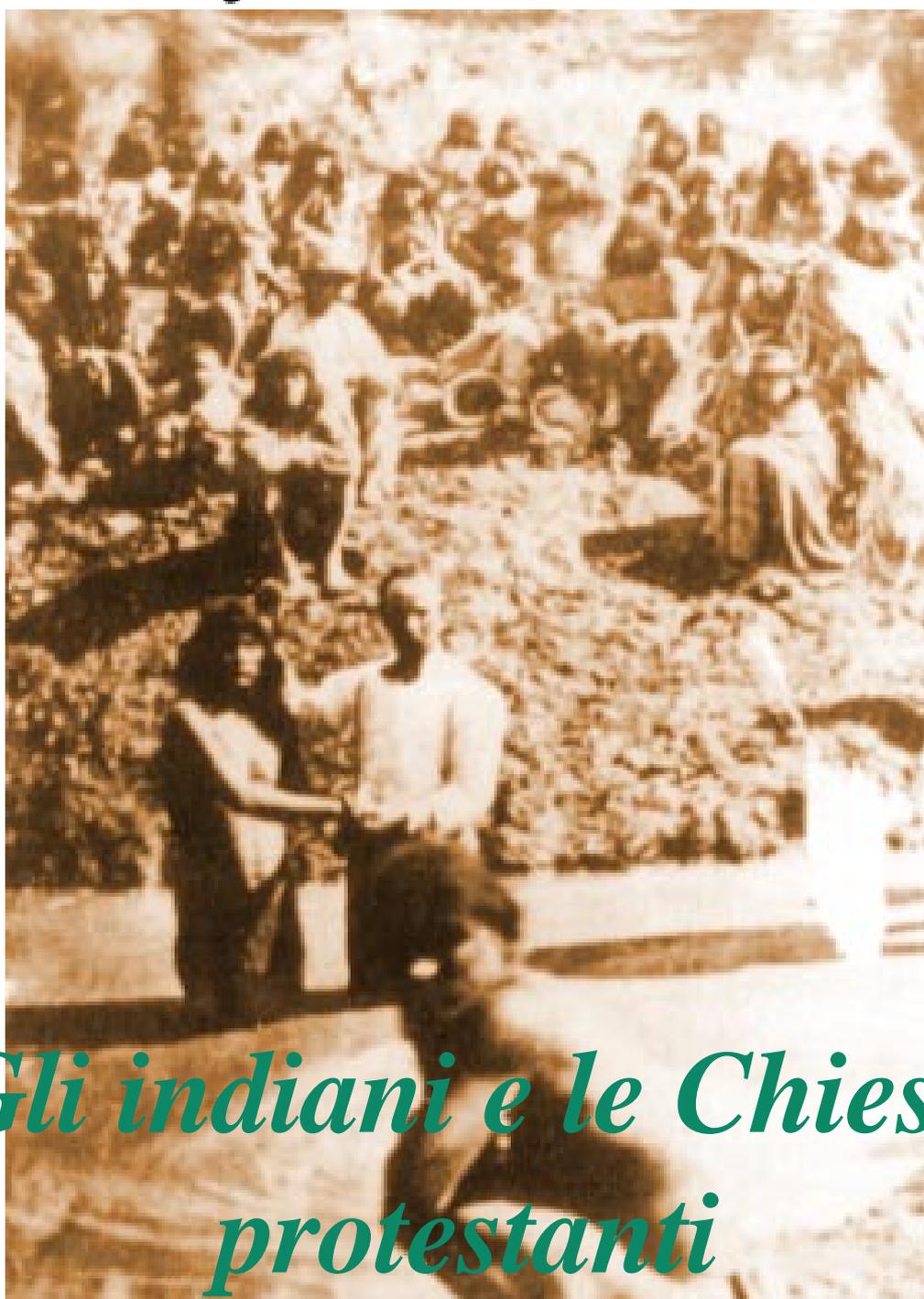


HAKOMAGAZINE

HAZAKO

15



*Gli indiani e le Chiese
protestanti*

La ragione per proclamare un Vecchio Testamento dell'America indigena è per spezzare il silenzio. È mia intenzione essere un teologo cristiano, essere un teologo nativo americano. Ma non posso farlo se non mi è permesso di dire il mio nome, di nominare la mia tradizione e di usarla. Io non posso scrivere di Gesù, del Vangelo o delle Lettere di Paolo se non le interpreto attraverso la verità come io ho cercato di comprenderla. Questo significa la verità dell'originario patto che Dio fece con Israele, la verità della testimonianza di Gesù come il Cristo che ha realizzato il "nuovo" patto e la verità del patto tra Dio e i popoli nativi come è stato rivelato nelle antiche testimonianze dell'America indigena. Come ogni teologo di ogni comunità che porta testimonianza di Dio attraverso le proprie tradizioni, io devo lavorare con tre fonti primarie: il Vecchio Testamento di Israele, il Nuovo Testamento delle Scritture Cristiane e il Vecchio Testamento del mio popolo. Le tre sono integrali e non possono essere separate. (Steve Charleston, choctaw, sesto arcivescovo episcopale della diocesi dell'Alaska)

Sommario

- 3 Editoriale
- 5 Dio è rosso: la teologia di Vine Deloria Jr.
- 15 L'utopia di Metlakatla
- 19 Missionari e agenti segreti
- 21 Due battisti molto speciali
- 25 I nez perce tra religione e politica
- 28 Costruire un ponte di rispetto
- 31 Chiese, diritti umani e recupero della memoria storica
- 35 Efraim Rios Montt
- 37 Petrolio per le ali di Dio

Riferimenti iconografici e bibliografici
Foto di Sandra Busatta, Valentina Pagliai.

I personaggi con cui ovviamente i nativi americani possono identificarsi nella storia sono i Cananei, il popolo che già viveva nella Terra Promessa. Come membro della nazione osage degli indiani americani che solidarizzano con gli altri popoli nativi del mondo, io ho letto le storie dell'Esodo attraverso occhi cananei. Ed è il lato cananeo della storia che è stato tralasciato da coloro che cercavano di articolare le teologie della liberazione. Sono state soprattutto ignorate quelle parti della storia che descrivono l'ordine di Yahweh di annientare senza pietà i popoli indigeni. (Robert Allen Warrior)

*"La risposta degli indiani alla predicazione missionaria" disegno di J. E. Taylor.
In copertina: Battesimo dei paiute presso St. George, Utah, 1875, foto di Charles R. Savage.*





Il rev. Peter Jones o Kahkewaquonaby, figlio di un gallese e un'indiana mississauga, nel 1845.



*Sopra: Capo Giuseppe dei nez perce, fotografia di E. S. Curtis.
Sotto: il generale Efraim Rios Montt.*

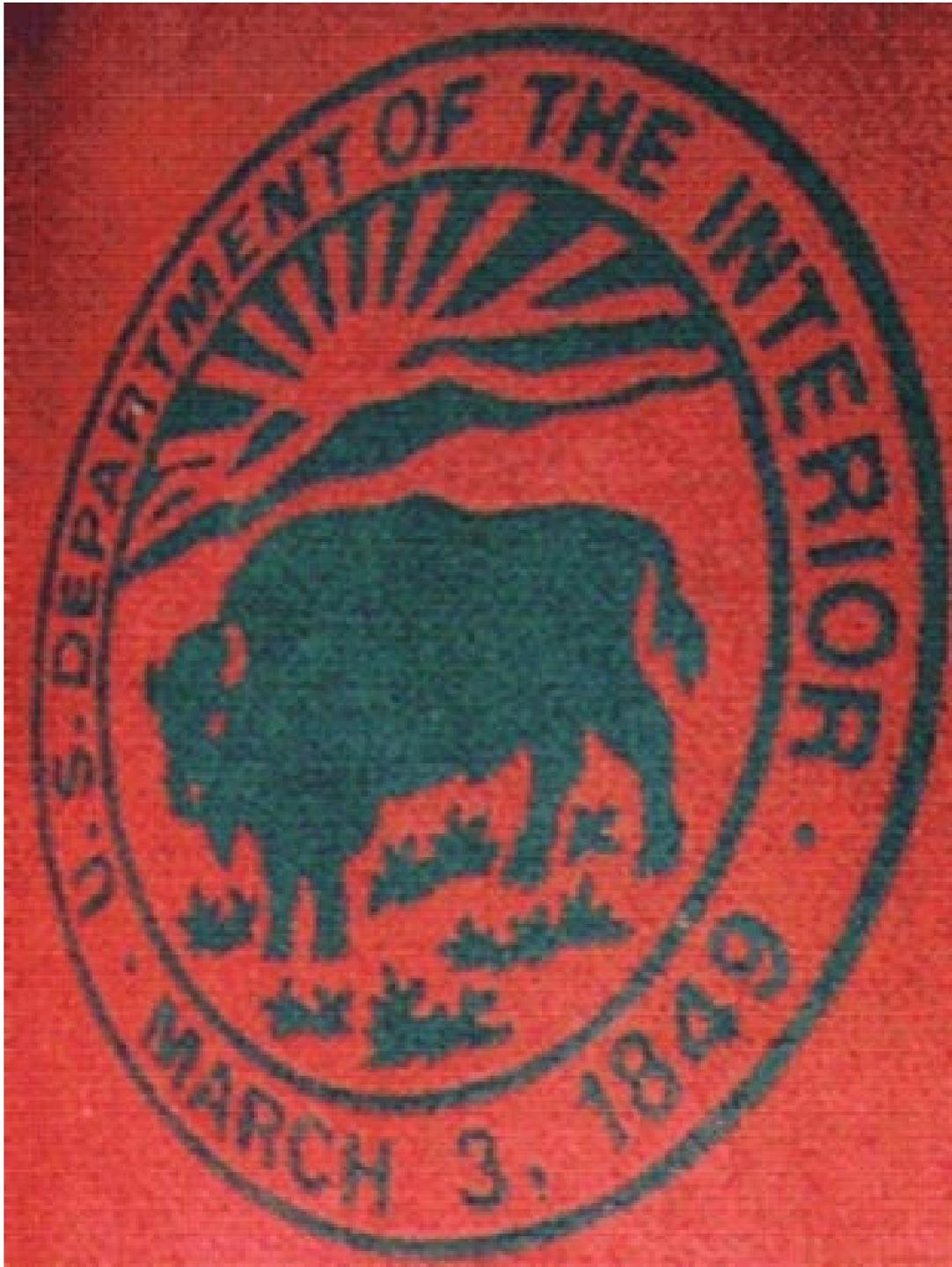


Editoriale

La pietra miliare delle missioni protestanti è sempre stato il reclutamento e l'addestramento di ministri del culto indigeni, una pratica basata sulla fiducia nelle capacità intellettuali indiane. Poiché uno dei cardini del Protestantismo è la lettura diretta delle Sacre Scritture, il che portò Martin Lutero a tradurre la Bibbia in tedesco, dando origine al matrimonio tra linguistica e religione, e dato che evangelizzazione e civilizzazione, cioè la trasformazione degli indigeni in bravi "inglesi" o "americani", sono sinonimi nella mente dei missionari, la scuola è costruita sempre prima della chiesa e l'attività di istruzione, benché inestricabilmente connessa alla religione, è l'attività principale. Non è un caso che dall'Università di Harvard i primi laureati indiani uscirono nel 1665. Questo schema venne sperimentato in modo pionieristico, teoricamente e praticamente, dalle missioni dell'*American Board* sia all'estero che tra gli indiani nella madrepatria e poi seguito da altre società missionarie protestanti. I ministri del culto ordinati sono gli amministratori, ma tutti, maestri, tecnici, artigiani e le loro famiglie, sono contemporaneamente insegnanti ed evangelizzatori. Le missioni, di qualunque confessione religiosa, hanno sempre rappresentato una forza di disintegrazione della società indiana e, consapevoli o no, si sono unite ai coloni, all'esercito e alle politiche governative nell'opera di trasformazione degli indiani da membri tribali che vivevano in un mondo ecologicamente, socialmente e religiosamente coerente, in alienati cittadini occidentali, prodotti culturali ibridi, il cui posto nella società non è stato ancora del tutto individuato.

All'estero le missioni hanno avuto una funzione simile, con la differenza che, mentre le grandi chiese protestanti generalmente sono più o meno progressiste, alcune chiese fondamentaliste sono agenti di una penetrazione culturale ed economica che va molto al di là del confine che divide lo spionaggio e le operazioni di controguerriglia dalla predicazione religiosa, l'istruzione scolastica e l'educazione sanitaria. L'azione evangelizzatrice delle "sette protestanti" nel mondo ha sempre trovato la più dura resistenza da parte della Chiesa cattolica che da esse vede intaccato il "primato del Soglio di Pietro" sul mondo.

Resta il fatto che «la presenza missionaria ha sempre implicato l'imposizione di criteri e schemi di pensiero e comportamento alieni alle società indiane colonizzate» e che «l'inerente aspetto etnocentrico del processo di evangelizzazione» è una «componente dell'ideologia coloniale» «Ogni tipo di attività missionaria è, di per sé, responsabile dei crimini di etnocidio e connivente col genocidio.» (Dichiarazione di Barbados II, gennaio 1971).



Il sigillo del Bureau of Indian Affairs a Washington, DC.

Dio è rosso: la teologia di Vine Deloria jr.

Il più acuto teorico del nazionalismo indiano rivela le sue profonde radici teologiche protestanti.

Øvind T. Gulliksen

Vine Deloria jr. è stato uno dei principali portavoce indiani durante gli anni Settanta. Dal 1964 al 1967 è stato direttore esecutivo del *National Congress of American Indians* a Washington, DC. Sioux di Standing Rock, è attualmente professore di storia a Boulder, Università del Colorado. Tra la fine degli anni Sessanta e Settanta, Deloria ha pubblicato alcuni libri di argomento indiano, di cui due rappresentano la base del mio articolo: *Custer è morto per i vostri peccati* (1969) e *Dio è rosso* (1973). I titoli stessi di questi libri indicano che la principale preoccupazione di Deloria in tutta la sua carriera è stata la religione.

Nel suo primo libro, *Custer è morto per i vostri peccati*, Deloria dedica un capitolo alla storia dell'attività missionaria tra le tribù indiane intitolato "Missionari e vuoto religioso" (Deloria 1969: 105-127)¹. Il missionario, sostiene, ha rappresentato un grave problema per le culture indiane, specialmente durante l'Ottocento. Questa affermazione non sorprenderà chi conosce l'infelice legame tra la predicazione missionaria e la costante occupazione abusiva delle terre indiane da parte dei coloni. È importante notare, comunque, che l'ovvio punto di partenza per la discus-

sione di Deloria sulla religione indiana è l'arrivo dei missionari delle varie chiese presso le tribù indiane del Mid-west. Parlare di religione oggi non ha senso, per lui, senza fare riferimento, per contrasto, alle dottrine portate presso le culture indiane dai missionari cattolici e protestanti. Quando Deloria (n.d.) si riferisce al cristianesimo come a una "religione importata" e alla sua crescente irrilevanza per gli indiani oggi, egli non sta necessariamente parlando dal solo punto di vista vantaggioso della religione indiana. La sua confutazione dei dogmi cristiani, come lui li percepisce, sa molto del figlio che volge le spalle alla teologia dei padri. Deloria è nato nel South Dakota nel 1933 da una famiglia indiana associata da quattro generazioni alla chiesa protestante e il suo rifiuto del protestantesimo non è mai stato pienamente convincente né completo.

