riserva catawba<sup>15</sup>. Il nome Carlos Ashbie Hawk Westez è una trasparente modifica di Cromwell Ashbie Hawkins West, dato che il nome di suo padre fornito nella genealogia del 1967 è Carlos Panchito Westez, invece di Cromwell Payne West. Se ovunque nella genealogia Ashbie è cambiato in Ashbie, Hawk da Hawkins e Westez da West, questo diventa la genealogia da parte di madre di Roberta Hawk, nata come Roberta M. Hawkins a Baltimora nel 1891 (ella usava anche i nomi di Roberta M.B. West e Roberta C. West), il padre di Roberta Hawkins era William Ashbie Hawkins (1862-1941, laurea alla *Harvard Law School* nel 1892), uno dei primi avvocati afroamericani di Baltimora e un importante leader civile, figlio del



*Il capo Gilbert Blue, qui nel 1985.*

reverendo Robert Hawkins e Susan (Cobb) Hawkins a Lynchburg, Virginia. Sua madre era Ada McMechen, figlia di George H. e Mildred McMechen di Wheeling, West Virginia. George H. McMechen era defunto un “intonacatore” e un “meccanico”. Il fratello minore di Ada McMechen Hawkins, George William Frederick McMechen (1871-1951, laurea al *Morgan College*, specializzazione alla *Yale Law School* nel 1897), il socio di studio legale di Ashbie Hawkins, era un altro importante membro della comunità afroamericana di Baltimora. L'edificio destinato alle materie economiche alla *Morgan State University* a Baltimora è dedicato a lui<sup>16</sup>. Red Thunder Cloud aveva anche menzionato un cugino, Gerald Brown (Running Beaver, morto nel 1952), che parlava catawba, figlio della zia materna Hazel Hawk e William Brown. Roberta West aveva una sorella, Aldina Haynes (morta nel

## incontro con le culture magico visionarie

1940), che aveva vissuto brevemente a Newport con il nome di Aldina H. Brown negli anni 1930, ma il necrologio del 1941 di W. Ashbie Hawkins menziona solo due nipoti, che presumibilmente erano Red Thunder Cloud e sua sorella<sup>17</sup>.

La vita di Cromwell Ashbie Hawkins West come Red Thunder Cloud ci mette di fronte alle questioni basilari della razza e dell'identità che sono emblematiche del nostro tempo<sup>18</sup>. La sua mascherata di successo durata una vita lo pone in una classe particolare, insieme all'inglese che fu l'ojibwa Grey Owl (1886-1936) e l'afroamericano che fu il piedineri Buffalo Child Long Lance (morto nel 1932), entrambi soggetti di film. Ma il talento di Red Thunder Cloud nel diventare un parlante catawba lo pone al di fuori della classe degli impostori ordinari e il lavoro non insignificante che fece sul catawba pone noi linguisti di fronte a intriganti problemi di interpretazione e valutazione.



Ben P. Harris organizzò uno spettacolo itinerante per guadagnarsi da vivere, perciò egli adottò un costume più simile a quello delle tribù delle Pianure che non agli abiti tradizionali catawba.

### Fonti

<sup>1</sup> Lettera, Red Thunder Cloud a F. G. Speck, 14 maggio 1938, *American Philosophical Society*.

<sup>2</sup> A. S. Gatschet, "Grammatical Sketch of the Catawba Language", *American Anthropologist*, n.s., 2:527-49 (1900); F. G. Speck, *Catawba Texts*, 1934.

<sup>3</sup> Lettera, F. T. Siebert a I. Goddard, 6 ottobre 1965; Siebert Papers, APS; Jon Marcus (Associated Press), "Did Language Die with 'Last Catawba'; Death Leaves Questions No Tongue Can Answer", *Seattle Times*, 31 marzo 1996 p. A8; *An Account of the Remarkable Occurrences in the Life and Travels of Col. James Smith* (2° ed. Cincinnati 1870, p.22).

<sup>4</sup> Red Thunder Cloud a W. C. Sturtevant, 25 ottobre 1958; Edmund S. Carpenter p.c..

<sup>5</sup> "Surviving Folktales and Herbal Lore Among the Shinnecock Indians of Long Island", *Journal of American Folklore* 58, 1945; "A Study of the Long Island Indian problem", *Bulletin of the Massachusetts Archaeological Society* 5(2):17-19, 1944; "An Ethnological Introduction to the Long Island Indians" *BMAS* 6(3):39-42, 1945; "A Selection of Montaukett Indian Photographs: Red Thunder Cloud Collection", *The History and Archaeology of the Montauk Indians*, Suffolk County Archaeological Association (Lexington, Mass. 1979) pp. 203-218.

<sup>6</sup> "What's Good for Tummyache, Heap Big Chief?" *Philadelphia Bulletin*, 27 dic. 1943; *Pennsylvania Gazette* 42 (5):10, 1944; G. Hubert Matthews a Red Thunder Cloud, "Catawba Texts", *IJAL* 33(1):7-24, 1967; vita di Red Thunder Cloud preparata per il Dipartimento di Storia, Long Island University, Southampton, NY.

<sup>7</sup> Edmund S. Carpenter e Royal B. Hassrick, "Some Notes on Arrow Poisoning Among the Tribes of the Eastern Woodlands", *Proceedings of the Delaware County Institute of Science* 10(2):45-52, 1947, soprattutto pp. 49-50.

<sup>8</sup> Lettera, Red Thunder Cloud a F. G. Speck, 7 marzo 1944 APS; lettera, G.H. Matthews a C.F. Voegelin, 12 aprile 1966; David Perlmutter, "Catawba Language Lives Despite Thunder Cloud's Death", *Charlotte Observer*, 17 gen. 1996 p.1C; Capo Gilbert Blue, p.c.; *BMAS* 7(3):62, apr. 1946.

<sup>9</sup> Note su campo di W. C. Sturtevant, interviste a Sam Blue e Lillian Blue, 30-31 luglio 1957.

<sup>10</sup> Lettera, Red Thunder Cloud a W. C. Sturtevant, 25 Ott. 1958.

<sup>11</sup> "Indian Aids Linguist in Catawba Studies", *New York Times*, 28 feb. 1965; Matthews e Red Thunder Cloud, p.7; lettera, G. H. Matthews a C. F. Voegelin, 12 apr. 1966; "Field Chief Red Thunder Cloud", *The East Hampton Star*, 25 mar. 1971; Moses Goddard, diapositive prese in ott. 1981, Providence, RI.

<sup>12</sup> Bob Wacker, "Indian Wants Town to Pay for Slain Dogs", *Newsday*, 28 sett. 1979; Phyllis Funke, "Indian Culture at L.I. Outpost", *New York Times*, 26 ago. 1973; M. Goddard, diapositive; Barbara Graymont, p.c..