Anche nella sua critica più fiammeggiante della chiesa c'è un chiaro elemento protestante. Suo padre e suo nonno furono ordinati preti episcopali nelle riserve indiane². Dopo aver conseguito la laurea in teologia all'Augustana Lutheran Seminary, Deloria jr. ha studiato lui stesso per diventare ministro del culto. Ha servito nel Consiglio Esecutivo della Chiesa protestante episcopale di New York dal

1968 al 1969 ed è stato nominato consulente della Chiesa luterana americana a Minneapolis nel 1976. E anche se gran parte delle sue opere recenti trattano di politica e di legge indiana, egli ha insegnato religione in parecchi college e ha servito come conferenziere alla Pacific School of Religion di Berkeley. Deloria è in un certo senso il risultato di una forte enfasi missionaria sull'istruzione, anche se egli sta rivoltando i suoi argomenti contro lo zelo missionario del protestantesimo americano del XIX secolo. Così vi è un conflitto apparente negli scritti di Deloria tra il suo disprezzo della visione del mondo dei missionari americani del secolo scorso e i loro vistosi sforzi per americanizzare gli indiani da un lato e il suo rispetto e l'uso dei testi biblici dall'altro. Nella sua mente c'è una netta differenza tra la Bibbia come testo e gli sfortunati pregiudizi di chi l'ha applicata nel XIX secolo³.

In una postfazione a *Custer è morto per i vostri peccati* (eliminata dall'edizione del 1988) Deloria spiega il suo interesse iniziale per la chiesa e come avesse imparato a combinare la sua lettura della teologia con il suo interesse per la società tribale: «Ho spesso preso in considerazione il ministero quand'ero giovane. Ma mentre vedevo la frustrazione di mio padre dentro la Chiesa

episcopale, decisi che la vita ecclesiastica era totalmente irrilevante per i bisogni indiani. Volta dopo volta mio padre presentava dei piani che avrebbero rafforzato la chiesa in Sud Dakota. Ogni volta l'amministrazione bianca della chiesa poneva il veto al piano, soprattutto perché era un piano proposto da un indiano... Ma fui intrigato da tutto lo spettro della teologia cristiana e così, dopo un breve periodo nel corpo dei Marines, e una laurea al college, frequentai il Seminario Luterano Augustano di Rock Island, Illinois, per quattro anni, ottenendo nel 1963 la laurea. I miei anni all'Augustano furono felici. I luterani mi accolsero con grande calore; mi permisero di intraprendere i corsi che volevo nell'ordine da me preferito. Così trascorsi il mio tempo là lavorando in una *body shop* di notte, frequentando le lezioni di giorno e impegnandomi in qualsivoglia dottrina teologica mi solleticasse la fantasia. Nel mio periodo all'Augustano vidi che all'interno di un'ampia cornice cristiana molti sistemi sociali potevano diventare validi e orientati umanamente. Soprattutto venni attratto dagli studi luterani svedesi dei libri del Vecchio Testamento. Mi sembrava che il luteranesimo, almeno sul continente, fosse in grado di rompere in una nuova posizione teologica, che sarebbe stata di grande significato per il mondo moderno» (Deloria 1969:263-4).

La teologia per Deloria è importante quanto lo studio della storia e della legge americana, perché invita a una riflessione sistematica sulla religione e alla sua possibile rilevanza per la gente oggi. La teologia resa dalla prospettiva di un indiano può offrire anche nuovi spunti. *God is Red* (Dio è rosso) si può leggere come un tentativo di dare agli indiani quello che i teologi neri avevano tentato di fare per la comunità nera. Il titolo del libro perciò non è indicativo di un contenuto politico radicale, ma segnala il desiderio di formulare una teologia basata sulla tragica esperienza dei nativi americani: una teologia nativa americana – o rossa – anche se per quel che ne so, egli non usa mai quel termine⁴. Deloria sembra convinto che se l'idea

della rivelazione di Dio dovesse avere un significato nei tempi moderni, deve riflettersi attraverso “il nero, il rosso o qualche altro colore scioccante”, come aveva affermato il teologo nero James H. Cone (1969) nel suo libro *Teologia nera e Potere nero*⁵.

Negli anni Sessanta i teologi neri usarono il passato storico degli afro-americani per ispirare una nuova tendenza nella teologia etnica. Deloria condivide l'atteggiamento che un'interpretazione religiosa credibile avrebbe dovuto provenire dai gruppi discriminati nella società. Martin Luther King jr. viene citato parecchie volte come fonte d'ispirazione, nonostante il limitato richiamo che ebbe il Movimento per i Diritti Civili tra gli indiani (Deloria 1973:61-62). Per Deloria il Movimento per i Diritti Civili provava soprattutto

che il linguaggio religioso, anche se ignorato all'inizio, poteva avere vaste implicazioni sociali nella società americana contemporanea (Deloria 1973:46-47; 1970:125). Come ministro del culto nero King divenne un modello, in quanto era stato in grado di guardare dietro la facciata religiosa e vedere la corruzione morale e politica dietro la maschera. King e la teologia nera un po' più bellicosa di Cone e altri hanno senza dubbio cooperato a formare il pensiero religioso di Deloria. La teologia nera aveva anche introdotto una serie alternativa di metafore nel linguaggio religioso generale facilmente traducibili nella cultura indiana. James Baldwin, benché non fosse un teologo, suggeriva un'interpretazione religiosa del passato nero in *The Fire Next Time* (1963), introducendo una lettura personale di



Distributore di giornali fuori del Bureau of Indian Affairs.

questo passato allo scopo di riformare non solo la società americana contemporanea, ma anche il linguaggio religioso. Per Baldwin la nazione aveva bisogno di un concetto alternativo di Dio, che ci «farà più grandi, più liberi e più colmi d'amore. Se Dio non può farlo, allora è tempo che ci liberiamo di Lui» (Baldwin 1984:46)⁶. E poiché lo sforzo di Baldwin è sostanzialmente religioso, egli conclude con un appello alla rinascita attraverso la quale il Bianco Americano deve in un certo senso «diventare nero egli stesso, diventare parte di quel paese sofferente e danzante» (Baldwin 1984:82). In questo contesto l'idea di essere "nero" diventa per Baldwin una metafora di valore religioso, non semplicemente il colore di una razza. Di conseguenza una teologia nera (o "rossa") cessa di essere un epiteto etnico. Essere nero o rosso diventa sostanzialmente una qualità di adozione, non di eredità. In *God is Red Vine* Deloria sviluppa un'impostazione simile. L'idea che la gente debba diventare "rossa" in senso religioso e così porre fine all'interpretazione religiosa corrente della storia americana come quella della Nazione sotto Dio. Ma sorprendentemente per lui una ridefinizione del passato americano non è utile quanto lo è stata per Baldwin o i teologi neri. Deloria non si chiede quanto il passato del suo popolo possa applicarsi per una visione religiosa come aveva fatto Baldwin. Per Baldwin la comprensione essenzialmente diversa che avevano i neri del passato americano, basata sulla loro esperienza di vittime, di aver vissuto la schiavitù, lontano da qualsiasi apoteosi del *self-made man*, poteva portare a un profondo ri-orientamento del pensiero religioso. Deloria non applica la conoscenza del passato del suo popolo nello stesso modo, anche se poteva puntare all'esperienza indiana, come Baldwin (1984:84) aveva fatto a proposito dei neri, un passato «di corda, fuoco, tortura, castrazione, infanticidio, stupro; morte e umiliazione; paura notte e giorno». Deloria respinge il passato come possibile ispirazione di una teologia indiana perché potrebbe rinchiudere gli indiani contemporanei in una tragica storia di vittimizzazione, senza migliorare la comprensione del loro presente.

L'indiano della storia che l'americano bianco «ama leggere ... non esiste più, tranne che nei libri», sostiene. Egli teme che una continua enfasi sulla brutalità sofferta dagli indiani nel passato provocherà solo un'accumulazione nei bianchi di senso di colpa e vergogna di ciò che è stato fatto, li immobilizzerà nella loro teologia del peccato e della colpa e non porterà gli indiani da nessuna parte. In un commento ironico Deloria mostra il piacere apparentemente attivo in un senso di colpa che provano certi uomini di chiesa: «Molti luterani erano estatici quando venivano informati dagli indiani che erano colpevoli dei peccati dell'America contro gli indiani e si imbarcavano in massicci programmi di raccolta di fondi per pagare i loro ipotetici peccati» (Deloria 1973:38). L'opinione di Deloria che il problema indiano sia in realtà un problema bianco, fa il paio con la convinzione di Baldwin che quando i bianchi scopriranno un sentimento radicale d'amore «il problema negro non esisterà più» (Baldwin 1984:27). Sono l'idea che i bianchi hanno degli indiani e la reazione degli indiani che rappresentano in realtà il cuore del problema. «Egli (il bianco) deve esaminare il suo passato ... Prima che il bianco possa rapportarsi agli altri deve rinunciare prima al piacere di definirli» (Deloria 1969:175, corsivo mio). La teologia rossa così è anche importante per la comprensione che i bianchi americani hanno di se stessi. Una costante reiterazione della loro colpa chiuderà solo i loro occhi all'indiano contemporaneo. Per i teologi neri una reinterpretazione del proprio passato era essenziale per la loro interpretazione del presente. Per Deloria, d'altro canto, una teologia rossa deve trascurare una certa versione del passato indiano allo scopo di comprendere il presente; gli indiani non vogliono essere relegati allo status di vittime del passato o di simboli di gloria valorosa: «Abbiamo poco in comune con l'Ultimo dei Mohicani» (Deloria 1969:33). I teologi neri volevano ridefinire la chiesa e una visione cristiana del mondo nei propri termini. Deloria mette in dubbio la possibilità di tale ridefinizione: «L'America ha bisogno di una nuova religione», sostiene, ma continua dicendo: «Non sto chiedendo un ritorno al cristianesimo.

Quella "religione" ha avuto duemila anni di spargimento di sangue e di ipocrisia e non è riuscita a fare altro che trasformare gli uomini in macchine. Siamo probabilmente entrando in un'era in cui la sensibilità religiosa si esprime con rigorosa aderenza ai voleri dei gruppi etnici e razziali - secolarizzazione dei sentimenti religiosi in azione politica» (Deloria 1970:15). La prima parte di quell'argomentazione non si armonizza con la scuola di teologia nera, l'ultima parte di sicuro lo fa. Il brano ripete un argomento già espresso da Deloria. La sua conclusione qui non è coerente con quello che ha affermato altrove: «Personalmente mi piacerebbe vedere gli indiani tornare alle loro vecchie religioni ovunque possibile. Per me almeno, il cristianesimo è stata una frode per coprire le manchevolezze dell'uomo bianco. Però ho passato quattro anni in un seminario scoprendo da me stesso dove il cristianesimo era fallito. Credo che una versione indiana del cristianesimo potrebbe fare molto per la nostra società. Ma c'è poca probabilità per un tale rimescolamento di carte riparatore» (Deloria 1969:127). I concetti di storia e di tempo sono in complesso meno attraenti della nozione di spazio quando Deloria tratteggia una teologia rossa universale. È convinto che il tempo e la storia, un tempo pietre angolari della teologia cristiana, diventeranno meno importanti nel nostro pensiero religioso, specialmente dato che sono stati tradizionalmente legati alla dubbia nozione sul mondo occidentale come guardiano del tempo. In vista di ciò che è accaduto agli indiani durante l'Ottocento, la sovranità di Dio sul tempo diventa un'idea piuttosto assurda. Per Deloria è, al massimo, un'astrazione fantasiosa. L'idea di spazio fornisce il contrasto più drammatico per Deloria tra teologia indiana e cristiana. S'intende la religione tribale come connessa a luoghi sacri e i suoi miti, rituali e cerimonie legati a una certa località. Per Deloria questo non è solo il centro della religione indiana, ma diventa, in realtà, il suo maggior patrimonio sugli insegnamenti delle chiese cristiane. A questo punto, in *God is Red*, egli diventa meno analitico e più apologetico. Per sostenere i suoi argomenti Deloria adotta il punto di vista di una scuola di teologi liberali,

cioè che l'apostolo Paolo cambiò gli insegnamenti di Gesù avendo «dislocato la religione» (Deloria 1973:211). Basandosi sulla sacralità di un pezzo di terra, la religione indiana può, secondo lui, offrire dei vantaggi rispetto alla religione cristiana: la religione indiana non è esclusiva e non ha pretese di universalità, «di qui nessuna attività missionaria», nessuna conversione forzata (Deloria 1973:217). La religione indiana per lui è comunitaria più che individualistica, un concetto che paragona all'idea del Patto nel Vecchio Testamento, «che in tanti modi perpetua le concezioni tribali indiane di comunità» (Deloria 1973: 222). Se le chiese fossero state consapevoli di quella che nel Vecchio Testamento è chiamata «la culla del tribalismo» (Deloria 1973:232), si sarebbero potuti evitare molti conflitti penosi. L'applicazione da parte di Deloria di un Vecchio Testamento parallelo a una versione americana della religione non è un fenomeno nuovo, ma trascura il fatto che la stessa idea del Patto fu usata dai puritani. Il parallelo è, comunque, evidente: «Le tribù condividevano con gli ebrei del Vecchio Testamento il concetto del Patto del Popolo con Dio» (Deloria 1969: 106). Il paragone tra le tribù indiane e gli ebrei prosegue fino alla situazione attuale: «Una persona può vedere la nuova creazione dello stato di Israele dopo duemila anni di esilio e sostenere seriamente che gli oglala sioux non cavalcheranno mai più sulle loro amate pianure come dominatori di tutto quello che vedono?» (Deloria 1974a:83). In realtà, dovrebbe essere il governo degli Stati Uniti a riconoscere «un simile diritto per gli indiani negli USA» (Deloria 1974a:185). Negli anni 1990 l'opinione che «il problema internazionale degli ebrei fosse stato risolto» con la creazione del moderno stato d'Israele (Deloria 1974a: 244) appare certamente poco felice. Deloria è più significativo quando resta all'interno del paragone con il Vecchio Testamento. La tribù come egli la percepisce ha le caratteristiche della società puritana americana primitiva,

poiché funziona idealmente come un'entità politico-religiosa. I legami proposti tra sensibilità religiosa e un certo luogo può rendere la religione indiana più esclusiva e meno universale, ma allo stesso tempo, ironicamente, aumenta il suo fascino universale. Tutti comprenderanno che la sepoltura dei morti di una tribù con il passare del tempo aumenta la santità del luogo, anche se il culto in ciascuna località può variare. Ed è la santità del luogo che per Deloria, è il fulcro della religione indiana.



Vine Deloria, Jr.

Nella teologia di Deloria il Vecchio Testamento è legato al pensiero apocalittico e mescolato alle profezie indiane (Deloria 1969:242). Queste profezie possono non essere vere, ma sono servite a riaccendere lo spirito della cultura indiana. Non solo «la religione indiana sarà la salvezza del popolo indiano» (Deloria 1969:122-123), anche la religione americana nel suo complesso dovrà trasformarsi in religione indiana per uscire dal punto morto attuale. Alla fine, egli pensa, l'indiano è destinato a vincere: «Così l'America ritornerà all'uomo rosso» (Deloria 1969:178). Ciò non solo significa che la terra sarà restituita agli indiani, ma anche che i bianchi dovranno ammettere il beneficio dei modi indiani, come fece Robert Kennedy che «spiritualmente ... era un indiano!» (Deloria 1969:192). Dietro ogni apocalisse c'è una visione

ottimistica di una società migliore fondata su una teologia diversa. Deloria sembra talvolta sostenere che il cambiamento avverrà automaticamente: «La vita dell'impetuoso individualista, amato eroe degli inni repubblicani, è ora scomparsa» (Deloria 1969:226). Ora l'indiano è pronto per il ruolo del sopravvissuto salvatore: «La tribù sopravviverà» e la sola occasione dell'America sarà di diventare «tribalizzata» (Deloria 1970:11, 220). Ironica-mente, è solo trasformandosi in fedi religiose indiane che gli ideali cristiani tradizionali, come la condivisione e la comunità, sopravviveranno (Deloria 1969:125). Ultimamente egli sembra meno convinto di tale utopia. Contrariamente alla teologia cristiana, Deloria scopre che la concezione del tempo e della creazione nella religione indiana è circolare, non uno sviluppo lineare di progresso costante, una critica implicita alla religione civile americana. Secondo questa linea di pensiero, la religione indiana può comprendere valori che oggi si trovano tragicamente carenti in una società americana dominata dalla chiesa. Nella religione indiana egli non trova la necessità di progettare una vita in paradiso «radicalmente diversa da quella sperimentata sulla terra», presupponendo che le chiese cristiane lo facciano. Per Deloria i miti dei nuovi arrivati comunemente accettati, che si riferivano all'America come «vuota» o «nuovo mondo», hanno originato una teologia sfortunatamente mal concepita, ma persistente.

L'ultima parte di *God is Red* diventa sempre più una difesa della religione indiana contro quella che Deloria percepisce come visione cristiana del mondo. P. Joseph Cahill (1977:438) sostiene che questo può essere il punto più debole del libro, soprattutto perché Deloria non sembra ammettere che «sia la religione indiana che quella cristiana, come fenomeni correnti, fronteggiano problemi del tutto simili»⁷. Inoltre sembra che Deloria abbia una visione statica di certa teologia protestante. Così, in questa discussione dei miti della creazione biblica, omette altre letture che non siano quella che vede nella storia della Genesi il diritto dato da Dio all'umanità di controllare e sfruttare la natura. La storia del pensiero occidentale mostra che egli ha un punto da

dimostrare, ma ci sono interpretazioni alternative all'interno della teologia del Vecchio Testamento, di cui non sembra consapevole.

Deloria continua riferendosi ai miti indiani della creazione trasmessi oralmente e custoditi nella memoria collettiva della tribù. Quando sostiene che alcuni di questi miti possono in realtà essere più storicamente corretti di qualche teoria accademica su che cosa è accaduto in tempi preistorici, rischia di restare preso nella trappola che ha preparato per gli altri. In una combinazione speculativa di miti indiani e certe scuole scientifiche moderne, Deloria si allontana da quanto si è proposto. Nel suo ardore di prendersi una rivincita intellettuale sui missionari di un centinaio di anni fa, egli sembra prendere a prestito la loro logica, solo per la gioia di giungere alla conclusione opposta. L'applicazione dei miti della creazione alle teorie scientifiche sull'origine del mondo, comunque, ha ben poco a che fare con l'interesse della riflessione teologica moderna. In realtà, il suo bisogno di distanziarsi da una teologia basata sulla chiesa gli fa talvolta combattere punti di vista che oggi albergano solo presso una piccola frazione di teologi all'interno della tradizione protestante. La sua delinea-zione del mito biblico della creazione, per esempio, è basata su una lettura realistica un tempo comune, ma non più valida, tranne che tra i fondamentalisti duri a morire. Questo è senza dubbio il punto più debole della teologia di Deloria, il cui durevole fascino consiste nella sua insistenza sul fatto che il pensiero religioso non dovrebbe essere un passatempo esotico e la sua volontà di formulare la dizione religiosa contemporanea in modi inaspettati: «Se non ci sono mezzi tramite i quali il mondo moderno possa entrare nell'integrità religiosa, dovremmo accettare la nostra condizione e addossarci la nostra responsabilità del trattamento umano di un altro come vittima di un universo incomprensibile. Ma se troviamo la nostra via religiosamente, dovremmo avere il coraggio di accettare la rivelazione che viene e vive nella maniera che ci comanda» (Deloria 1973:245). Immerso sia nel simbolismo indiano che cristiano, egli vuole «essere preparato a confrontare religione e attività religiosa

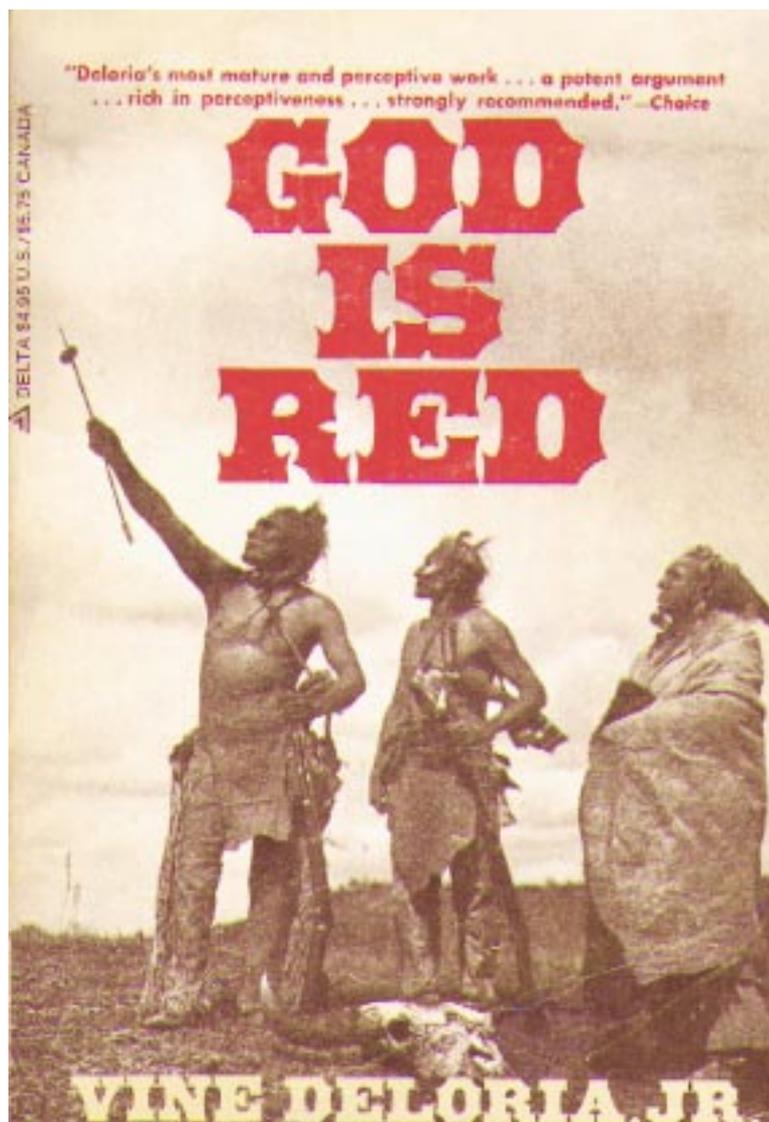


Militanti dell'AIM ad un powwow.

in modi nuovi» (Deloria 1973:78). Egli crede fermamente che la religione indiana possa contribuire a questo processo quando «le parole sono svuotate e vecchi significati e i nuovi valori stanno giungendo a riempire il vuoto». La recente combinazione di ecologia e teologia è per Deloria particolarmente feconda. Se la teologia nera ha dato un nuovo senso alla «fratellanza» dell'uomo, allora la teologia rossa - legata a una concezione della terra che non sarebbe stata possibile nella teologia nera - dà

significato religioso all'idea di custodia delle risorse naturali. Egli trova la «chiave della nuova mitologia» dove l'uomo non sta sopra la natura, ma in essa, in una crescente preoccupazione ecologica (Deloria 1970:31). In questo contesto il «peccato» viene ridefinito come un concetto di una religione connessa con lo spazio, un'area in cui le chiese «appaiono inermi» (Deloria 1973:71). Il progresso e la competitività, che erano un segno di benedizione, ora sono visti come l'opposto. Il peccato è definito secondo quello che viene fatto

alla natura, alla comunità. La salvezza non è più personale, ma si misura a seconda di quanto le comunità sono liberate dai fardelli della «nostra società tecnologica moderna» (Deloria 1970: 185,222). Egli sostiene che la religione in America ha bisogno di ascoltare la religione indiana e diventare comunitaria. Una divinità Madre Terra di tradizione indiana si incontra con le tendenze ecologiche e con l'attuale revival degli aspetti femminili del divino (Deloria 1969: 107). Troppo a lungo la religione americana ha celebrato il rozzo individualismo (Deloria 1970:150-151); l'etica protestante del lavoro si è solo trasformata in una versione della sopravvivenza del più adatto. Perciò «si deve scoprire una nuova comprensione della natura dell'universo» (Deloria 1973:69). L'urgenza di questo progetto portò Deloria a scrivere *The Metaphysics of Modern Existence* che, anche se è un completo fallimento metodologico, rappresenta tuttavia uno sforzo pionieristico per elevare il pensiero indiano nel regno della metafisica americana. La teologia resta importante per Deloria come piattaforma culturale, poiché la crisi all'interno delle comunità indiane oggi è fondamentalmente una crisi religiosa (Deloria 1974a: 251-252). Lo stesso si può dire per gli Stati Uniti nel complesso: «La vera questione cui far fronte oggi è così una questione religiosa» (Deloria 1970: 217). Ancora una volta egli si riferisce al Vecchio Testamento. La sua applicazione dei testi biblici per sostenere le posizioni di una minoranza ha, naturalmente, una lunga tradizione nella cultura americana. Spesso Deloria sceglie immagini bibliche famose, solo per usarle in modo sorprendente contro quelli che pretendono di avere il diritto di interpretarle. L'America bianca, invece di servire come «la città sulla collina», è legata, nella mente di Deloria, al potere del Faraone: «Gli indiani spesso considerano la storia degli ebrei in Egitto. Per quattrocento anni essi furono soggetti all'oppressione economica e culturale ... Come il Grande Padre Bianco, il Faraone voltò la schiena ai suoi ex alleati e cominciò l'oppressione ufficiale e la distruzione dei diritti. Tuttavia gli ebrei sopravvissero» (Deloria 1969: 38). Contrariamente alle regole di una religione civile americana comunemente



accettata, egli mette in relazione il Presidente e la sua funzione con la figura del Faraone. Egli è, naturalmente, ben consapevole del risultato efficace di tale torsione interpretativa. Di fronte allo spreco di risorse naturali negli USA, Deloria sostiene che la comune mitologia civile del «popolo eletto, destino manifesto, si è completamente spezzata per molti di noi» (Deloria 1970:22) (8). Per lui il «destino manifesto» è senza significato di fronte alla prospettiva della morte del Lago Erie per inquinamento. L'idea di una «Nuova Gerusalemme» non ha senso in una cultura di «spiagge impregnate di petrolio» (Deloria 1970:23). Egli argomenta in modo convincente che «lo spettacolo di un Lago Erie morto» è fondamentalmente un argomento religioso, perchè riguarda il modo in cui gli esseri umani coesistono con l'am-

biente e se ne prendono cura. *Custer è morto per i vostri peccati* e *God is Red* iniziarono il dibattito sul possibile rapporto tra religione indiana e cultura contemporanea, ma non diedero mai inizio a un movimento di Teologia Rossa su scala neppure vicina a quello della Teologia Nera. La Teologia Nera acquistò lo status di disciplina seria insegnata nei seminari americani. La Teologia Rossa non ci riuscì mai. La rinascita dell'interesse accademico per le religioni indiane è stato influenzato soprattutto dalla ricerca storica, non tanto dalla teologia, una disciplina di ricerca religiosa intellettuale, nel modo previsto da Deloria. Ci sono anche forti differenze nel background testuale delle teologie Rossa e Nera. La Teologia Nera negli USA si basa sulla potente tradizione dell'interpretazione del destino dei neri all'interno

e all'esterno dei testi biblici. La tradizione indiana è molto più varia: oltre ai testi biblici, sono stati registrati tutta una serie di miti indiani che formano la base della riflessione religiosa odierna. Il bisogno di definire la propria esperienza religiosa in termini diversi da quelli biblici, perciò, può essere sentito maggiormente tra gli indiani. In *God is Red* sembra che Deloria voglia a volte porre se stesso al di fuori della Bibbia e dei testi ecclesiastici, in un senso che la Teologia Nera non potrebbe mai fare. I modelli religiosi indiani non possono necessariamente essere cristiani. Deloria (1970: 126; 1979:272) fa riferimento sia a Mosè che a Cavallo Pazzo. È da questo materiale che egli vuole espandere il canone dei testi religiosi validi. La sua dipendenza dal riferimento testuale è di per sé la prova della sua provenienza teologica cristiana. La tradizione orale, una volta trasmessa all'interno di una comunità stabile, deve ora continuare come testo religioso, allargato e aperto a tutti i lettori. Questo è il segreto dell'universale, anche se inespresso fascino delle religioni indiane. Un'altra fonte di saggezza religiosa si può trovare in famosi esempi di retorica indiana, in cui egli scopre «una notevole assenza della paura della morte» (Deloria 1973:174), soprattutto perché il pensiero della «immortalità è secondario rispetto l'integrità dell'esistenza tribale presente» (Deloria 1973:180). Egli è un profondo conoscitore della teologia protestante attuale. Si sente a casa propria con teologi americani come Raushenbush («vangelo sociale» [Deloria 1973:68]), Paul Tillich («teologia della cultura» [Deloria 1979:21]), H. Richard e Reinhold Niebuhr (etica [Deloria 1979:149]) e Altizer («Dio è morto» [Deloria 1969:126])⁹. Le sue letture di seminario si riflettono ovviamente nel suo uso dei teologi americani e il suo uso dell'ironia si riflette in parte forse nell'influenza dei due studi di R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (1932) e *The Irony of American History* (1952). Anche la sua teologia correlata più allo spazio che al tempo deve più al confronto con la teologia del tempo e della storia di Tillich che alla religione indiana. In *Metaphysics of Modern Existence* Deloria faceva precedere il suo capitolo sullo spazio-tempo da una discussione sull'interpre-

tazione della storia di Tillich in *The Protestant Era* (Cap. III, 19-32). La famosa versione della teologia secolare del teologo liberale Harvey Cox degli inizi degli anni Sessanta non incanta molto Deloria ed egli trova la teologia di Tillich e Cox carente in sensibilità verso i nascenti problemi ecologici. In retrospettiva egli vince su varie argomentazioni di Cox. In *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (1965), Cox aveva delineato con grande entusiasmo i risultati della teologia protestante per quella che vedeva come la libertà e la sfida di una città secolarizzata. La sua fede era basata su un'affermazione della vita di città durante gli anni Cinquanta e Sessanta, che era diventata molto più facile da confutare durante gli anni Settanta. L'idea dello stato beato della città secolare è in diretto contrasto con la visione di Deloria della sacralità della natura incontaminata e del «mondo artificiale dell'uomo urbano» (Deloria 1970:195). Per un indiano che era stato sottoposto alla miseria della rilocazione dalla riserva ai quartieri poveri della città, non era facile parlare con Cox della gioiosa teologia di «lavoro e gioco nella città secolare». Deloria critica anche la nuova religiosità romantica sull'onda del movimento hippie e del suo uso dei miti indiani: «le probabilità di connettersi con i sioux sono paragonabili a quelle di Custer» per Abbie Hoffman (Deloria 1970:8). Nella sua polemica versione della storia ecclesiastica le chiese hanno commesso ogni genere di errori per quel che riguarda gli indiani (ad eccezione dei quaccheri [Deloria 1974b:57]), un record che le ha portate al di là di ogni possibile espiazione. Ingenuamente le chiese hanno appoggiato la lottizzazione delle terre indiane, il movimento per la chiusura delle riserve (*termination*), la rilocazione urbana. Hanno appoggiato il Dawes Act perché era «il miglior mezzo disponibile per cristianizzare le tribù» (Deloria 1969:53) e perché la legge offriva facile accesso alla terra: «Durante il processo di lottizzazione, molte società missionarie erano a portata di mano per scegliere pezzi di terra di prima qualità per le loro attività» (Deloria 1974b:51). In seguito, le chiese appoggiarono il movimento di chiusura delle riserve, che forma una parte tragica

della storia della sua famiglia, usata da Deloria con il suo caratteristico piglio ironico finale: «Mio padre venne licenziato dal suo posto nella Chiesa Episcopale per aver tentato di coinvolgere la chiesa nella questione della chiusura delle riserve negli anni Cinquanta. Se le chiese avessero sostenuto gli indiani nel 1954 potremmo essere tentati di credere nella loro sincerità sui diritti civili oggi. Ma quando il viaggio è impervio, le chiese scompaiono dalla vista e Giuda, non Pietro, caratterizza la successione apostolica» (Deloria 1969: 81). Così nella sua mente, dalle chiese non può venire un necessario rinnovamento teologico, ma dalla rivitalizzazione dei miti e dell'esperienza indiana. Piuttosto che tentare di forzare gli indiani a credere nei dogmi ecclesiastici, la loro esperienza nella storia moderna dovrebbe essere la guida alla lettura dei testi biblici su cui è basata la teologia. Per anni Deloria ha lottato indefessamente per promuovere questa consapevolezza non solo tra gli indiani, ma per collaborare a cambiare la pratica ecclesiastica (vedi per es. Deloria 1976). Il suo atto d'accusa è così forte perché egli si è aspettato così tanto dalle chiese: «Perché insistere nel conformare l'indiano con un tipo di cristiano passato di moda come Re Artù?» (Deloria 1969:269). L'istituzione delle missioni presso gli indiani è indicativa del fatto che le chiese continuano a vedere gli indiani come pagani: «In nessun altro campo dello sforzo umano in America oggi vi è tanta discriminazione razziale manifesta quanto nel campo delle missioni cristiane presso gli indiani» (Deloria 1969:106). Le missioni talvolta hanno spalleggiato i soldati nella conquista degli indiani, in particolare con il predicatore metodista che fu il principale architetto dietro il massacro di Sand Creek (Deloria 1974a:217-218). Deloria rovescia punti di vista comunemente accettati nella storia della chiesa, quando sostiene che «la salvezza diventò una questione di rigurgito di credi. In un senso molto stretto, quindi, il cristianesimo sostituì religioni vive con la magia» (Deloria 1969: 09). Ma quando si arriva al ruolo delle missioni presso le comunità indiane egli (1974b:49, 53) è meno incline a criticare le prime

missioni che «si occupavano più di fornire una buona istruzione ed educazione religiosa». «Insegnavano una combinazione di cultura americana e cristianesimo che forniva stabilità alle comunità di riserva ... senza l'istruzione della chiesa è dubbio che molte tribù avrebbero potuto mantenersi comunità vitali».