<sup>13</sup> Worcester County, Mass., Probate Court; Worcester Vital Records Office; Faculty Records, University of Maryland at Baltimore; registri degli studenti alla Southampton High School; lettera, John Strong a W. C. Sturtevant, 23 nov. 1993.

<sup>14</sup> Division of Vital Records, Rhode Island Department of Health; *Newport Directory* 1899-1901, 1917-1937; Twelfth Census of the US 1900; Fourteenth Census of the US 1920 (Quando fu contattata, la sorella di Red Thunder Cloud rifiutò di essere intervistata su di sé o suo fratello e nessuna delle informazioni in questa nota è stata ottenuta da lei).

<sup>15</sup> Leonor Peña, p.c..

<sup>16</sup> *Who's Who of the Colored Race* 1:132-33, 1915; "Ashbie Hawkins, Attorney for 50 Years Dies at 78", *Baltimore Afro-American*, 12 apr. 1941; "Rites Set For McMechen, First Graduate of Morgan", *Baltimore Sun*, 25 feb. 1961; "George McMechen dies, rites held last Sunday", *Baltimore Afro-American*, 4 mar. 1961; Tenth Census of the US 1880; Roger W. Tuttle, ed. *Biographies of Graduates of the Yale Law School, 1824-1899* (New Haven, 1911); "The Road from Frederick to Thurgood", progetto di ricerca on-line degli Archivi di Stato del Maryland.

<sup>17</sup> Matthews e Red Thunder Cloud, pp.7-8; *Newport Directory* 1933-34 n.16.

<sup>18</sup> per es. Us Census 2000, domande 7 e 8.

(Questo articolo deve molto alle informazioni fornite da E. S. Carpenter e W. C. Sturtevant, compresi gli estesi archivi ed è stato molto facilitato dall'assistenza di Andrew Boisvert e altri dello staff della Rhode Island Historical Society, Phyllis Waters, University of Maryland Archives, Richard Behles, University of Maryland at Baltimore, Vivian Fisher, Morgan State University, Robert S. Cox, APS, Martin J. Hackett e altri menzionati nelle fonti).

**TO BE SOLD**, on board the  
Ship *Bance Island*, on tuesday the 6th  
of May next, at *Abley Ferry*, a choice  
cargo of about 250 fine healthy  
**NEGROES**,  
just arrived from the  
Windward & Rice Coast.  
—The utmost care has  
already been taken, and  
shall be continued, to keep them free from  
the least danger of being infected with the  
SMALL-POX, no boat having been on  
board, and all other communication with  
people from *Charles-Town* prevented.  
*Austin, Laurens, & Appleby.*  
N. B. Full one Half of the above Negroes have had the  
SMALL-POX in their own Country.

Annuncio di una vendita di schiavi a Charleston, XVIII secolo.

# Gli indiani del Martedì Grasso

*Il famoso Carnevale di New Orleans è sempre stato un'occasione per inscenare allegorie del potere e dell'opposizione.*

Rosa Oliveira

*“Ci sono ranghi diversi – è piuttosto informale – dipende dalla gang. Qualcuna ha Spy Boy, Spy Flag, Flag Boy, Gang Flag; altri hanno Prima Bandiera, Seconda Bandiera, Primo Capo, Secondo Capo ... ma c'è un solo Gran Capo. Il Ragazzo Spia è il primo di tutti, è il più cattivo di tutti gli Indiani ... sta davanti a cercar guai. Solo pochissimi eletti possono essere Ragazzo Spia. È suo compito segnalare alla Prima Bandiera quando vede gli altri Indiani; la Prima Bandiera segnala giù per la fila al Gran Capo. Il Gran Capo ha un bastone con cui controllare gli Indiani; quando colpisce il terreno col bastone, fai bene a inchinarti al Gran Capo” (Larry Bannock, Gran Capo dei Golden Star Hunters, una delle “tribù” dei Mardi Gras Indians di New Orleans, 1988).*

Alla fine del XVII secolo, un po' più a nord di quello che sarà prima Fort/Port de Nouvelle Orléans e poi il Quartiere Francese di New Orleans, tappa obbligata del menu turistico, si trovava il villaggio indiano di Tchoutchuoma. Nel 1699 Pierre Le Moyne fondava la

prima colonia europea nella regione del Delta del Mississippi / Costa del Golfo e la chiamava *Pointe du Mardi Gras*, Punta del Martedì Grasso. Nel 1718 Jean-Baptiste Le Moyne, fratello di Pierre, fondava la colonia portuale e forte rivierasco di Nouvelle Orléans; nel 1719 giungevano in porto le prime due navi negriere col loro carico umano. Molti schiavi, però, fuggirono nei boschi e costituirono degli accampamenti di *maroon*, spesso in buoni rapporti con gli indiani, tanto che nel

1729 molti schiavi e *maroon* parteciparono alla sfortunata guerra dei *natchez*.

L'approccio francese e, in seguito spagnolo, alla schiavitù in Louisiana era più simile a quello del mondo antico che a quello statunitense successivo. Gli schiavi godevano di fine settimana liberi, in cui lavoravano in proprio e potevano guadagnarsi il denaro per comprarsi la libertà. Uomini liberi di colore e schiavi formavano una milizia mulatta che difendeva Nouvelle Orleans dagli attacchi



## incontro con le culture magico visionarie



degli indiani e partecipò alle guerre contro gli inglesi e i loro alleati indigeni. Nel 1744 la *Place de Negros*, in seguito nota come Congo Square, divenne il luogo stabilito dove la domenica gli africani, liberi e schiavi, si incontravano per commerciare. La domenica pomeriggio si riunivano a danzare e cantare a Congo Plains (ora Louis Armstrong Park); sembra che fin dal 1746 gli africani schiavi indossassero vestiti "indiani" per celebrare il Martedì Grasso. Ma l'acquisto della Louisiana, come parte del *Louisiana Purchase*, da parte degli Stati Uniti nel 1803 cambiò tutto: gli indiani non poterono più entrare in città, gli africani trovarono molto più difficile comprarsi la libertà e, dopo, la rivolta degli schiavi del 1811, furono proibite le mascherate indiane a Congo Square. Nel 1857 le nuove classi mercantili e professionali cercarono di rimpiazzare la vecchia élite creola della città regnando nella baldoria interclassista e interrazziale associata con i balli e le parate mascherate creole. La formazione della *Mystic Krew of Comus*, «per impadronirsi del Martedì Grasso da parte dei