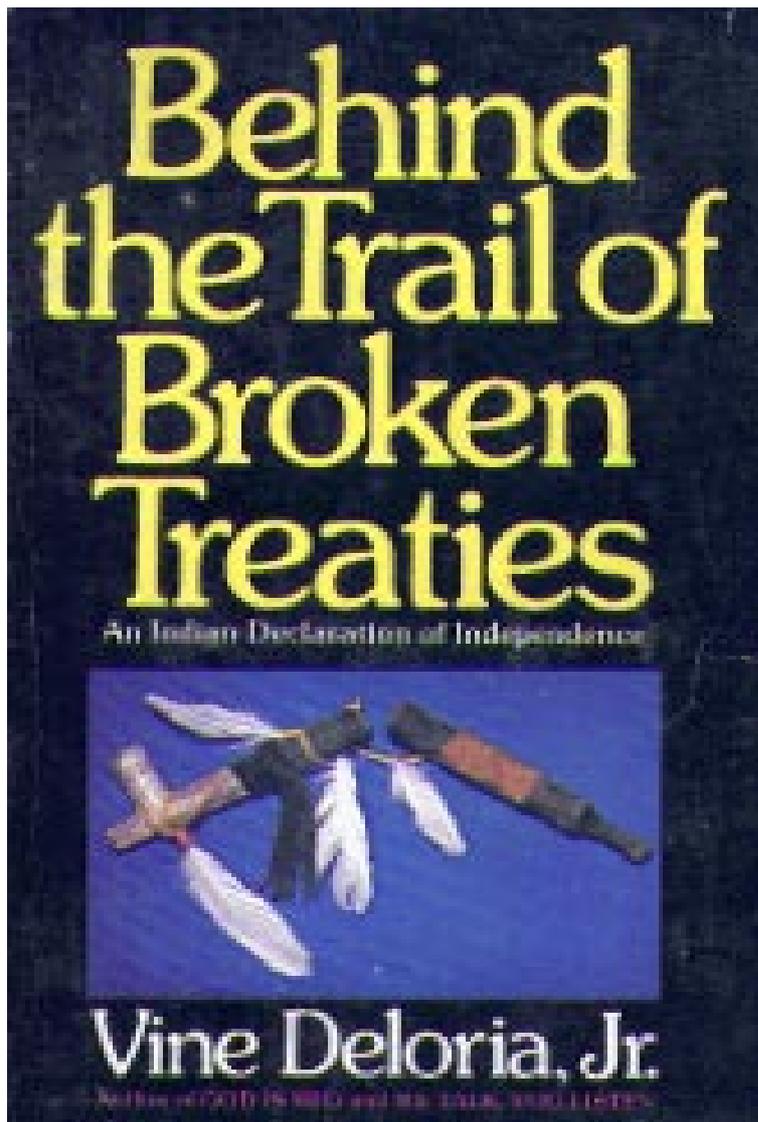
Il suo bersaglio polemico principale, comunque, è la religione popolare di destra: «Meno sa sull'uomo Gesù e meglio sta, dato che è la proiezione di se stesso idealizzata, obbediente alle leggi e benpensante, che chiama Gesù ciò che forma l'oggetto della sua devozione» (Deloria 1973:241). In complesso gli evangelizzatori conservatori hanno avuto scarso successo negli affari indiani. Nella descrizione che Deloria fa dell'occupazione dell'Ufficio Affari Indiani (BIA), egli fornisce agli occupanti un'arma comune nel dibattito

teologico - la risata: «Carl McIntyre, il ministro evangelico conservatore, sopraggiunse e informò gli indiani che erano guidati dai comunisti, un'accusa che ebbe scarso peso, apparve ridicola in retrospettiva e venne salutata da salve di risate da parte degli indiani» (Deloria 1974a:55). Talvolta si ha l'impressione che egli esca allo scoperto per scoprire gli abusi delle chiese reazionarie in America, non per disprezzare la teologia del Vecchio Testamento. Il cristianesimo di per sé può aver meritato un destino migliore, ma la tragedia è che «è semplicemente diventato prigioniero della chincaglieria della vita americana» (Deloria 1973:223). Le chiese reazionarie provano che «mentre abbiamo parlato della separazione tra chiesa e stato, non abbiamo in effetti tale separazione» (Deloria 1970:214). Famosi leader religiosi sono diventati parte della struttura politica istituzionale,

ma sono apparentemente inconsapevoli della conseguenze dell'aggiustamento. L'ironia è un genere accettato all'interno del discorso teologico fin dai tempi di Kierkegaard, che metteva in contrasto le cattive pratiche della chiesa istituzionale con una citazione delle Scritture, spesso senza ulteriore commento, sperando che l'ironia implicita scaturisse dal contrasto stesso. Deloria usa la stessa tecnica. Il suo bersaglio è la religione fondamentalista americana che, in un paragone con le Scritture, si dimostra ben lontana dall'originale. Il segreto del successo dell'ironia di Deloria non sono i testi indiani, ma una robusta dose di addestramento all'esegesi biblica e alla pietà del Nuovo Testamento. L'ironia, comunque, ha il suo prezzo: è spesso disillusione e disperazione profonda, quando si scopre che il proprio oggetto di ironia sembra invulnerabile nonostante la forza dell'artiglieria verbale.

L'ironia di Deloria non è del genere decostruttivo, che si nasconde dietro un'infinito numero di maschere senza un nucleo; è sempre ironia con uno scopo teologico. In un'intervista (Warrior 1990), Deloria sviluppa una visione piuttosto misera del futuro del mondo in generale e per se stesso. Le sue risposte echeggiano la ritirata perdente nel passato contro cui aveva messo in guardia in precedenza: «Sì, vorrei aver vissuto ai vecchi tempi ... Cos'è rimasto della vecchia esperienza religiosa? Molto poco ... Mi piacerebbe tornare al vecchio sciamanesimo ... Mi sembra che questa potrebbe essere la fine del tempo ... Si spera che la tribù sopravviva», ma per se stesso, «scegliendo di vivere a Tucson, l'ho dimenticato. Non sopravviverò e sarebbe molto deludente se lo facessi»¹⁰. Il riformatore religioso dell'inizio degli anni Settanta sembra sia diventato il rassegnato apocalittico dell'inizio degli anni Novanta. Chi sa se una nuova e rinfrescante dose di teologia protestante imbevuta dell'ottimismo inerente ai miti indiani che aveva richiamato in precedenza non sarebbe un buon antidoto? Nei suoi libri Deloria ha dopotutto dimostrato che è più vicino alle scuole protestanti di teologia che alla varietà delle religioni indiane.

Note



¹ Deloria (1969:150) ha spiegato l'ironia del titolo: «Alcuni anni fa attaccavamo al paraurti un adesivo che diceva "Custer è morto per i vostri peccati". In origine significava un varco nel Consiglio Nazionale delle Chiese, ma come si diffuse in tutto il paese assunse un ulteriore significato finché tutti dicevano di capirlo e ogni interpretazione era diversa ... Secondo i patti divini del Vecchio Testamento rompere un patto richiedeva un sacrificio di sangue per l'espiazione. Custer fu il sacrificio di sangue per la rottura del trattato con i sioux da parte degli USA. Questo, almeno all'inizio, era il significato dello slogan». Riferimenti occasionali si trovano anche in Deloria 1970, 1974a, 1974b, 1979.

² Un commovente resoconto della famiglia Deloria e della loro associazione con la chiesa è data da Vine Deloria sr. (1987). La teologia implicita nelle opere di Deloria jr. può essere riflesso nel tono della conclusione di Deloria sr.: «Quella che sto insegnando ora non è teologia, è solo l'arte di vivere che abbiamo perso nel passato. Tutto quello che abbiamo da fare è usare alcuni dei principi disponibili attraverso la preghiera, lo studio e la riflessione. Forse il recente movimento da parte di noi sioux per far rivivere la nostra vecchia religione, la religione dei nostri antenati, è un segno dei fallimenti della situazione cristiana ... I sioux sono un popolo molto spirituale. Avevano forza spirituale prima che i bianchi portassero loro il cristianesimo. Noi cristiani abbiamo bisogno di formulare e riflettere su dove stiamo andando se vogliamo che gli indiani restino nella chiesa. Quanto a me, io conosco solo il Vangelo di Gesù. Là nelle parole di Gesù stanno le risposte alle infinite domande dell'umanità - qual'è il significato della vita e come viverla. E questo è fin dove posso andare» (Deloria sr. 1987:110-111).

³ Per maggiori informazioni sull'attività missionaria tra gli indiani nel XIX secolo vedi Bowden (1981; specialmente 164-197). Bowden sostiene in modo convincente che i missionari combinavano la predicazione del Vangelo con le lusinghe verso l'assimilazione.

⁴ *God is Red* può anche essere un'implicita risposta ironica alla canzone: "Qual è il colore della pelle di Dio?".

⁵ Come Cone, Deloria tentava di usare la designazione del colore, non come questione razziale, ma come un'introduzione a un altro senso della teologia in cui l'esperienza delle vittime della supremazia bianca formava una base legittima. L'uso religioso di Cone della "negritudine" può essere facilmente sostituito dall'ipotesi di "rossità" nel pensiero religioso di Deloria. In effetti Cone aveva già invitato a un tale uso del colore nella teologia americana: «L'ipotesi che si possa conoscere Dio senza conoscere la negritudine è l'eresia fondamentale delle chiese bianche. Esse vogliono Dio senza negritudine, Cristo senza obbedienza, amore senza morte. Quello che non riesco-

no a capire è che in America la rivelazione di Dio sulla terra è sempre stata nera, rossa o qualche altro colore scioccante, ma mai bianca» (Cone 1969:150).

⁶ Deloria (1973:150) menziona Baldwin in *God is Red*.

⁷ Cahill, che valuta le opere di Deloria sulla base del lavoro di Mircea Eliade, sostiene che se per Deloria i vecchi miti diventano «effettivi ricordi degli eventi passati, essi allora arrivano molto vicino ad essere compresi nella categoria della storia (che Deloria ha sostenuto non è centrale alla comprensione della religione indiana). Questa parte del lavoro di Deloria è al massimo allusiva e porta a qualche contraddizione» (Cahill 1977:426). Cahill (1977:430) afferma anche che il contrasto che fa Deloria tra la religione indiana e il cristianesimo è troppo sbilanciato verso una parte. La storia delle religioni ci ha per fortuna portato a vedere che «l'accento sulla terra e lo spazio nella coscienza indiana e l'enfasi sul tempo e la storia nella tradizione cristiana ... sono complementari e perciò possono coesistere in una stessa persona o nella stessa società». «Sia la religione indiana che il cristianesimo come fenomeni correnti, fronteggiano problemi molto simili, problemi che costituiscono il campo ermeneutico in cui stanno gli interpreti delle due religioni» (Cahill 1977:438). Cahill pensa che se Deloria avesse considerato la propria posizione nel cerchio ermeneutico, il suo punto di vista sarebbe stato meno implacabile.

⁸ Egli si scopre prigioniero "di quella mitologia" (Deloria 1969:189).

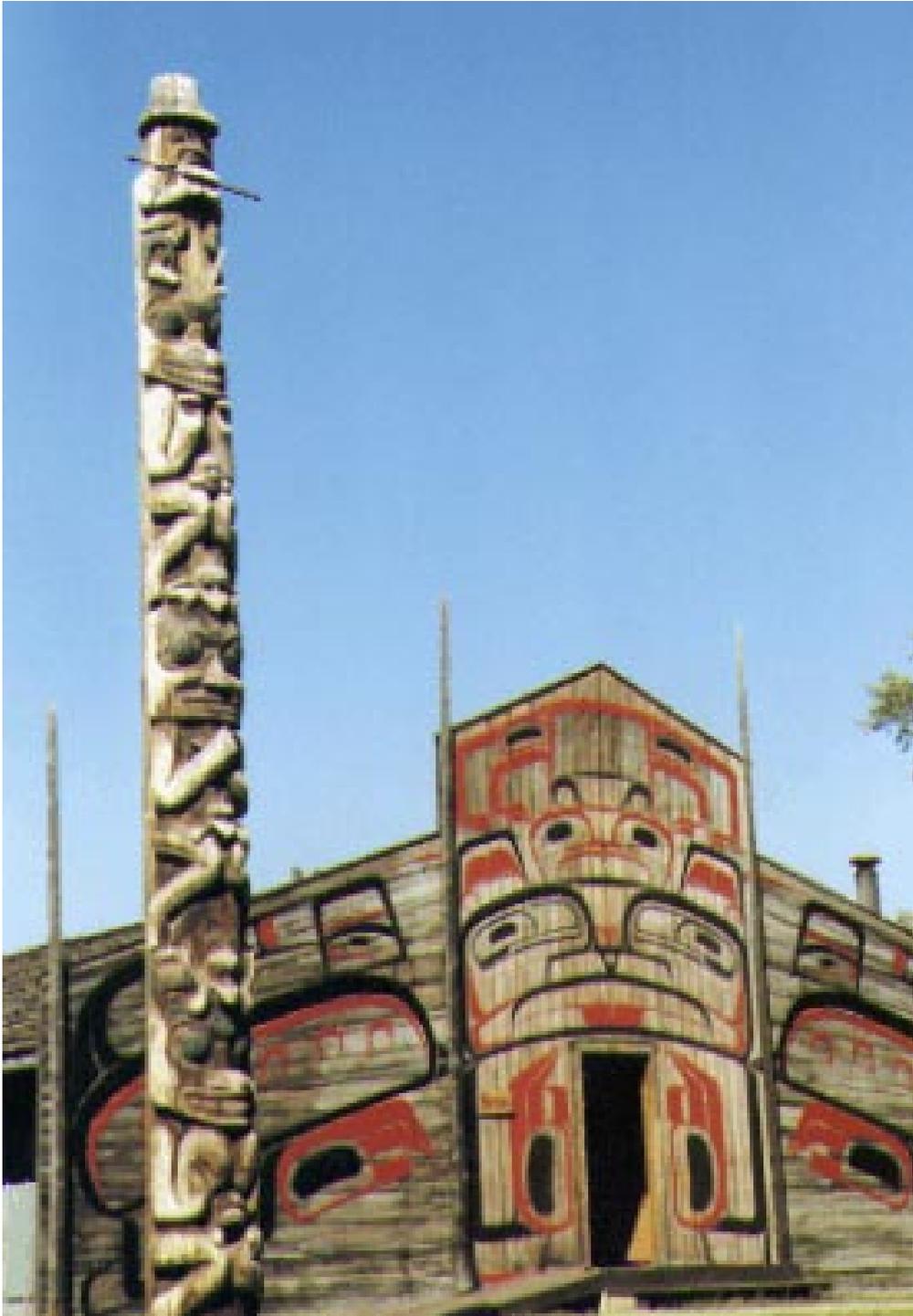
⁹ «L'uomo morale e una società morale, come dice [Reinhold] Niebuhr, sono ancora con noi» (Deloria 1970:235). In un saggio recente Deloria (1992) critica la moda passeggera della New Age per la religione indiana in termini che si avvicinano al generale scetticismo di Niebuhr verso la cultura religiosa popolare negli USA.

¹⁰ Warrior è un membro della tribù osage, candidato PhD dell'*Union Theological Seminary* di New York City; vedi *The Progressive*, marzo 1991, 18.

Bibliografia

Baldwin, J., *The Fire Next Time*, Harmondsworth 1963; Bowden, H.W.; *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflicts*. Chicago, IL, 1981; Cahill, P.J., *Vine Deloria: An Essay in Comparison of Christianity and Amerindian Religions*, in *Journal of the American Academy of Religions* 45(2); Cone, J. H., *Black Theology and Black Power*, New York, NY, 1969; Deloria, V. jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York, NY, 1969; *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*, New York, NY, 1970; *God is Red*, New York, NY, 1973; *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, New York, NY, 1974a; *The Indian Affair*, New York, NY, 1974b; "Why the

US Never Fought the Indians", in *The Christian Century*, Jan. 1976; *The Metaphysics of Modern Existence*, San Francisco, CA, 1979; "Is Religion Possible? An Evaluation of present Efforts to Revise Traditional Tribal Religions", in *Wicazo Sa Review* 8(1); n.d. *God is Red* talk tape Akwesasne Notes; Deloria V. sr., "The Establishment of Christianity among the Sioux", in DeMallie R.J.-Parks D.R. ed., *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, Norman, OK, 1987; Klein, B.T., ed., *Reference Encyclopedia of the American Indian*, West Nyack 1990; Warrior, R.A., "Vine Deloria jr.: It's about time to be interested in Indians again", in *The Progressive*, April 1990.



'Ksan Indian Village presso Hazelton. British Columbia.

Comunità utopiche

L'utopia di Metlakatla

Una comunità di indiani episcopali riproduce in Alaska gli ideali delle città operaie modello inglesi.

Sandra Busatta

Metlakatla, o meglio New Metlakatla, che significa “canale d’acqua salata”, è situata sulla costa occidentale di Annette Island, Alaska, e si trova a tre ore e mezza di volo da Anchorage e un’ora e mezza da Seattle. Attualmente ospita l’unica riserva riconosciuta a livello federale dell’Alaska, quella della comunità tsimshian di Annette Island Reserve. Venne fondata da un gruppo di tsimshian canadesi che migrarono da Prince Rupert, Columbia Britannica, nel 1887 in cerca di libertà religiosa, guidati dal reverendo anglicano William Duncan.

Tra il 1775 e il 1825 il commercio delle pellicce marittimo aveva introdotto molte merci e nuove tecniche tra gli indiani della Costa Nordovest e, prima che Duncan stabilisse la sua missione a Fort Simpson nel 1857 con gli auspici della *Church Missionary Society* della Chiesa d’Inghilterra, i tsimshian erano in contatto con gli europei da tempo. All’inizio gli effetti erano stati poco distruttivi, anzi i posti commerciali della North West Company e poi della Hudson Bay Company avevano dato un impulso nuovo all’arte e alla vita cerimoniale. La Hudson Bay Company aveva esteso anche a quest’area la sua politica di pacificazione delle tribù, dato

che la guerra faceva male al commercio e amministrava la giustizia in modo severo ma, dal loro punto di vista, giusto, senza peraltro dimostrare alcun desiderio di cambiare gli usi e i costumi degli indigeni.

Nato nel 1832 a Beverly, Yorkshire, da famiglia di classe operaia, Duncan crebbe in un’epoca di grande fermento sociale e di riforma religiosa, in cui evangelici e utilitari sfidavano le vecchie istituzioni per cambiare o almeno migliorare le condizioni sociali prodotte dall’industrializzazione. Duncan venne mandato a lavorare a tredici anni presso una fabbrica di pellami e, dopo due anni di apprendistato, diventò impiegato e commesso viaggiatore. Fin da giovanissimo Duncan dimostrò la sua passione per lo studio e il lavoro e diventò amico del suo padrone e del suo consigliere spirituale, il rev. Carr. Il Vangelo del Lavoro e la dottrina del *Self-Help* (automiglioramento) di Samuel Smiles, che predicavano il punto di vista borghese di successo individuale, ma erano rivolti alla classe operaia per prevenirla la radicalizzazione, lo influenzarono fin dalla giovinezza. «I valori della società vittoriana derivavano dalla tradizione umanitaria del protestantesimo evangelico e dalle necessità economiche della classe borghese. Un aspetto dominante del periodo fu lo

stretto rapporto tra idee religiose, economiche e sociali. (...) Il vangelo del lavoro, come quello protestante, vedeva nella pigrizia un peccato, un’abrogazione del volere di Dio e una pericolosa opportunità di andare all’inferno. Anche la povertà era vista come un fallimento morale, dato che tramite l’azione individuale l’operaio poteva migliorare la sua posizione e quindi migliorare la società. Il fallimento in questo dovere sociale era un’offesa morale. Il revival religioso di Wesley (fondatore del Metodismo, N.d.A.) aveva reso la religione vittoriana acutamente consapevole della costante lotta contro la tentazione e della forte necessità di condurre una disciplinata vita cristiana» (Usher 1991:297). I riformatori quindi ponevano l’accento sull’ignoranza della popolazione come causa dei mali sociali e sulla necessità di un’istruzione più universale, mentre gli ispettori scolastici incoraggiavano l’apprendimento professionale nelle fabbriche e l’agricoltura come mezzi per educare i bambini poveri. Durante due decenni, dal 1840 al 1860 circa, l’opera dei riformatori portò alla riforma sanitaria e carceraria, a quella dei manicomi, del commercio marittimo, delle miniere e dei cimiteri. In particolare, l’immenso lavoro di ricerca, ispezione, rapporti e interviste degli ispettori derivava dalle idee



Kitwancool, un villaggio dei tsimshian gitksan.

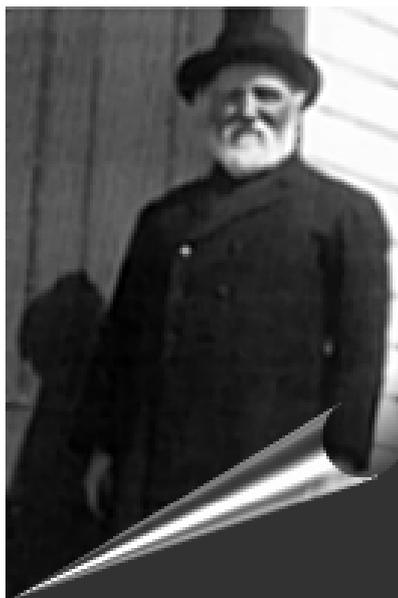
razionali e utilitarie di Chadwick e Kay-Shuttleworth, mentre il gran numero di piccoli movimenti utopistici del 19° secolo è la prova della fede evangelica nella malleabilità dell'uomo e della società umana. Gli esperimenti utopistici dei Fratelli Moravi influenzarono anche la chiesa anglicana e, negli anni 1840, i riformatori come John M. Morgan, che peraltro citava il paradigma gesuita delle riduzioni paraguaiane nel suo modello di villaggio-chiesa per i poveri. Forse uno dei modelli più spettacolari di quegli anni fu la città industriale di Saltaire, a 50 miglia dalla casa di Duncan a Beverley, costruita da Titus Salt, un magnate dell'industria della lana e riformatore religioso congregazionalista, in cui risaltavano disciplina e autorità e la guerra, oltre che alla povertà

e alla fame, a mali della classe operaia come l'alcolismo e la "lussuria". Come agente della *Church Missionary Society* (CMS) evangelica Duncan venne profondamente influenzato dalle idee dell'utopismo religioso vittoriano, che doveva avere tanta parte nell'istituzione della Società Indiana Cristiana a Metlakatla. Particolarmente importanti furono le idee di Henry Venn, che dominarono il CMS fino alla fine degli anni 1870. Il ruolo del missionario, affermava Venn, consisteva nell'istituire una congregazione di nativi cristiani autosufficiente e autogovernantesi e, una volta riusciti, i missionari dovevano "fare eutanasia" alla missione e trasferirsi altrove. Perciò, fin dall'inizio, il missionario doveva addestrare dei pastori indigeni che fossero in grado di

assumere il controllo finale della congregazione. Lo sforzo missionario doveva dar vita a chiese nazionali, che dovevano essere espressione in qualche modo degli indigeni stessi, quindi i missionari dovevano avvalersi degli usi nazionali, dei capi cristiani e del consiglio della chiesa indigena. Molte delle idee di Venn e del CMS erano influenzate direttamente da quelle di Rufus Anderson, segretario dell'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, che sottolineavano l'importanza dell'opera dell'apostolo Paolo nella formazione di chiese locali autosufficienti. «Così fu che, sotto l'influenza di Venn, l'ideale Moravo di stazione missionaria che forniva istruzione, mestieri, agricoltura, industria e medicina oltre all'insegnamento del cristianesimo divenne il modello con cui furono fondate molte missioni anglicane» (Usher 1991:303), in Australia, in Nuova Zelanda e in Africa. Nella vita del villaggio cristiano il maestro laico, il fabbro e il carpentiere erano altrettanto importanti del pastore, perché quelli erano gli uomini che insegnavano la meccanica della civiltà, rendevano il villaggio autosufficiente ed elevavano i cristiani indigeni al di sopra dei pagani. Il CMS insisteva sull'apprendimento delle lingue e degli usi nativi da parte del missionario e sulla sua tolleranza, che doveva evitare drastici cambiamenti sociali e poggiare per quanto possibile sulle autorità e le leggi indigene, seguendo l'esempio di San Paolo anche in questo. La conversione degli adulti era della massima importanza e l'istruzione doveva diventare il mezzo della conversione completa tramite le scuole domenicali e l'istruzione professionale. Nel 1854 Duncan lasciò il lavoro e andò a Londra per studiare da maestro presso l'*Highbury College* del CMS, che all'epoca era attivo soprattutto nell'Africa occidentale. L'offerta di un passaggio gratuito per mare verso la costa del Nord Pacifico significò per Duncan l'abbandono degli studi al terzo anno e degli amici destinati all'Africa e il suo arrivo in Columbia Britannica, Canada, a portare per primo il verbo cristiano. Ai suoi occhi, però, la presenza delle stazioni commerciali della Compagnia della Baia di Hudson rappresentavano un esempio cristiano così scadente che

nel 1862 decise di trasferire la sua missione da Fort Simpson a (Old) Metlakatla, dove istituì il suo Villaggio Indiano Cristiano, lontano dagli effetti devastanti causati dall'arrivo massiccio di minatori e della corte di giocatori, prostitute, venditori d'alcol e così via. Anche se c'erano ragioni pragmatiche immediate per voler isolare gli indiani cristiani, l'idea del villaggio cristiano autosufficiente corrispondeva al modello operativo del CMS; così Metlakatla assunse una forte rassomiglianza con le missioni africane e deve essere considerata nel contesto dei movimenti utopistici vittoriani. Old Metlakatla si trovava a circa quindici miglia a sud della Penisola Tsimshian ed era composta soprattutto da kitlan, kispakloats e kitkala di lingua tsimshian. Nel 1867, tormentato dal fazionalismo religioso e accusato di eresia dal vescovo, Duncan trasferì la sua colonia di circa 830 tsimshian in Alaska, ad Annette Island, circa settanta miglia a nord di Old Metlakatla. Su questo territorio donatogli dal presidente americano Grover Cleveland fondò un nuovo villaggio, chiamato prima Port Chester e, in seguito, (New) Metlakatla, che comprendeva oltre ai tsimshian cristiani di Old Metlakatla, anche dei nishga, dei gitksan, dei kitselas e altri kitkalas, sempre di lingua tsimshian. Nel 1891 Annette Island diventò una riserva indiana federale per atto del Congresso, che riconosceva espressamente la Dichiarazione dei Residenti, cioè la costituzione del 1887, che incorporava l'ordine sociopolitico di Metlakatla. La vita politica della comunità si incentrava intorno a un consiglio cittadino formato da un sindaco e dodici consiglieri elettivi, che esercitava l'assoluto controllo economico. Metlakatla possedeva un impianto di inscatolamento in barattoli e in confezioni a freddo, che processava e surgelava il prodotto ittico (comprese le uova di salmone prive di mercato americano), una segheria e un'industria del taglio del legname. La maggior parte della produzione era venduta al Giappone, tramite mercantili nipponici che caricavano nella baia di Metlakatla. Le due industrie principali e i servizi, che venivano mantenuti dai profitti, assorbivano la maggior parte della forza lavoro. Tra i servizi vi era una clinica con personale medico fornito dalla

Guardia Costiera di Annette Island, un sistema di elettricità, acqua e fognature, un sistema stradale e una spiaggia attrezzata, oltre a una stazione di polizia con auto parco e una di pompieri. L'organizzazione della comunità non era né tsimshian né europea, ma piuttosto "indiana-duncaniana" e riuscì a incorporare con successo una consistente minoranza di indiani haida e tlingit e di meticci. L'acquisto di uno *schooner* commerciale e la vendita delle azioni agli indiani cristiani favorivano l'auto-sufficienza cui mirava Duncan, che non solo incoraggiò il tradizionale commercio delle pellicce, ma anche la pesca, la produzione di oggetti di artigianato da vendere come souvenir, la produzioni di botticelle per l'esportazione in Inghilterra di sale, pesce candela e salmone, la fabbricazione del sapone, la produzione domestica di abiti e coperte e l'orticoltu-



William Duncan, foto di John N. Cobb, probabilmente a New Metlakatla, 1909.

ra. Metlakatla divenne una città modello, i cui abitanti impararono a lavorare secondo un orario regolare, per un salario, incoraggiati a coltivare la pulizia personale e il risparmio domestico. Questo ordine appariva anche nell'urbanistica, dove lungo strade regolari si vedevano file di linde casette di legno quasi identiche, costruite secondo un piano razionale rispondente alle città modello inglesi. L'istruzione occupava un ruolo centrale: Duncan appena giunto in Canada aveva

appreso la lingua tsimshian e aveva iniziato a tradurre le Scritture e gli inni. Aveva fondato la sua scuola seguendo il sistema monitoriale di Lancaster, Inghilterra, che incoraggiava la formazione di maestri indigeni, la competizione tra allievi e l'uso di premi e punizioni oltre, naturalmente, l'apprendimento dei valori cristiani secondo la visione vittoriana di progresso. Duncan, come molti altri missionari del CMS in tutto il mondo, aggregò alla Casa Missionaria un collegio femminile, che «costituì una delle forme di acculturazione più forti e di maggior successo, che estendeva notevolmente l'influenza personale e il controllo del missionario» (Usher 1991:313) sui matrimoni tra i giovani e le ragazze del collegio che godevano di grande prestigio sociale.