ceti professionali non creoli, segnalò che i rapporti tra esibizione civica del potere, posizione sociale e ordine razziale della città si sarebbero intrecciati sempre più» (Lovett 1998:210). Il nuovo controllo cerimoniale da parte degli angloamericani fu parallelo all'incrudirsi della situazione degli schiavi, di cui era messa fuori legge la manumissione, e di quella degli africani liberi. Nel 1870, durante la Ricostruzione a seguito della guerra di Secessione, il *Crescent City Democratic Club*, politicamente affiliato al Ku Klux Klan, e altri club politici affini formavano le altre *krews* (associazioni) del *Mardi Gras*, *The Twelfth Night Revelers*, *The Knights of the Momus* e *The Krew of Proteus*. Dai temi "letterari" di ascendenza anglosassone o "scientifici" a favore del darwinismo sociale, essi passarono presto a parate esplicitamente razziste. I membri della *krew Rex*, che eleggono il Re del Carnevale, dopo il 1876 inscenarono il tema del "Progresso militare nel mondo" e *Comus* ebbe come tematica la "Razza Ariana". All'inizio degli anni 1880, mentre il *Mardi Gras* diventava un'attrazione turistica, le parate divennero più ispirate alla Confederazione



sudista, sposando «le cause militariste e suprematiste bianche con il romanticismo della Causa Persa» (Lovett 1998:211). Così, quando il *Wild West Show* di Buffalo Bill, seguito da altri spettacoli analoghi, giunse a New Orleans, il passato sudista inventato era associato anche fisicamente alla presenza delle figlie di Jefferson Davis, ex presidente confederato, di Stonewall Jackson e D.H. Hill alla "corte" della figlia del generale Lee, Milfred, scelta come prima Regina di *Comus*. Mentre l'élite bianca mostrava l'importanza della genalogia, cominciarono ad apparire le "tribù" organizzate dai *Mardi Gras Indians*, che inscenavano una contro narrativa che affondava la propria genealogia, vera o presunta, tra gli indiani americani. Becate Batiste, cui è ascritta la fondazione della prima "tribù", la *Creole Wild West Tribe*, citava i parenti choctaw come giustificazione (Lovett, 1998:212). Va però rilevato come sia una tradizione dell'Africa occidentale mostrare rispetto per chi ti ospita vestendosi come lui nelle celebrazioni rituali. Vi sono prove convincenti che il costume dei moderni *Mardi Gras Indians* siano un incrocio tra i costumi rituali africani e quelli dei

nativi americani (www.fattuesday.com). I *Mardi Gras Indians* invocavano una genealogia "mista", ma anche l'idea di "pericolo" associata agli indiani delle Pianure del *Wild West Show*. Era, infatti, a questi indiani che si ispirano gli *Indians*, quelli che saranno immortalati nello stereotipo del film western, e non ai choctaw, chickasaw e cherokee del Sudest degli USA, con cui avevano avuto storici rapporti, ma che, nel loro immaginario, come in quello dei bianchi da cui derivava, erano le Tribù Civilizzate. Gli afro-americani di *Uptown* e *Downtown New Orleans* condividevano l'immagine americana dell'indiano come Altro e "selvaggio", ribelle alla "civiltà". È un'idea che si trova anche nelle narrative del *Federal Writers' Project of the Works Progress Administration (WPA)* degli anni 1930 e che si spiega con le nozioni di biologia popolare razzista, secondo cui le caratteristiche razziali sono biologiche e i tratti culturali/caratteriali si trasmettono col "sangue". Così i tratti associati allo stereotipo del Nobile Selvaggio venivano rivendicati dagli afro-americani che vantavano una parentela indiana come tratti ereditari. Avere antenati indiani dava anche modo, peraltro, di vantare una "regalità" primitiva in via di scomparsa e un irredimibile "istinto selvaggio", che permetteva di giustificare per via "biologica" la resistenza alla segregazione e allo sfruttamento (Lovett 1998:297-209). Ma le "tribù" dei *Wild Magnolias*, *Wild Tchoupitoulas*, *Creole Osceolas*, *Golden Star Hunters* e così via approfittarono delle parate di Carnevale anche per dar sfogo alla storica rivalità tra *Uptown* e *Downtown*, tra afro-antillani e afro-americani in una guerra tra poveri. Spesso le parate offrivano la possibilità di pareggiare

i conti con sparatorie, accoltellamenti e risse. Tra gli anni 1940 e 1960, però, le "tribù" cominciarono a spostarsi dallo scontro fisico alla guerra rituale, basata sulla competizione per i vestiti più belli, che dovevano essere indossati una volta sola e cuciti personalmente. Le spese e l'ingegno per la confezione dei costumi elaboratissimi, i nastri, le piume, le perline, i lustrini e le strass sono tali - tra i 18.000 e i 50.000 dollari - che richiedono il sostegno economico e artigianale di amici e parenti. Oltre che al Martedì grasso, gli *Indians* partecipano anche alle parate per S. Giuseppe, in onore degli italiani e la domenica successiva, la *Super Sunday*, e qualche "tribù" anche a eventi come il *New Orleans Jazz and Heritage Festival*. Se i costumi sono ispirati agli indiani, le canzoni sono strettamente collegate alla musica tradizionale africana, con strumenti a percussione e lo stile tipicamente africano del *call-and-response*, con parole in inglese, in *patois* creolo e parole misteriose come *tu-way-pa-ka-way*. Mentre la consigliera comunale Taylor co-proponeva nel 1991



un'ordinanza che mirava a colpire le *krewes* razziste più antiche con nuove regole antidiscriminatorie e tre di queste, *Comus*, *Momus* e *Proteus*, si rifiutavano di obbedire, i *Mardi Gras Indians* cominciavano a mostrare una chiara decadenza. I costi elevati, l'impegno in tempo e fatica e anche il turismo di massa hanno in parte "annacquato" gli *Indians*: qualcuno compra l'abito fatto, c'è poco tempo per le prove dei passi di danza, la musica e i canti, molti "vecchi" non riescono più a trovare abbastanza giovani che prendano il loro posto dentro il ghetto. Resisteranno i *Mardi Gras Indians* agli anni Duemila con la loro carica di opposizione o diventeranno solo un'attrazione turistica?