Il sistema di Metlakatla era totalizzante e, dato che gli indiani cristiani avevano abbandonato la vita cerimoniale invernale tradizionale, Duncan la sostituì con una gestione cristiana del tempo libero, che comprendeva l'adozione di giochi come il calcio, la musica con la costituzione di un coro e di una banda di ottoni, corse in canoa e spettacoli con la lanterna magica. Banditi erano invece il gioco d'azzardo, i liquori, la medicina tradizionale, le pitture facciali e il *potlatch*. Gli abitanti di Metlakatla dovevano inviare i figli a scuola, pagare le tasse, sistemare le liti in tribunale e condurre una vita industriosa. Ogni differenza di rango e di classe, caratteristica della cultura tsimshian tradizionale (in cui la società era divisa in aristocratici, comuni e schiavi) venne abolita e la legge fatta rispettare dalla polizia indiana e da Duncan stesso in veste di magistrato che, pur privo di esperienza legale, decideva con il buonsenso e combatté con successo il contrabbando di liquori. La vita ordinata della città utopistica di Duncan venne però sfidata nel 1898 dal reverendo Edward Marsden, un pastore presbiteriano tsimshian di New Metlakatla, che fondò una missione a Saxman, Alaska, a dodici miglia di distanza e, con gli anni, divenne capo di una fazione anti Duncan, che ebbe inizialmente l'appoggio di un capo che voleva ripristinare l'antica società, abrogando la Dichiarazione dei Residenti per fondare un principato indiano. Dopo il 1914 la fazione di Marsden prese il sopravvento, distruggendo gran



Donne all'arcolaio: alle donne era insegnato il modo europeo di filare come parte di un'istruzione industriale con fine un onesto profitto. Fotografia di Edward Dossetter, Old Metlakatla, 1881.

Sotto: Litografia del 1842 raffigurante il capo wampanoag Metacom, detto re Filippo.

parte della proprietà di Duncan e della municipalità e nel 1915 il ministro degli interni Lane approvò la dissoluzione del governo nato dalla Dichiarazione e istituì il consiglio cittadino, in cui erano eletti sempre gli eredi delle casate aristocratiche e di cui, nel 1916, Marsden fu nominato segretario, carica che mantenne fino alla morte nel 1932. Istituita la Chiesa Presbiteriana a Metlakatla, Marsden addirittura proibì a Duncan di esercitare il culto e lo fece arrestare quando questi battezzò dei bambini. Nonostante la persecuzione, però, Duncan mantenne il rispetto della maggioranza della comunità fino alla morte nel 1918.

Con la sua morte la fazione episcopale

(come sono chiamati gli anglicani in America) declinò e, dagli anni Venti fino alla metà degli anni Trenta, la violenta lotta politico-religiosa causò il declino di Metlakatla, che solo in questi ultimi anni ha iniziato una lenta e faticosa ripresa. Della vecchia cultura indiana restano alcune sopravvivenze, come qualche «vestigia di materlinearità e il sistema di rango, un vitale fazionalismo tradizionale e la lingua tsimshian» (Dunn e Booth 1990:296), anche se nel 1986 la parlavano meno di cento membri della comunità. Con il sorgere del nazionalismo indiano vi è stata una ripresa delle tradizioni nativiste, specialmente nella scuola, che fanno riferimento alle comunità tshimshian canadesi della

Columbia Britannica. Gli abitanti di Metlakatla sono unici tra gli indiani dell'Alaska sudorientale perché sono immigrati recenti, godono di una riserva e non entrano quindi nell'*Alaska Native Claims Settlement Act* del 1971. Anche se i tsimshian di Metlakatla non hanno partecipato come gruppo alla costituzione dell'*Alaska Native Brotherhood* (Fratellanza Nativa Alascana) un gruppo politico nazionalista formato soprattutto da tlingit e haida, il rev. Marsden fu un precoce sostenitore della Fratellanza, che ebbe tra i suoi fondatori anche il tsimshian alascano Peter Simpson. Attualmente Metlakatla ha 1595 abitanti, di cui oltre l'82% sono nativi alascani. Il 12,8% è disoccupato e il 9,8% sotto il livello di povertà (censimento del 1990). L'economia si basa sulla pesca, l'inscatolamento e il surgelamento del salmone e sul legname. Il maggior datore di lavoro è la *Metlakatla Indian Community*, ma il crollo del mercato asiatico nel 1998 ha avuto come conseguenza la chiusura della segheria.

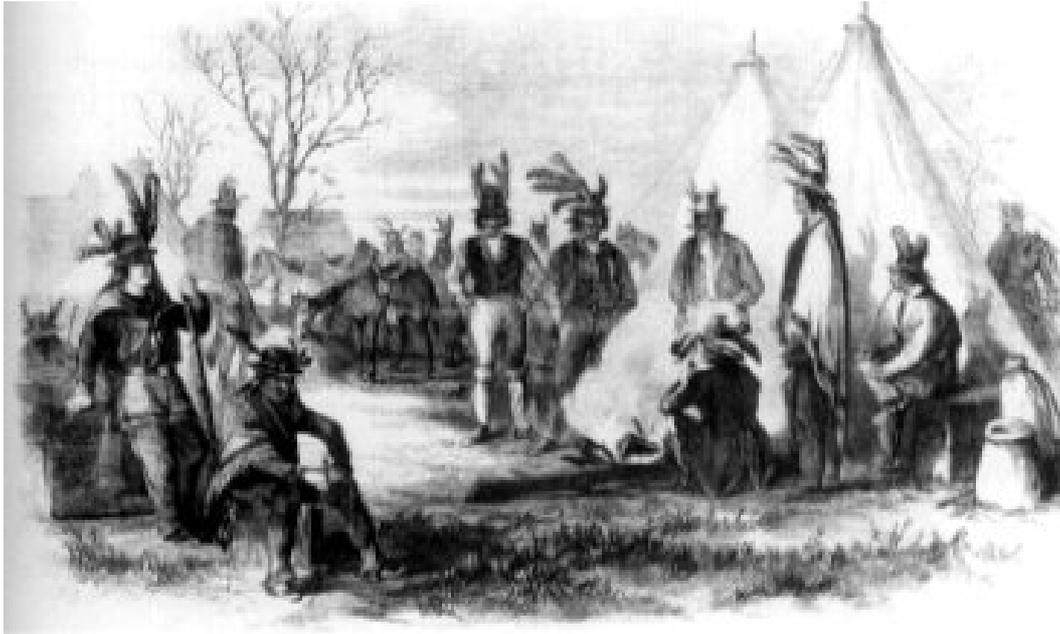
Bibliografia essenziale

Usher, J., "Duncan of Metlakatla: The Victorian Origins of a Model Indian Community", in Miller, J.R. ed., *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto 1991; Dunn, J.A., Booth, A., "Tsimshian of Metlakatla, Alaska", in *Handbook of North American Indians*, vol. 7, Smithsonian Institution, Washington, DC 1990; *Metlakatla*, <http://www.comregaf.state.ak.us/CF-CIS.cfm>



Missionari e agenti segreti

Anche se la cristianizzazione delle tribù indiane era spesso il motivo dichiarato dell'esplorazione e della colonizzazione britannica, al contrario degli spagnoli, gli inglesi durante il periodo coloniale non crearono nessun corpo missionario ufficiale e lasciarono il messaggio biblico allo sforzo del singolo missionario. I coloni della Nuova Inghilterra vedevano la loro occupazione delle terre del Massachusetts come una prova della benevolenza divina che tanto opportunamente aveva spazzato via gran parte degli abitanti tramite le pestilenze, per lasciar posto alla costruzione della Nuova Gerusalemme. E questo nonostante il sigillo della colonia mostrasse un indiano con un cartiglio uscente dalla bocca che diceva: "Venite ad aiutarci". Nel XVIII secolo solo Eleazar Weelock, il fondatore del Dartmouth College, pensò che la conversione fosse più economica della guerra o che valesse la pena di creare un fronte indiano protestante contro i francesi cattolici in Canada. La cristianizzazione cominciò solo dopo che gli indiani del Massachusetts ebbero riconosciuto l'autorità puritana e ceduto molte terre nel 1644. Nel 1641 Thomas Mayhew comprò un gruppo di isole tra cui Nantucket e Martha's Vineyard e fondò una missione; per il 1674 c'erano 14 città di "Indiani preganti". La guerra di re Filippo portò alla distruzione della maggior parte degli indiani cristiani, delle cui comunità restano oggi solo due piccole chiese. La missione tra gli Housatonic Mahican, autorizzata nel 1734, portò alla creazione della città indiana di Stockbridge, che venne in seguito riconosciuta come tribù separata. Ma la pressione dei bianchi dopo la rivoluzione fu tale che gli Stockbridge vendettero le terre e migrarono prima presso gli Oneida dello stato di New York, seguendo il predicatore moicano Samson Occam e i suoi fedeli, e, in seguito, andarono in Wisconsin insieme alla fazione Oneida legata al rev. Eleazar Williams. Gli Oneida facevano parte della Lega delle Sei Nazioni irochesi. Nel 1767 era giunto Samuel Kirkland, un ministro presbiteriano figlio del movimento religioso detto il "Grande Risveglio", di cui uno dei principali esponenti era J. Edwards, con la sua enfasi sul determinismo, l'austera auto-disciplina, il pentimento, la rigenerazione e il battesimo. Kirkland sfidò le credenze tradizionali degli Oneida e trovò la maggioranza dei suoi seguaci tra i guerrieri, che vedevano in ciò la possibilità di scalzare l'autorità dei capi tradizionali e aumentare il loro rango. Tuttavia egli non creò il fazionalismo Oneida: egli introdusse semplicemente una dottrina religiosa che sanciva la situazione esistente, conseguenza di due secoli di guerre intertribali e tra potenze europee. Durante la guerra dei Sette Anni - o guerra franco-indiana - del decennio 1760 gli Oneida erano un popolo economicamente e socialmente diviso e tormentato dalla carestia, dall'alcolismo, dal crimine e dalle faide politiche, fu solo dopo considerevoli pressioni che si decisero ad appoggiare di malavoglia gli inglesi contro i francesi. All'avvicinarsi della rivoluzione americana Kirkland si trovò al posto giusto al momento giusto: mentre lui tirava dalla parte degli americani gli Oneida, l'influente commissario inglese per gli affari indiani sir William Johnson, con l'appoggio dei suoi Mohawk, con cui era imparentato per matrimonio, perorava la causa britannica. Alla fine diventò una lotta non solo tra rivoluzionari americani e lealisti inglesi, ma anche tra Anglicani britannici e Calvinisti rivoluzionari. Gli Oneida si opposero a ogni tentativo delle autorità di rimuovere Kirkland e, anche se i capi tradizionali propendevano per gli inglesi, la classe guerriera era filo-americana. Alla fine, la Lega degli irochesi si ruppe: nel 1777 gli Oneida combatterono con valore alla battaglia di Oriskany contro l'invasione degli inglesi e dei Mohawk del famoso capo di guerra, massone e fedelissimo della chiesa anglicana, Joseph Brant, e nel 1779, quando Washington ordinò ai suoi generali di attaccare i villaggi Onondaga, Cayuga e Seneca, parecchi Oneida parteciparono alla campagna con molti guerrieri insigniti del grado di ufficiale dell'esercito continentale e riuscirono a portare rifornimenti e armi all'esercito rivoluzionario in male arnese a Valley Forge. La fine della guerra mostrò quanto fosse stato alto il prezzo della fedeltà ai "Bostoniani" che aveva preteso da loro l'amato rev. Kirkland. Oltre ai villaggi bruciati e alla disorganizzazione sociale, dovettero subire la pressione dei bianchi sulle loro terre, mentre si dividevano tra cristiani e adepti del ritorno alla religione nativa predicato da un profeta Mohawk. Il profeta messianico Seneca Handsome Lake, profondamente influenzato dai Quaccheri, pur trovando inizialmente ascolto, non riusciva a creare una sua chiesa tra gli Oneida. Kirkland moriva nel 1808 e lasciava il suo posto al catechista episcopale laico Mohawk, Eleazar Williams, che giunse tra gli Oneida nel 1816 e diede vigorosamente inizio a un'altra fazione, appoggiata esternamente anche dagli speculatori terrieri della *Ogden Land Company*, per emigrare in Wisconsin e là creare una specie di "impero ecclesiastico irochese" con lui stesso a capo, che avrebbe dovuto comprendere il grosso delle sei nazioni irochesi. Una parte degli Oneida, gli Stockbridge e altri rifugiati delle tribù Algonchine della Nuova Inghilterra lo seguirono. Attualmente esistono due tribù Oneida, entrambe rese ricchissime da enormi casinò, mentre le fazioni dividono chi li gestisce da chi ne è escluso.



“Scouts for the National army in the West”, schizzo di Henry Lovie per il Frank Leslie’s Illustrated, 1862. Gli indiani delaware, deportati in Territorio Indiano, (odierna Oklahoma) prima della Guerra Civile erano ricercati come guide per il commercio delle pellicce, per spedizioni scientifiche all’ovest e per le carovane di carri; durante la Guerra di Secessione essi continuarono a servire come scout nell’esercito dell’Unione nei reparti che operavano oltre il Mississippi.



*A fianco: John Ridge dei cherokee.
Sopra: Tustennuggee Emathla dei creek.*

Missioni cherokee

Due battisti molto speciali

I Jones diedero prova che non c'era contraddizione tra cristianesimo e cultura tradizionale nei momenti più drammatici della storia cherokee.

Claudio Ceotto

John Marrant fu il primo missionario protestante nella nazione cherokee. Era un nero libero, convertito dalla predicazione di George Whitefield a Charleston nel 1769, e dedicò tutta la sua vita alla cristianizzazione. Imparò il cherokee e adottò molti degli schemi sociali e culturali indiani, dopo essere stato fatto prigioniero; restò con i cherokee per circa due mesi, poi andò a fondare una missione tra i creek, i catawar e gli housaw, ma senza successo e, quando tornò a casa, la famiglia lo prese per un "selvaggio". La narrazione della prigionia di Marrant tra i cherokee diventò uno dei libri più popolari del periodo post-rivoluzionario e contribuì a far scegliere i cherokee per quella "civilizzazione" e "salvazione", i cui costi si rivelarono così cospicui per gli indiani.

Fin dall'inizio i missionari, che spesso agivano da agenti del governo dei neonati Stati Uniti, giocarono un ruolo cruciale nell'acculturazione dei cherokee: sostenuti dall'opinione e dai finanziamenti di Presidenti come Washington e Jefferson, essi introdussero l'agricoltura con l'aratro, l'allevamento del bestiame, i mulini, la tessitura europea e la divisione europea dei ruoli sessuali, con una notevole perdita di potere da parte delle donne indigene.

Con l'agricoltura venne introdotto anche il sistema schiavistico di piantagione, a cui molti indiani del Sudest avevano partecipato come schiavi e che ora in parte adottarono come schiavisti. La presenza di schiavi africani nella costruzione e nella gestione delle fattorie missionarie modello non preoccupava i missionari, che consideravano la schiavitù una questione politica e non religiosa.

I primi missionari tra i cherokee furono i moravi, che usavano lavoro schiavo, ma non ebbero successo perché non parlavano la lingua e perciò attrassero solo gli africani, che erano bilingui. Con la fondazione dell'*American Board for Foreign and Christian Missions* nel 1810 si cominciò a utilizzare il Fondo di Civilizzazione del Presidente Madison e nel 1817 l'*American Board* inviò Cyrus Lingsbury tra i cherokee. Questi, con l'aiuto della potente famiglia meticcica dei Ross, fondò la *Brainerd Mission* in Tennessee e la *Eliot* in Georgia. Per il 1820 le missioni presso le Cinque Tribù Civilizzate (cherokee, creek, choctaw, chickasaw e seminole) avevano riscosso i maggiori successi nel paese e le tribù stesse erano considerate cristiane. Molti membri delle famiglie cherokee più importanti, come i Ridge, i Boudinot e gli Watie, esponenti dei ricchi meticci e che dovevano diventare i capi del partito del trasferimento in Oklahoma e poi dei

cherokee sudisti, vennero educati nelle scuole missionarie.