#### Bibliografia essenziale

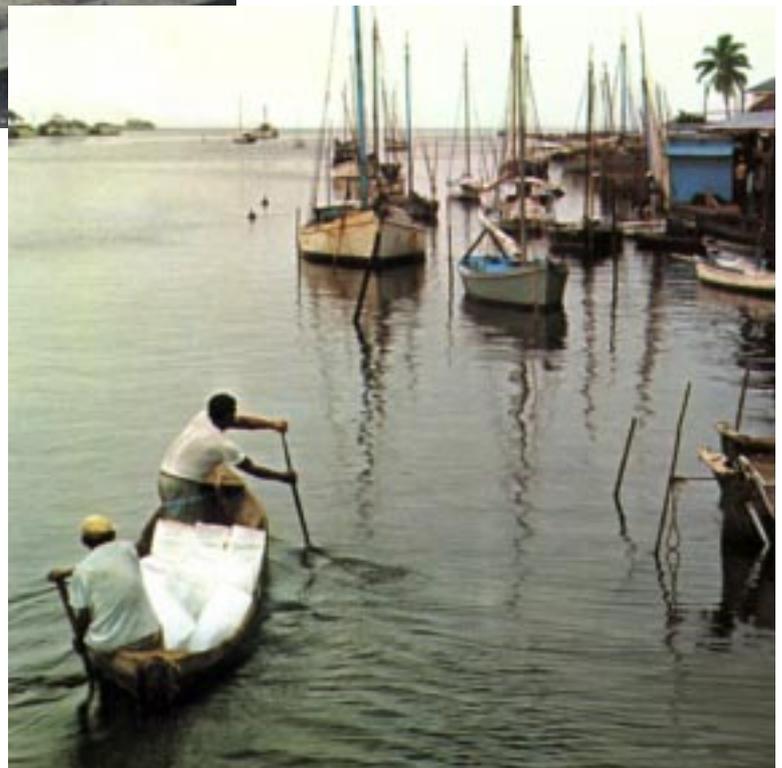
Lovett L.L., "African and Cherokee by Choice", in *American Indian Quarterly*, 1998 vol.22 nn.1-2; Forbes J., "Black Africans and Native Americans: Color, Race and Caste", in *The Evolution of Red-Black Peoples*, Oxford, 1988; Berkhofer R.J. jr, *The White Man's Indian*, New York, NY, 1978; Bird E.S., *Dressing in Feathers*, Boulder, CO, 1996; Smith M.P., *Mardi Gras Indians*, Gretna, LA, 1994.

## incontro con le culture magico visionarie



A fianco: Una strada del Belize.

Sotto: Pescatori di aragoste sul fiume Belize.



# La terza radice del Messico

*Origini dell'attuale popolazione messicana nella terza radice: la radice nera.*

Delia Carolo

*Quando arrivai in Messico, circa vent'anni fa, per cominciare una ricerca sulla storia degli africani e dei loro discendenti qui, un giovane studente mi disse, in modo educato, che mi stavo imbarcando in una caccia alla chimera. Il Messico, disse, non aveva mai importato schiavi dall'Africa ed era assolutamente certo che i popoli di ascendenza africana fossero arrivati relativamente di recente. Questa mancanza di conoscenza della popolazione africana del Messico non è cambiata molto: poco tempo fa un ingegnere messicano, lui stesso di ascendenza africana, affermò con certezza adamantina che i neri erano i discendenti degli schiavi fuggiti dal Nord America e da Cuba. Questi fuggitivi, proclamò con orgoglio, avevano trovato un rifugio sicuro nel libero Messico. I resoconti storici, naturalmente, raccontano un'altra storia. Nel 16° secolo la Nuova Spagna, come era allora chiamato il Messico, probabilmente aveva più schiavi africani di qualunque altra colonia nell'emisfero occidentale. I neri erano presenti come schiavi degli spagnoli fin dal decennio 1520. Per gli oltre tre secoli in cui durò, la tratta degli schiavi portò circa 200.000 africani nella colonia. Molti neri erano nati in Messico e seguirono il destino dei loro genitori fino al 1829, quando l'istitu-*

*zione della schiavitù fu abolita dai capi della nuova nazione indipendente.<sup>1</sup>*

Il Messico è orgoglioso di essere una nazione di meticci, gente di discendenza indiana ed europea, tanto da denominare questo miscuglio "razza cosmica", dimenticando non solo l'esistenza degli afromessicani, i popoli della diaspora africana, ma oscurando anche la marginalizzazione sociale e politica degli indiani e dei meticci poveri. Il meticcio come ideologia, è una dottrina ufficiale che ha cominciato a consolidarsi negli anni 1930. Oggi la presenza storica di popoli africani in Messico è in gran parte ignota, anche se nel paese resistono riconoscibili comunità di afromessicani. Solo di recente, come parte di un risultato della celebrazione del Cinquecentenario dell'arrivo di Colombo la terza radice, cioè la componente africana della società messicana, ha iniziato ad essere riconosciuta e analizzata. Si stima intorno all'1% il numero di persone che si possono identificare di origine africana sul totale della popolazione messicana di 102 milioni<sup>2</sup> stimati nel 2000 - i meticci (indiospagnoli) sono 60%, gli amerindi il 30%, gli europei il 9%, altro 1% - anche se le cifre non sono molto affidabili.

La presenza africana data dalle prime incursioni spagnole nel Nuovo Mondo: il numero totale di schiavi africani, che

arrivarono dal 1521 al 1829, quando fu abolita la tratta, si stima generalmente intorno alle 200.000 unità. All'inizio del periodo coloniale, gli schiavi africani lavorarono nelle miniere d'argento di Zacatecas, Taxco, Guanajuato e Pachuca nelle regioni centrali e settentrionali, nelle piantagioni di zucchero nella valle di Orizaba e nel Morelos nel sud, nelle fabbriche tessili, *obrajes*, di Puebla e Oaxaca, nella Costa Occidentale, a Mexico City e ovunque nelle case. Altri lavoravano nel commercio dei mestieri specializzati oppure come cow boy negli allevamenti estensivi di bestiame. Anche se gli schiavi neri non furono mai più del 2% della popolazione totale, il loro contributo al Messico coloniale fu enorme, specialmente durante i periodi di grave crisi di forza lavoro. Nei primi 60 anni della Conquista vi fu un flusso esiguo, ma continuo, di schiavi africani, tra i 30.000 e 40.000: alcuni di loro erano africani ispanizzati, ma la maggior parte erano importati direttamente dall'Africa. A prescindere dalla loro origine, gli schiavi erano per lo più maschi, perché erano considerati più adatti per lavorare nelle miniere; perciò molti africani cercavano delle compagne indiane, iniziando il processo di meticcio che continuò per tutto il periodo della storia afromessicana. Tale mescolanza ebbe ulteriori implicazioni: dato che, per la legge

## incontro con le culture magico visionarie

spagnola, la libertà seguiva la linea materna, i figli di un uomo schiavo e di una donna libera nascevano liberi. Per evitare tale evento, quando dovevano incrementare la popolazione schiava, gli spagnoli la rimpinguavano con importazioni dall'Africa invece che con la riproduzione in Messico. Molti riformatori spagnoli, tra cui anche il vescovo Bartolomeo de las Casas, il cosiddetto "difensore degli indios", sostennero la tratta dall'Africa, perché, secondo loro, gli africani si erano già dimostrati più adatta-

bili alle malattie europee e al lavoro. Gli uomini d'affari della Nuova Spagna furono assolutamente d'accordo. Prima della fine del 16° secolo la corona spagnola rese la schiavitù dei popoli indigeni illegale, ma permise la schiavitù africana che raggiunse il suo picco tra il 1580 e il 1640: due schiavi su tre, fra quelli in arrivo nell'America spagnola, erano destinati al Messico. Nel '500 e nel '600 gli afro-messicani erano due a uno più dei bianchi, anche se i nativi erano trenta a uno più dei bianchi e dei neri combinati. All'inizio del 1700 la popolazione afro-messicana cominciò a declinare, in parte a causa delle riforme spagnole che limitavano il commercio degli schiavi, in parte perché un gran numero di

afro-messicani era morto anche a causa di malattie come la febbre gialla, la sifilide e la tubercolosi. Oltre allo sfruttamento eccessivo e alle malattie, una causa forse più pervasiva del declino fu la preferenza spagnola per la pelle chiara, che legava lo status sociale al colore. Così un/a afro-messicano/a migliorava il suo status prendendo un/a partner dalla pelle più chiara, preferibilmente un/a

bianco/a o, in mancanza di questo, un/a meticcio/a di ascendenza indigena o europea. I figli di detta unione, tipicamente di pelle più chiara del genitore afro-messicano, avevano così assicurata una casta sociale un po' migliore di quella dell'ascendente di pelle scura. Il costume spagnolo di importare poche donne africane accelerò soltanto il processo per cui gli africani si unirono agli indiani. Le poche donne schiave importate erano di solito usate come domestiche nelle case spagnole e



Indios Mecos. Incroci tra meticci indigeni e africani (zambos):  
Dipinto di Miguel Cabrera, XVIII secolo, Madrid, Museo de America.

spesso erano prese come concubine dei propri padroni, causando un ulteriore sbiancamento della razza e diminuendo le coppie di potenziali afro-messicani.

Gli afro-messicani, liberi o schiavi, erano soggetti alla dura rigidità del sistema di caste messicane, in cui essi occupavano il gradino più basso: non avevano il diritto di andare a scuola, era proibito loro di prendere certi

ordini della Chiesa Cattolica, non potevano viaggiare per conto proprio in certe ore del giorno, non potevano portare armi e, in alcuni casi, era proibito sposarsi e farsi una famiglia. La sanzione per violare queste e altre leggi spesso prendeva l'aspetto di una tremenda punizione corporale come il taglio di una mano, di un piede o di un orecchio, cera bollente o grasso sulla pelle o, per gli uomini, la castrazione. Gli schiavi potevano essere venduti e comprati a piacere all'arrivo in Messico, erano privati del proprio nome e veniva assegnato loro un nome che li identificava come appartenenti al loro padrone. Gli schiavi erano anche marchiati per l'identificazione e talvolta come punizione; erano privati della propria religione e battezzati come cristiani. Gli schiavi, però, trovarono in qualche misura una protezione nelle leggi spagnole che richiedevano un trattamento umano e punizioni legate ad un crimine particolare, la crudeltà in sé era proibita. Il *Siete Partidas*, codice legale spagnolo che data dai tempi medievali, offriva diverse vie per ottenere la libertà, non solo per i negri schiavi, ma anche per gli arabi, gli ebrei schiavizzati e altri nella penisola Iberica. Gli schiavi potevano comprare la propria libertà, di solito, attraverso delle rate su un prezzo concordato. Se vi era una disputa con il padrone sul pagamento, vi era la possibilità per lo schiavo di fare ricorso legale contro il padrone o la padrona. I proprietari potevano concedere la libertà ai propri schiavi quando volevano, però potevano anche rifiutare offerte, non erano obbligati a vendere. Molti elementi progressisti delle *Siete Partidas* in Nuova Spagna però erano semplicemente ignorati o emendati: poiché nel Nuovo Mondo molti africani sposavano donne indiane libere, fin dagli anni 1520 i funzionari locali impedirono questa via verso la libertà. Fin dall'inizio dell'era coloniale gli afro-messicani si ribellarono contro queste e altre indegnità. A metà del 1530 un gruppo di schiavi nell'area di Mexico City si ribellò, ma dopo un breve periodo di lotta vennero presi e decapitati, le teste mostrate sulla pubblica piazza come avviso per gli

altri. La fuga era la forma più comune di resistenza: aiutati dalla geografia difficile e poco esplorata del Messico, gli schiavi fuggiaschi spesso si mettevano insieme e formavano delle comunità chiamate *palenques*. La maggior parte delle *palenques* soccombero velocemente agli attacchi coloniali, ma alcune sopravvissero, e diedero fastidio agli spagnoli attuando periodicamente incursioni contro gli insediamenti coloniali e soprattutto saccheggiando le carovane che trasportavano le ricchezze dal Nuovo Mondo verso i porti per la Spagna. Con il tempo la maggior parte dei *palenqueros* maschi si mischiarono con le vicine donne indiane e le comunità cominciarono a crescere con una popolazione di razza mista. Uno dei *palenques* di maggiore successo venne stabilito nel 1570 all'interno dello stato di Veracruz, sotto la guida di un fuggiasco afro-messicano di nome Yanga (Naga o Nanga), secondo la leggenda un principe dinka dell'Alto Nilo, ma in realtà proveniente dall'Africa occidentale. Secondo una relazione gesuita apparteneva alla "nazione Bron", che sono probabilmente i brong o abron, un gruppo akan che abitava dove oggi c'è l'attuale Ghana. Nel 1609, dopo aver resistito alla cattura per 38 anni, Yanga negoziò con gli spagnoli per ottenere una comunità di neri liberi. La comunità, nota come San Lorenzo de los Negros (poi chiamata San Lorenzo Cerralvo), fu in seguito trasferita fisicamente parecchie volte e nel 1655 fu stabilita nell'attuale locazione. Nel 1932 la città venne rinominata in onore di Yanga<sup>3</sup>. Il caso di Mandinga, (in seguito chiamata Nuestra Señora di Guadalupe de los Morenos de Amapa or Pueblo Nuevo de la Real Corona) è simile. Nel 1735 schiavi africani nell'area a confine dei moderni stati di Veracruz e Oaxaca fecero delle importanti rivolte, alla fine alcuni dei fuggiaschi si trasferirono in montagna ai margini del fiume Amapa. In quel luogo, i maroons stabilirono sei comunità compreso Palacios de Mandinga. Come nel caso di San Lorenzo de los Negros gli ex schiavi che vivevano a Mandinga lottarono con successo per guadagnare