I missionari utilizzavano in genere solo schiavi presi a prestito da padroni indiani e non erano contrari a predicare agli africani, che rappresentavano i loro convertiti più entusiasti, ma si mantenevano all'interno degli insegnamenti biblici sulla schiavitù comunemente accettati: Tito 2:9-10; 1° Timoteo 6:1-5; Efesini 6:5-9; Colossiani 3:22-24 e 1° Pietro 2:17-20. Cominciarono a insegnare il mito biblico della maledizione di Cam da parte di Noè, che influenzò la mitologia dei cherokee: cominciarono a narrare della maledizione della razza nera, che doveva servire l'uomo rosso e quello bianco. Così i missionari dell'*American Board* assunsero una posizione neutrale nei confronti della schiavitù, anche per non dispiacere i ricchi antiabolizionisti, dato che la Bibbia non la condannava esplicitamente. Tuttavia diversi fenomeni politici costrinsero i missionari a scegliere. La prima divisione avvenne tra i membri delle Cinque Tribù che volevano un'assimilazione veloce e quelli che sostenevano il metodo di vita tradizionale e un passo più lento nell'assunzione dei modi della civiltà euroamericana. Diverso fu anche l'atteggiamento verso gli schiavi africani: anche se erano definiti "schiavi", essi godevano di molta maggiore

libertà tra i creek e i seminole. Nel 1821 il pastore battista Evan Jones arrivò come missionario presso i cherokee *fullblood* (purosangue) della Carolina nordoccidentale e del Tennessee orientale, presso i quali continuavano ad essere forti i modi tradizionali e l'antica religione. Da questa comunità uscirono ministri del culto cherokee come Jesse Bushyhead, John Timson e Kaneeka (John Wycliffe), che parlavano cherokee e spesso non avevano un'istruzione in senso europeo. Predicavano ai *fullblood* più poveri, che non possedevano schiavi ed erano scarsamente assimilati, mostrando una certa affinità con i predicatori battisti neri della "chiesa invisibile" degli schiavi, mescolando l'oratoria tradizionale con gli inni e i campeggi di preghiera pervasi da un forte afflato profetico. Mentre in North Carolina la robusta comunità quacchera spingeva per l'abolizione della schiavitù, in Kentucky i battisti scoto-irlandesi tentavano di togliere la schiavitù dalla costituzione dello stato, limitati peraltro dalle leggi contro la sedizione. Alla fine degli anni 1820 il movimento abolizionista si diffuse tra i cherokee della North Carolina e nel 1828 venne formata la *Cherokee American Colonization Society*, ma il concetto di razza si faceva sempre più strada nella nazione indiana, insieme all'influenza dei *mixed blood* (meticci) proprietari di schiavi. Nella lotta tra abolizionisti e schiavisti e tra Partito della Rimozione, poi legato ai sudisti e Partito Patriota, contro la Rimozione, si distinsero Evan Jones e suo figlio John, che tra il 1821 e il 1871 si trovarono profondamente coinvolti nella politica indiana. I Jones, trascendendo l'etnocentrismo missionario, non vedevano alcuna contraddizione tra l'evangelizzazione e la conservazione della nazione cherokee, perché Dio non è né bianco né rosso. Si legarono personalmente alla maggioranza *fullblood* e al Partito Patriota di John Ross, il capo supremo che, benché meticcio e proprietario di schiavi, rappresentava il punto di vista della maggioranza cherokee contro la rimozione verso l'Oklahoma e a favore della sovranità indiana. Il cristianesimo, perciò, non rappresentò per i cherokee

un'ulteriore motivo di divisione, perché i Jones evitarono di collaborare a creare un partito cristiano e uno pagano, ma anzi lo fecero diventare un momento di rivitalizzazione culturale e una fonte di potere e di speranza. I Jones, inoltre, compresero che l'insistenza cristiana sull'aiuto all'individuo trascurando il benessere della comunità minacciava di distruggere i cherokee e resistettero alle pressioni delle autorità battiste a misurare il successo missionario in termini di statistiche delle conversioni (McLoughlin 1994:101-102). Resistettero anche ai rimproveri dei superiori perché si "immischiavano in politica", quando criticarono o combatterono apertamente le politiche federali che ritenevano dannose per i cherokee, sottolineando quei testi biblici che affermavano che Dio era dalla parte



John Ross, capo principale dei cherokee.

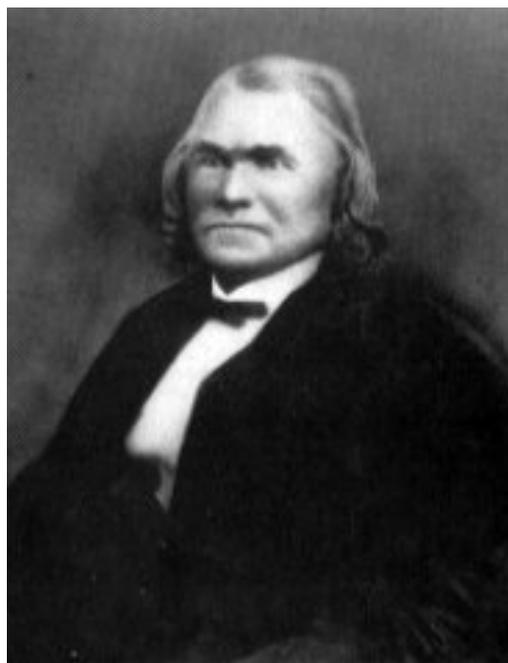
degli oppressi. Nel 1835 un gruppo di leader *mixed blood*, noto come il Partito della Rimozione o partito Ridge-Boudinot-Watie, firmò il fraudolento trattato di New Echota, cedendo le terre ancestrali a est del Mississippi e guidò un gruppo di tremila seguaci cherokee in Oklahoma. Il Partito Patriota, guidato da John Ross, rifiutò di riconoscere la validità del trattato e trovò l'appoggio, tra gli altri, del missionario metodista Samuel A. Worcester, dell'*American Board* che,

avendo intentato causa allo stato della Georgia per arresto illegale in *Worcester v. Georgia* (1832), unì involontariamente il suo nome a quella che, insieme alla sentenza della precedente causa *Cherokee Nation v. Georgia* (1831), doveva diventare la base della dottrina federale, valida ancora oggi, sancita dal giudice della Corte Suprema John Marshall, cioè che le tribù indiane sono "nazioni interne dipendenti". Dopo aver trascorso diciotto mesi di carcere duro nelle galere georgiane, Worcester cedette e partì insieme al partito di Boudinot verso il West nel 1835. Tutti i missionari metodisti si opponevano alla rimozione, ma vennero poi censurati dal quartier generale in Tennessee. I moravi, anche se contrari per principio, nel 1832 ritirarono tutte le loro missioni piuttosto che opporsi al governo.

Il *Board* battista, che nel 1825 si era trasferito da Filadelfia a Boston, all'inizio appoggiò la rimozione dei cherokee, ma cambiò idea nel 1832 soprattutto a causa dell'intervento di Evan Jones che, segretamente, scriveva intanto numerose petizioni al Congresso e un trattato firmato dai capi del Partito Patriota. La sua attività politica in chiesa e fuori, comunque, gli costò la cacciata dalla nazione cherokee da parte dei funzionari americani nel 1836, ma Jones si stabilì appena oltre il confine e continuò imperterrito nonostante le minacce d'arresto. Nel 1838 i cherokee dovettero iniziare forzatamente il famigerato Sentiero delle Lacrime (*Trail of Tears*) che li doveva portare, nel cuore dell'inverno e a costo di migliaia di vite in Oklahoma. Jones era in prima fila per aiutare il "suo" popolo, anche se le autorità lo lasciarono tornare al lavoro missionario solo nel 1841, dopo che i seguaci del Presidente Jackson furono sostituiti in seguito a nuove elezioni. John B. Jones, nato nel 1824, crebbe alla missione di Evan e studiò alla scuola gestita dalla madre, imparando il cherokee come prima lingua, come la maggior parte dei suoi fratelli e sorelle e diventando missionario a venti anni, un appoggio prezioso per il padre, che aiutò a tradurre le Sacre Scritture in cherokee e a stamparle con l'alfabeto inventato da Sequoia con la macchina regalata dal *Board* battista.

La questione della schiavitù continuava intanto a dividere i Cherokee come gli

altri americani: tra il 1839 e il 1860 gli schiavi tra i cherokee erano saliti dal 10 al 25%, ma erano posseduti solo dal 10% dell'élite, mentre le rivolte degli schiavi nella nazione indiana nel 1842, 1846 e 1850 cementavano sempre più gli interessi della minoranza dei piantatori indiani con quelli degli altri sudisti. Nel 1845 la chiesa battista si divise in due tronconi, quello del nord e quello del sud, in competizione politico-religiosa tra loro. Tra i *fullblood*, che erano in gran parte battisti del nord, in opposizione all'élite schiavista, battista del sud o metodista, il messaggio abolizionista guadagnava sempre più forza e vedeva nei Jones e nei pastori battisti indiani da loro ordinati le punte avanzate del movimento, non solo tra i cherokee, ma anche tra i creek e i seminole. Dopo il 1850 i *mixed blood* schiavisti, che dominavano il Consiglio cherokee, approvarono parecchie leggi per restringere il lavoro missionario tra i neri ed espellere i missionari abolizionisti; di fronte ai veti del capo supremo John Ross, fondarono una società segreta schiavista, i Cavalieri del Cerchio d'Oro (*Knights of the Golden Circle*), che confluirà nel *Ku Klux Klan* dopo la Guerra di Secessione. Nel 1855 o 1856 i *fullblood* formarono anch'essi la loro società segreta, la *Keetowah Society*, che si ispirava in parte alle idee abolizioniste del nuovo Partito Repubblicano di Abramo Lincoln, traeva forza dai battisti antischiavisti e dal Partito Patriota, ma non aveva solo membri cristiani, anzi con il suo stesso nome si richiamava esplicitamente alla revitalizzazione di molte forme tradizionali di vita e di culto. Tra i fondatori c'erano i Jones e i pastori cherokee antischiavisti, come Bushyhead e Wycliffe. Allo scoppio della Guerra di Secessione, che si trasformò anche in una sanguinosa guerra civile indiana, il governo federale si dimostrò incapace di difendere i suoi sostenitori indiani. Nel 1860 i Jones dovettero fuggire in Kansas per salvarsi la vita e il capo supremo Ross fu



Stand Watie, uno dei capi della fazione filo-confederata.

obbligato a firmare un trattato di alleanza con la Confederazione sudista. Nel 1861, appena si presentò l'occasione, Ross e gli antischiavisti fuggirono anche loro in Kansas dove costituirono dei reggimenti cherokee unionisti che invasero il Territorio Indiano e sconfissero i cherokee confederati guidati da Stand Watie e altri capi sudisti. I Jones servirono come cappellani militari dei reggimenti cherokee nordisti. Con la fine della guerra i Jones continuarono a fare politica. Dopo il 1865 il Consiglio cherokee aveva votato che i Jones e le loro famiglie fossero adottati come cittadini cherokee a pieno titolo, con assegnazione di terre, un fatto mai accaduto a un missionario. Così John Jones fece parte di diritto della delegazione cherokee a Washington che doveva rinegoziare il trattato e cercò in tutti i modi di evitare che gli americani punissero gli indiani nordisti insieme a quelli sudisti, facendo di ogni erba un fascio. Durante i negoziati egli obbligò il capo Ross a concedere la cittadinanza cherokee anche agli ex schiavi e in seguito lavorò a favore dell'eguaglianza degli africani liberati. Dopo la morte di Evan nel 1872, John continuò la politica di difesa del territorio cherokee contro i coloni immigrati abusivamente e contro gli speculatori. Nel 1870 venne nominato

agente indiano dal governo, il primo missionario e il primo cherokee a ottenere il posto. Da questa posizione di forza egli contrattò con gli allevatori e le ferrovie e incoraggiò lo sviluppo agricolo e la costituzione di leghe contadine indiane. Promosse anche la riconciliazione tra nordisti e sudisti indiani, mentre dal punto di vista missionario John, come suo padre Evan, riuscì a creare una vera organizzazione battista cherokee, con i suoi pastori e le sue chiese autosufficienti.

Benché favoriti da una chiesa democratica ed egualitaria, che ben si adattava all'egualitarismo tradizionale cherokee, i Jones ebbero un atteggiamento molto permissivo riguardo le conversioni, molto criticato da moravi, presbiteriani e congregazionisti, ma se le statistiche sono una misura del successo, afferma McLoughlin (1994: 120), esse dimostrano la superiorità delle pratiche battiste, i cui principali rivali furono i metodisti, che però comprendevano anche membri bianchi. I Jones riuscirono a rendere il cristianesimo un'opzione vitale per i cherokee e non la religione dell'uomo bianco, un ponte tra la vecchia cultura e le nuove sfide. «I Jones lo fecero non alterando l'identità dei cherokee come popolo, ma valorizzandola: dimostrarono che si poteva essere un buon cristiano e anche un buon cherokee, non una copia carbone di un bianco» (McLoughlin 1994:121).

Bibliografia essenziale

McLoughlin, W.G., "An alternative Missionary Style: Evan Jones and John B. Jones among the Cherokees", in Szasz M.C. ed., *Between Indian and White Worlds*, Norman, OK, 1994; McLoughlin, W.G., *Cherokee and Missionaries, 1789-1839*, New Haven, CT, 1984; Minge P., *The Keetowah Society and the Avocation of Religious Nationalism within the Cherokee Nation, 1855-1866* in <http://www.users.interport.net/~wovoka/dissertation.html>.



Sopra: "Senza Corna sul Capo" dei nez perce, nel 1854-55.



*A destra: Il rev. Whitman
A sinistra: Tiloukakt il capo cayuse che si suppone abbia guidato la spedizione contro il rev. Whitman.*

A p. 25: Il rev. Henry Spalding che operò per 16 anni tra i nez perce.



Fazionalismo

I nez perce tra religione e politica

Il conflitto tra i nez perce è un esempio di come l'aggiustamento alla cultura euroamericana si esprima tramite militanze religiose contrapposte.

Lorenza Macchion

I nez perce, indiani di lingua sahaptin strettamente legati culturalmente ad altre tribù del Plateau come i palouse, gli umatilla e gli yakima, abitavano nei territori ancestrali lungo il South Fork del fiume Snake in Idaho e, al tempo del contatto nell'anno 1800, erano circa 4500. Già decimati dal vaiolo intorno al decennio 1770, prima ancora di vedere un solo bianco, furono perseguitati da molte altre epidemie dopo il 1800. Anche se Lewis e Clark, durante la loro visita nel 1805-1806 non riferirono di alcun conflitto interno, poco dopo l'arrivo dei primi missionari intorno alla metà degli anni 1830 il conflitto divenne un aspetto permanente della società nez perce e, da quel momento, «ha giocato una parte fondamentale nella cultura, essendo responsabile in gran parte della rapidità insolita dell'acculturazione nez perce» (Walker 1985:1). La società nez perce aveva un'organizzazione sociale semplice e una tecnologia legata al modo di sussistenza dei cacciatori-raccoglitori, con una residenza patrilocale, parentela bilaterale priva di lignaggi e un capo villaggio semi ereditario, assistito da un consiglio di maschi anziani, mentre le donne non avevano voce in capitolo

a livello di politica di villaggio e di banda. L'adozione del cavallo dopo il 1700, l'intensificazione delle guerre inter-tribali, l'influenza delle tribù delle Pianure e del complesso culturale della caccia al bisonte, portarono alla costituzione di capi più forti, almeno nei gruppi orientali, che consideravano con disprezzo le bande nez perce appiedate. Figura di grande rilievo era lo sciamano, anche se tutta la cultura tradizionale nez perce ruotava intorno al concetto di

“potere” soprannaturale e al complesso dello “spirito guardiano” ottenuto mediante la visione.

Il commercio delle pellicce, con trapper che vivevano nei villaggi fin dal 1811 e il posto commerciale della *Northwest Fur Company* sull'alto fiume Columbia dal 1813 in poi, influenzò profondamente i nez perce e le altre tribù. Ciò diede vita ai culti profetici del Plateau, chiamati complessivamente da Spier (1935) “Danza del Profeta”, antenati delle varie “Danze degli Spiriti” (o degli Spettri) del tardo XIX secolo. Questa “Danza del Profeta” univa a elementi indigeni tratti cristiani e può aiutare a spiegare il grande favore con cui i nez perce accolsero i primi missionari negli anni 1820.