la loro libertà e ottenere il riconoscimento come villaggio. Il quadro che emerge dallo studio di questi due casi, è di una comunità africana forte nata su una contraddizione. Da un lato anche prima di ottenere la propria libertà gli africani riuscirono a sviluppare dei rapporti vitali con le autorità locali spagnole in un modo che permise loro di usare certi gradi di libertà per rafforzare la loro posizione. I maroons a volte si misero in rapporti di affari mutuamente vantaggiosi con il magistrato spagnolo del distretto nel commercio della vaniglia e l'aiutarono a mantenere il monopolio, ricevendo in cambio aiuto e assistenza nei negoziati con i funzionari più alti della corona. D'altro lato sia nel caso di San Lorenzo che di Mandinga gli africani liberi dovevano, in cambio della loro libertà, impegnarsi a non dare più rifugio ad altri fuggiaschi nelle loro città. Esibendo un atteggiamento coloniale capitalistico i maroons, anzi, spesso aiutarono a restituire i fuggitivi ai propri proprietari in cambio di denaro e, per quanto appaia ironica e contraddittoria, questa azione faceva parte dello scambio con le autorità coloniali. Si può sostenere, comunque che queste azioni aiutarono direttamente lo sviluppo di comunità di maroons. Col tempo queste comunità si evolsero da gruppi di schiavi fuggiaschi composti quasi interamente di maschi adulti altamente mobili, dipendenti dalle razzie per la sopravvivenza, a corpi eterogenei più fissi e indipendenti che cercavano strategie alternative economiche e politiche per sopravvivere. In altri casi, come nella regione di

Costa Chica sulla costa pacifica i maroons si unirono a preesistenti comunità di genti di discendenza africana, dove restarono al sicuro a motivo del loro isolamento, come a Huehuetan, San Marcos, Cruz Grande, Cuajinicuilapa, San Nicolás e Maldonado nel moderno stato di Guerrero e a Tacubaya, Lo de Soto, Santo Domingo, Corralero e Pinotepa Nacional nello stato di Oaxaca. Qui i maroons che provenivano da Huatulco e le aree dello zucchero di Izucar si



Ritratto di meticci. "Da lobo e india. Albarasado". Pittura messicana del XVIII secolo, Madrid, Museo de America.

unirono ai liberi africani e agli schiavi che si erano sistemati nelle terre degli allevamenti del bestiame e della coltura del cotone. Le comunità maroons diventarono delle città miste che comprendevano anche indiani, spagnoli e meticci. Yanga, per esempio, oggi non si può dire strettamente una comunità di discendenza africana, anche se l'esistenza di una statua di Yanga riconosce una storia che

## incontro con le culture magico visionarie

comprende la terza radice africana. Di recente le autorità di Yanga hanno tentato di manipolare questo passato organizzando un carnevale per celebrare la fondazione delle prime tre città delle Americhe. Diplomatici africani della Costa d'Avorio, sono stati ospiti onorati di questa celebrazione che ha mostrato una parata caratterizzata dalla distorsione locale dell'africanità. Nel carnevale del 1989 la presenza di un gruppo di danzatori Afromestizo della comunità di Mata Clara rappresentava forse l'aspetto più legittimo di questo passato immaginato e ricostruito.

Tra la fine del '700 e gli inizi dell'800 molte élite cominciarono a dar voce alla discriminazione inflitta alle masse popolari: due dei maggiori portavoce furono José Maria Morelos e Miguel Hidalgo, un paio di religiosi che diventarono leader coloniali agli inizi del 1800 per porre fine al sistema delle caste nate dalla mescolanza razziale e alla schiavitù. Nel 1810 Hidalgo condusse una ribellione che costrinse, nel 1821, la Spagna a concedere l'indipendenza al Messico; molti storici credono che una truppa di afro messicani sotto la guida di Hidalgo, il *Batallón de los Morenos*, il battaglione moro, desse inizio la rivoluzione. Fra i primi capi della rivoluzione c'era Vicente Guerrero, un messicano in parte di origine africana che era noto anche come El Negro Guerrero; diventato il secondo presidente del Messico, nel 1829 abolì ufficialmente la schiavitù.<sup>4</sup>

I nuovi capi del Messico speravano che i cittadini del paese pensassero a se stessi non come a bianchi, neri o indiani e meticci, ma piuttosto come messicani. A questo fine bandirono ogni discriminazione razziale, proibirono alla Chiesa di classificare i parrochiani in base alla razza, eliminarono anche le domande sulla razza dai censimenti nazionali. Questo sviluppo ebbe qualche conseguenza sfortunata: per esempio, la semplice presenza di neri in Messico, che è stata spesso negata nello scorso secolo e mezzo, e gli studi sulla vita afromessicana languirono fino alla metà del '900. A causa del bando sulla determinazione razziale, nei censi-

menti, anche il numero degli afromessicani è sconosciuto. L'ultimo conteggio ufficiale avvenne nel 1810, quando gli afromessicani contavano poco più del 10% della popolazione; nel 1950 erano un po' di più del 5%, per il 1995, una stima giudicava fossero lo 0,5%, più o meno 500.000. Un'altra stima pone la cifra, nel 1995, a circa il 4 o 5%, o a circa 5 milioni di afromessicani. Il numero dei messicani con qualche grado di ascendenza africana è però molto più alto.<sup>5</sup> Iniziando dagli anni 1940 e 1950, l'interesse per gli afromessicani aumentò rapidamente, soprattutto per merito degli studi pionieristici di Gonzalo Aguirre Beltrán. Il lavoro di Beltrán contribuì al riconoscimento degli afromessicani da parte del governo, che nel 1991 diede il suo sostegno ad un progetto chiamato "La nostra terza radice", che aveva intenzione di studiare ulteriormente gli afromessicani. Oggi i maggiori insediamenti afromessicani si trovano nella regione nota come Costa Chica, sulla costa pacifica, nei pressi della città di Veracruz e, in misura minore, negli stati desertici settentrionali di Coahuila, Zacatecas e Sinaloa, nello Yucatan meridionale e in Quintana Roo. La popolazione afromessicana del Coahuila ha ricevuto un contributo anche dai discendenti dei seminole neri. Il nuovo *Museo de Culturas Afromestizas Vicente Guerrero Saldana* a Cuajinicuilapa, Guerrero, è nato con l'appoggio

---

*Caribi neri commemorano il loro sbarco nell'Honduras Britannico.*

politico del *Partido de la Revolucion Democratica* (PRD) sul luogo dove Beltrán fece il suo studio pionieristico *Cuijla. Esbozo etnografico de un pueblo negro* negli anni Cinquanta e ricorda, tra le altre cose, come uno strumento musicale di origine africana – lo xilofono – abbia dato vita a una musica considerata tipicamente messicana, la marimba.

### Note

<sup>1</sup><http://www.millersv.edu/~columbus/data/art/PALMERO1.ART>

<sup>2</sup><http://www.geocities.com/Heartland/7036/messico.html>

<sup>3</sup> "Yanga: simbolo de las raice negras", *Noticias Aliadas* vol. 34, n.45 del 4/12/97

<sup>4</sup> <http://www.africana.com/articles/Mexico/>

<sup>5</sup> <http://www.africana.com/articles/Mexico/>

### Bibliografia essenziale

Aguirre Beltrán G., *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 15 voll. Mexico City 1946; Dzidzienyo A., *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, London 1995; Leon N., *Las castas del México colonial o Nueva España*, Mexico 1924; Tibon G., *Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques*, Mexico 1961; Vincent T., "The Blacks that Freed Mexico", *Journal of Negro History* 79(3):257-76.



---

## Fratel Coniglietto, Sora Volpe

---

Le storie dello zio Remo sono una collezione di racconti che vedono le avventure di personaggi animali, come il Coniglio burlone-eroe, la Tartaruga, il Cervo, il Lupo, l'Orso, ecc. impegnati in varie avventure, inserite in una cornice letteraria settecentesca in cui un vecchio schiavo, lo zio Remo, appunto, le narra a un ragazzino, nel dialetto *gullah* degli schiavi della Georgia mediana e costiera. L'autore è Joel Chandler Harris che, in vita e per lungo tempo, fu secondo per popolarità solo a Mark Twain, ma che, dopo il movimento per i diritti civili e l'epoca del *politically correct*, ebbe un crollo verticale e, come Twain, venne bandito dalle biblioteche scolastiche con l'accusa di "razzismo". Nel 1946 Disney ne acquistò i diritti e nacque uno dei primi esperimenti di cartoon e animazione, *Song of the South*, che fu criticato già all'uscita, anche se ebbe successo, e che continua ad essere condannato per la sua adesione ai "valori" di Harris e dei suoi contemporanei. Solo di recente, anche se i suoi denigratori continuano a costituire una moltitudine rumorosa, le sue storie sono state recuperate e, "depurate" dello zio Remo, costituiscono un potente documento letterario sul folklore della comunità schiava prima della Guerra di Secessione.

Joel Chandler Harris (1848 o 1845-1908) nacque a Eatonton, Georgia, da una ragazza madre e, sembra, da un bracciante irlandese, che gli lasciò in eredità una chioma fiammeggiante e un complesso di inferiorità per la sua nascita, che gli causò una timidezza morbosa, peggiorata dalla balbuzie, e una gioventù assai povera. Da bambino andò a lavorare alla piantagione di Joseph Addison Turner, che lo addestrò come apprendista tipografo per il suo giornale, *The Countryman*, e gli diede accesso alla sua biblioteca, dove Harris si formò sui classici della letteratura inglese. Nelle ore libere frequentava i quartieri degli schiavi e ascoltava le storie di *Uncle George Terrell*, *Old Harbert* e *Aunt Crissy*, che dovevano fondersi nel personaggio di zio Remo. Lasciata Eatonton nel 1866, lavorò per vari giornali, finché approdò al *The Constitution* di Atlanta nel 1876, dove restò per il successivo quarto di secolo, scrivendo editoriali, saggi e commenti. Anche se zio Remo apparve per la prima volta in pezzi politici, il vero personaggio nacque in forma completa solo nel 1879, quando apparve come narratore del primo racconto scritto di Mr. Volpe e Mr. Coniglio, in una rubrica intitolata *Folklore Negro*. La storia ebbe un eccezionale successo, che portò infine alla pubblicazione di *Uncle Remus: His Songs and Sayings* del 1880, che contiene il suo racconto più famoso, *The Wonderful Tar Baby* (Il meraviglioso Bimbo di Catrame) e *Nights with Uncle Remus* (1883), che introduce altri tre narratori. Harris scrisse un'altra trentina di libri, ma la sua fama riposa su queste due raccolte.

La critica principale contro Harris è la sua stereotipizzazione dei neri tramite zio Remo. Harris perseguiva un'agenda politica come "conservatore progressista" durante la Ricostruzione del Sud a seguito della guerra civile; da un lato voleva rivolgersi a un pubblico nordista cui mostrava che non tutta la vita degli schiavi era orribile, dall'altro solleticava una ricostruzione romantica del Vecchio Sud per il pubblico sudista. In ogni caso tutti i suoi lettori erano bianchi. È però innegabile, come risulta dai ricordi degli ex schiavi raccolti durante il New Deal, che molti schiavi si identificavano con il padrone e i suoi valori, come zio Remo. D'altro canto le storie del Coniglio, *Brer Rabbit* contraddicono la cornice, mostrando la resistenza all'oppressione e una volontà di sopravvivenza ad ogni costo, che diventa anche crudeltà e violenza gratuita, un fatto che in genere sfugge a chi le promuove come innocue storie per l'infanzia. Harris sapeva che *Brer Rabbit* era l'eroe degli schiavi, mentre *Brer Fox*, *Brer Bear*, *Brer Wolf* e *Brer Buzzard* (la volpe, l'orso, il lupo e l'avvoltoio) rappresentavano tutti la razza bianca, i padroni. Vi è anzi un processo di identificazione tra Harris e gli africani, dato che anch'egli da bambino aveva sofferto l'emarginazione, che lo porta più o meno consciamente a produrre storie alquanto sovversive.

Antropologo e folklorista "per caso", Harris all'inizio raccolse solo racconti che conosceva già, ma in seguito cominciò a comprarne e a trattare anche racconti europei, soprattutto francesi, come *Le Roman de Renard*, o nativi americani, ritraducendoli nel dialetto *gullah*. Secondo la folklorista Baer dei 184 racconti, ben 122 hanno origini africane; quanto ai racconti di ispirazione indiana i critici sono in disaccordo. Lo stesso Harris pensava che gli africani avessero ispirato gli indiani e un autore trovava molti paralleli tra le storie di zio Remo e racconti creek e cherokee. Il grande John Wesley Powell, però, era tra quelli che vedevano, al contrario, un'origine indiana di molti dei racconti. Punta a ciò la constatazione da parte di molti che in Africa occidentale, soprattutto le antiche Costa d'Oro e Costa degli Schiavi, luogo d'origine degli schiavi nordamericani, non esiste una figura di Coniglio *trickster* (burlone-eroe), mentre c'è in America, non solo come Lepre, eroe degli algonchini, ma in tutto il Sudest, dove il Coniglio-Burlone è presente in moltissime tribù: biloxi, ofo, saponi-monacan, yuchi, creek, cherokee, choctaw, hichiti, alabama, koasati, natchez e seminole. Anche molti personaggi come la Volpe, l'Orso, il Lupo o il Giaguaro, non esistono come animali africani. Come disse Leitch Wright jr., che dimostra la notevole mescolanza razziale tra indiani e africani durante l'era delle piantagioni, «*Brer Rabbit* non subì il Passaggio Mediano atlantico, ma era là in America, a portata di mano a salutare gli schiavi africani quando arrivarono nel Sud», per esprimere la loro astuzia e capacità di sopravvivenza, come ancora si vede nel suo discendente dei cartoni animati, Bugs Bunny.

### Recensioni e novità

William Loren Katz

*Black Indians. A Hidden Heritage*  
Atheneum, New York 1986

*The Black West. A Documentary and Pictorial History of the African American Role in the Westward Expansion of the United States*  
Simon & Schuster, New York 1996 (2°)

W.L. Katz è stato docente di storia nella scuola superiore per 14 anni e, in seguito alla pubblicazione di varie opere fortunate, tra cui quelle in oggetto, si è trovato catapultato nel ruolo di consulente per lo Smithsonian Institution, il Senato degli USA, un comitato della Camera dei Comuni britannica e vari sistemi scolastici da Seattle alla Contea di Dade in Florida, è stato Scholar in Residence presso il Teachers College della Columbia University e fa conferenze in America, Europa e Africa. Le sue opere tendono a riciclare lo stesso materiale, con qualche aggiunta storica o iconografica e, di fatto, *The Black West* è un aggiornamento di *Black Indians*. Lo scopo è quello di far conoscere la storia “nascosta” degli afro-americani in America: «Come altri intrepidi personaggi della frontiera, questi americani scuri affrontarono ogni pericolo per ottenere una fetta del Sogno Americano – libertà, una casa sicura, una famiglia felice e un pezzo di terra proprio. Nelle cronache delle Americhe la loro lunga e ardua ricerca della libertà è ancora un capitolo trascurato», come afferma la sovracoperta di *Black Indians*. Così Katz passa in rassegna la presenza africana in America dai primi insediamenti maroon al moro Esteban, ai protagonisti della caccia alle pellicce come Jim Beckwourth, ai pionieri e i coloni che migrarono dall'est all'Ovest sui carri conestoga verso l'Oregon e la California, dove si trovarono ad affrontare notevoli problemi a causa del razzismo dei loro compatrioti bianchi. Vengono poi passati in rassegna i cowboy neri come Deadwood Dick e Bill Pickett e i reparti neri di fanteria e cavalleria, il tentativo di costruire delle città utopiche in Oklahoma e Kansas e il ruolo, un misero capitolino, delle donne afroamericane nella conquista del West. Katz dimostra come i neri si siano sempre fatti onore nei ruoli militari, fino alle medaglie conquistate nell'invasione di Cuba, mentre una patria ingrata a casa riservava loro linciaggi impuniti e posti nel retro degli autobus. In generale gli osservatori, afferma Katz, hanno trascurato di vedere i neri anche quando li avevano davanti: per esem-



Bracciale, Africa centrale.

pio il pittore George Catlin dipinse «un magnifico ritratto di capo Osceola quando egli e altri seminole erano tenuti prigionieri a Fort Multrie nel 1837. Catlin non dipinse mai né menzionò il fatto che la guardia del corpo di 55 guerrieri di Osceola comprendeva 52 seminole neri» (*Black Indians* p. 5). Nell'introduzione a *The Black West* Katz ricorda come il famoso poeta Langhston Hughes, uno dei protagonisti del Rinascimento di Harlem e lui stesso con ascendenze indiane (*Pocahontas*), anche se culturalmente afroamericano, gli raccomandasse «Non lasciar fuori i cowboys!». Infatti, «nessuna fase della nostra eredità nazionale è stata dipinta – nei romanzi, libri di testo e film – come più tipicamente americana del vecchio West. Tuttavia nelle mani degli stessi media questa particolare fetta dell'epopea americana è stata dipinta bianca come un giglio» (p. xi). Tutto questo è molto giusto: benché in modo acritico, gli afroamericani hanno aspirato alla loro fetta del Sogno Americano e furono protagonisti nell'addomesticare il West.

Questi libri nel complesso sono più una collezione di aneddoti che un'analisi storica opera di un afro-centrista moderato, che evita, almeno nella parte scritta, gli eccessi di troppi compilatori di storie “alternative”. Non inventa africani precolombiani e altre esotiche leggende, ma cade nella tentazione di accomunare assieme a interessanti docu-

menti iconografici dei falsi assurdi. Bastano alcuni esempi: nel retro di copertina e poi in testo a *Black Indians* e in testo a *The Black West* è ripetuta la foto di un indiano seduto e una donna in piedi accanto a lui in un classico studio fotografico. Nelle didascalie veniamo informati che è una coppia di Chippewa (credit della *The Library of Congress*, retro di copertina) e «Dall'Atlantico al Pacifico e il Golfo del Messico due razze scure si incontrarono e sposarono» (*Black Indians* p. 129) e «Foto di Brady di Chippewa che illustra il matrimonio di due razze sulla frontiera del XIX secolo» (*The Black West* p. xviii). Ora è molto difficile che uno dei due sia afroamericano. Non certo la donna, dai tratti tipicamente indiani e abito delle pianure meridionali, né l'uomo, che a parte la forte abbronzatura (con l'aiuto del toner della stampa?), è un tipico indiano delle Pianure meridionali e sembra essere il capo kiowa Lupo Solitario. Non solo la coppia non ha nulla dei chippewa dei Grandi Laghi, ma men che meno degli afroamericani. Su *Black Indians* a p. 4 due guarani vengono definiti «indiani neri del Paraguay», mentre a pag.18 viene proposta la famosa foto dei navajo di fronte a un *trading post*: «Questo gruppo di cacciatori navajo fotografati da G.B. Wittick negli anni 1880 di fronte al posto commerciale della riserva dimostra la mistura americana delle due razze» e a p. 308 in *The Black West*: «Questo gruppo di caccia, fotografato da G.B. Wittick negli anni 1880, mostra donne e uomini neri tra i membri che esibiscono una pelle d'orso di fronte a un *trading post* della riserva». Come si possano vedere degli afroamericani tra quegli onesti navajo è un mistero che solo la mente di un afrocentrista può concepire!

### Prossimamente

Indiani e New Age

I Vichinghi in America