Nel 1831 una delegazione composta da nez perce e flathead arrivò a St. Louis chiedendo che fossero inviati dei missionari e, in particolare, che fosse dato loro il “libro” che i loro vicini settentrionali avevano ricevuto dai missionari indigeni come Spokane Garry e altri indiani convertiti dai commercianti di pellicce. Anche se i cattolici e, in particolare i gesuiti, erano presenti nella zona da qualche tempo e dovevano in seguito dar vita a una consistente comunità cattolica nez perce, i primi missionari permanenti tra i nez perce furono i presbiteriani, che cominciarono



il loro lavoro tra il 1832 e il 1846.

L'attività missionaria, comunque, anche in base all'ideologia protestante, era nelle mani di capi e capi principali, che furono i primi a convertirsi e che usavano il cristianesimo per aumentare prestigio e ricchezza. I missionari, dal canto loro, si consideravano i salvatori dei nez perce, in quanto «privi di sistema religioso, che credevano invece nella magia e nella stregoneria e avevano ben poco che assomigliasse a un sistema di governo o legale. Condanavano con forza i cattolici e la maggior parte della comunità non missionaria di commercianti e cacciatori della zona» (Drury 1958 in Walker 1985:40).

All'inizio i nez perce, e in particolare i capi, accolsero con entusiasmo i missionari e mostrarono grande interesse per la lettura e la scrittura, l'allevamento dei cavalli e le innovazioni mediche, le case in legno di tipo anglosassone, i sistemi agricoli e in generale le innovazioni tecnologiche e i possedimenti materiali, anche se le bande restarono in gran parte legate al loro vecchio sistema economico. Molto meno piacevano i precetti morali cristiani, l'idea dell'inferno o concetti alieni come "giustizia", "santità" e "legge divina", specialmente se inculcati con la coercizione fisica (Walker 1985:42-43). Gli indiani, invece, mostravano un grande interesse per la Bibbia, specialmente quando descriveva costumi storici simili ai loro. Nel 1839 la disillusione verso il cristianesimo era molto profonda e crebbero le razzie contro i coloni, mentre la diffusione delle epidemie provocava la disperata reazione dei cayuse, vicini dei nez perce, che nel 1847 assassinarono il medico missionario presbiteriano Whitman e la moglie. In quell'anno le missioni presbiteriane furono ritirate e non tornarono tra i nez perce fino all'inizio del decennio 1870, quando questi erano stati concentrati in una riserva dai trattati del 1855 e del 1863.

Basati sulla finzione legale che i nez perce, un gruppo linguistico e non una nazione, in realtà fossero una singola unità tribale con capi riconosciuti che potevano rappresentare tutta la "nazione" o la "tribù", i trattati portarono a una riduzione del territorio ancestrale, della libertà di movimento e al rafforzamento del sistema dei capi. Con il trattato del



Villaggio nez perce dipinto da Paul Kane nel 1840. All'epoca i nez perce, come molte tribù del Plateau, erano pescatori di salmoni.

1863, in particolare, si esplicitarono le fazioni "dentro la riserva" e "fuori la riserva": questo trattato, infatti, non fu firmato dalle bande che venivano spostate o private dei loro territori, ma solo dai capi e dai sottocapi appoggiati dal governo americano che abitavano l'area che restava dentro la riserva ridotta. I nez perce superiori avevano disposto delle terre dei nez perce inferiori (in senso geografico), ricavandone notevoli benefici materiali. Lawyer, il leader dei nez perce cristiani, non solo condivise il prezzo della terra "fuori trattato", ma ingrandì le sue ambizioni politiche, dato che i capi di quelle terre, trasferiti nella sua riserva, naturalmente gli erano sottoposti (Curtis 1911,7:11). La successiva lotta per il potere, quindi, riguardò i capi a favore o contro gli americani e diede vita alla fazione "dentro la riserva", in gran parte cristiana, presbiteriana o cattolica, sostenuta legalmente e militarmente dal governo, e la "fazione fuori riserva", non cristiana, che dopo il 1870 sviluppò un distintivo culto nativista, lo *?ipnù cililpt*, che aveva le sue radici nel culto *tulim* precedente (connesso alla "Danza del Profeta"), ma se ne differenziava per il tratto intertribale, influenzato dalla predicazione di Smohalla, un indiano wanapun, e altri profeti palouse. La fazione "fuori riserva" esprime leader come Specchio e Capo Giuseppe, ma venne sconfitta nella guerra del 1877 dai generali Howard e Miles e con l'aiuto attivo della fazione cristiana; fu

esiliata dapprima nel Territorio Indiano dell'Oklahoma e poi nella riserva Colville a Nespelem, stato di Washington, dove si trova la tomba di Capo Giuseppe. In effetti, quando i nez perce sconfitti tornarono dall'Oklahoma, non fu permesso a nessuno, che non si convertisse alla religione presbiteriana, di tornare in riserva. I sopravvissuti di questa fazione a Nespelem, WA, continuano a dimostrare un forte attaccamento verso la loro eredità religiosa del culto *?ipnù cililpt*. Nel 1871 l'agenzia della riserva, seguendo la "politica di pace" del Presidente Grant, che assegnava le riserve alle varie denominazioni religiose, venne posta sotto il controllo dei presbiteriani. La conversione a quel tipo di cristianesimo, perciò, acquisì ulteriori sfumature politiche ed economiche. Le conversioni di massa seguirono le linee politiche esistenti di banda e di villaggio, in cui i capi in molti casi diventavano anche i capi della chiesa e l'appartenenza alla chiesa cominciò a sostituire la vecchia appartenenza di banda e villaggio. Dopo che nel 1895 la riserva fu lottizzata e aperta alla colonizzazione, però, l'antica volontà a "collaborare" con le autorità scomparve all'improvviso e al suo posto vennero una resistenza e un risentimento anche attivi, che durarono fino al 1935, quando i nez perce mostrarono di essere molto più assimilati con la popolazione circostante, rispetto gli altri indiani (Walker 1985:54).

Con l'uscita di scena della fazione "pagana" e i posti di potere saldamente in mano presbiteriana, la lotta politica si esprime nella rivalità con la fazione cattolica, meno potente e più permissiva verso le forme indigene tradizionali grazie al punto di vista cattolico sulla religione popolare (anche se l'esistenza della stregoneria era un punto fermo anche per i protestanti). Una differenza importante tra le due fazioni era ed è la non volontà delle gerarchie cattoliche di formare preti indigeni e di affidare loro il complesso chiesa-villaggio: i missionari cattolici mantengono la leadership religiosa nelle loro mani, mentre dal 1880 in poi tutte le chiese presbiteriane sono guidate da predicatori nez perce. I presbiteriani, a loro volta, si sono divisi tra la Prima Chiesa Presbiteriana, dominata dai primi ministri del culto ordinati dai missionari e dai loro eredi nelle famiglie di capi, e la Seconda Chiesa Presbiteriana, i cui predicatori provengono soprattutto da famiglie non aristocratiche e che hanno sfidato il vecchio assetto di potere.

Nel 1940 apparvero in riserva i missionari dell'Assemblea di Dio, una chiesa pentecostale che si stabilì a Lapwai, il villaggio più importante. Avevano un caratteristico approccio revivalista e ponevano grande enfasi sulla salute fisica, la realtà delle forze infernali, le visioni e i miracoli, il bando contro l'alcolismo e la promiscuità, un forte pregiudizio anticattolico e la fede nella rigenerazione personale dell'individuo tramite il contatto diretto con lo Spirito Santo. Quanto all'anticomunismo viscerale, era condiviso con le altre fazioni cristiane e, in generale, con la popolazione americana circostante. Il risultato fu la nascita di varie sette pentecostali nez perce, con predicatori "rigenerati" o "ri-nati", che provenivano da un'esperienza di emarginazione e di alcolismo, i cui rapporti con le chiese presbiteriane, in cui spesso avevano cercato uno spazio, deteriorarono presto. Le caratteristiche dottrinali che predicavano erano molto diverse per vari aspetti dal pentecostalismo in generale e dal protestantesimo.

Di recente sembra che la politica stia parzialmente sostituendo la religione nel fazionalismo nez perce, con la nascita di "partiti" a sostegno e in opposizione al governo tribale, chiamato *Nez Perce Tribal Executive Committee* (NPTEC). Negli anni Cinquanta apparvero prima i *Warriors* e poi i *Rumps*, contrari alla concentrazione di potere nelle mani del NPTEC, invece che nel Consiglio assembleare; a loro successe la *Nez Perce Indian Association* (NPIA), che aveva l'appoggio dei nez perce fuori riserva. Il NPTEC era a sua volta sostenuto dai *Loyal Nez Perce* (LNP), che emersero vittoriosi nel 1963, dopo una decisiva prova di forza elettorale. Negli anni più recenti anche queste formazioni politiche si sono divise al loro interno. Mentre dagli anni Trenta in poi il predominio presbiteriano sulle istituzioni della riserva cominciava a indebolirsi, dagli anni Sessanta ad oggi, anche grazie all'influenza del movimento panindiano, si nota una riaffermazione delle influenze non cristiane. Fin dalla Seconda Guerra Mondiale i non cristiani avevano reintrodotta in riserva le danze invernali degli spiriti tutelari e i *powwow* che erano stati proibiti per oltre cinquant'anni dagli indiani cristiani. «Senza dubbio la maggiore questione sul tavolo negli esempi di fazionalismo scismatico nez perce è stato l'esercizio del potere: come e chi deve esercitarlo. Un po' in secondo piano e soprattutto nel fazionalismo recente, sono in ballo differenze economiche, che però sono inestricabilmente combinate con le dispute sul potere» (Walker 1985:143).



Bibliografia essenziale

Walker, E. D. jr., *Conflict and Schism in Nez Perce Acculturation*, Moscow, ID, 1985; Walker, E. D. jr., "Nez Perce" in *Handbook of North American Indians*, vol. 12, Plateau, Washington, DC, 1998; Spier, L., *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*, Menasha, WI, 1935; Josephy, A.M. jr., *The Nez Perce Indians*, New Haven, CT, 1971.

Tomahas, uno dei capi dei cayuse che assalirono i Whitman.

Costruire un ponte di rispetto

Intervista con il rev. Abrams della Chiesa Metodista Unitaria Nativo Americana di Los Angeles.

Valentina Pagliai

La Chiesa Metodista Unitaria Nativo Americana è uno dei cuori della comunità indiana di Los Angeles. Si trova oggi ad Anaheim, una delle varie città inglobate nella metropoli Los Angeles. Avevo già conosciuto il Rev. Marvin Abrams alcuni anni fa, quando la chiesa si trovava a Norwalk, vicino ad una delle autostrade che formano le arterie della città, visibile e facilmente raggiungibile, secondo i desideri dei suoi membri. È stata quindi una piacevole occasione parlare nuovamente con lui, che ha gentilmente accettato di essere intervistato per *Hako*.

La Chiesa metodista fu fondata nel 1738 da un prete anglicano, John Wesley. I primi predicatori metodisti giunsero in America nel 1769. Dopo la rivoluzione americana (1775-83) il movimento metodista americano dichiarò la sua indipendenza dalla Chiesa di Inghilterra e assunse un'organizzazione stabile. Seguiamo il racconto del Rev. Abrams: «Il primo missionario metodista tra i nativi americani predicò presso i wyandot. Quando, durante l'amministrazione del Presidente Grant, la nazione fu divisa tra le diverse denominazioni protestanti, alla Chiesa metodista fu assegnata la responsabilità di prendersi cura dei territori indiani, in

Oklahoma, parte del Texas e Kansas. Il governo federale passò leggi e schemi per 'civilizzare' i nativi americani, che vennero poi imposti agli indiani, molte volte attraverso le chiese. Molte delle denominazioni protestanti presero i giovani e li trasportarono, a volte con la forza, in lontani collegi. Per la storia delle relazioni tra le chiese e le tribù indiane, questa imposizione di valori cristiani ha creato una diffidenza storica, una vera barriera per la relazione tra gli indiani e la Chiesa. Questo nonostante, credo, fosse facile per i missionari lavorare con gli indiani, poiché le cose che dicevano seguendo la Bibbia erano simili agli antichi insegnamenti della gente. Parlavano dello stesso modo di prendersi cura della terra e della famiglia. Per questa ragione, molte volte, i missionari venivano accettati. Oggi alcuni indiani hanno accettato il Cristianesimo. Da una parte ci sono quelli che rifiutano totalmente di aver a che fare con la chiesa, che dicono: 'Quella è la chiesa dell'uomo bianco, noi non vogliamo esserci coinvolti'. Dall'altra parte ci sono quelli che sono cristiani e dicono: 'Non puoi aver nulla a che fare con le tradizioni, perché sono pagane, non ti ci devi immischiare'. Infine c'è un intero gruppo intermedio che si trova bene su entrambi i lati della strada. Possono seguire le tradizioni e

possono essere cristiani poiché capiscono che non c'è ostilità tra gli insegnamenti di base del Cristianesimo, gli insegnamenti di Gesù, e gli insegnamenti della tradizione.»

Per i metodisti oggi, le diversità culturali e di opinione sono estremamente importanti e hanno un valore positivo. Essi vedono l'importanza di essere in accordo su alcune cose centrali riguardo alla Chiesa Cristiana e lasciare che le altre differenze si esprimano e si sviluppino. Il "*Libro degli Inni*" è un buon esempio. Il Rev. mi ha fatto notare che ci sono inni scritti in alcuni linguaggi nativi americani, così come in molte altre lingue del mondo. Il libro simboleggia l'unità della chiesa, ed allo stesso tempo la diversità delle sue parti. «Puoi essere indiano e puoi essere cristiano. Puoi seguire la tradizione, o puoi essere qualsiasi cosa tu voglia essere. Perché Dio ti dà il potenziale di essere qualsiasi cosa tu voglia essere. Ai nostri giovani veniva insegnato che bisogna rispettare gli anziani e la Terra, rispettarci l'un l'altro e rispettare noi stessi. Il rispetto è ciò che manca tra i cristiani ed i tradizionalisti. Non devi essere d'accordo, ma almeno puoi rispettare quella persona e le sue credenze. Anche se la gente dice: 'quella è la chiesa dell'uomo bianco', tuttavia questi sono indiani, e se questo è ciò che credono fermamente,

devi rispettarli».

La chiesa fu creata nel 1975 ad Huntington Park, sotto la direzione del Pastore Oliver Neil, poi spostata in Downtown Los Angeles. Nel 1978 la direzione passò al Rev. Abrams. In seguito la chiesa fu spostata a Norwalk, e poi nel 1996 ad Anaheim, dove si trova tutt'oggi. «Come probabilmente saprai, noi indiani siamo sempre stati un problema per qualcuno. Così hanno tentato di far fronte a questo problema indiano in molti differenti modi. Negli anni '50 gli indiani venivano rilocati nelle maggiori aree metropolitane per lavorare. [...] Nel 1975 gli indiani qui in California, che erano venuti dall'Oklahoma, chiesero un luogo, una chiesa, dove trovarsi assieme come indiani. Quando arrivai eravamo soliti avere la funzione e dopo ci riunivamo. C'era un rinfresco ed il caffè, e la gente rimanevano a lungo, dopo il servizio, nel pomeriggio. Era un luogo dove si poteva parlare con altri nativi americani. Infatti ci eravamo resi conto che ci sono indiani in quasi tutte le sezioni di censimento dell'area di Los Angeles. Così quello che facemmo fu di creare una piccola area geografica dove la gente potesse riunirsi per stare assieme, per creare oggetti, o semplicemente per parlare, per condividere le loro storie di vita e le loro esperienze e passare del tempo divertendosi in compagnia. Inoltre abbiamo come parte del nostro programma una componente di assistenza sociale.»

Infatti la chiesa di Echo Park, a loro connessa, organizza un centro per situazioni di crisi e uno di assistenza, che provvedono per i bisogni umani più necessari, come il cibo ed i vestiti, ma anche servizi di orientamento e trasporto ad altre agenzie.

«Questo luogo di riunione geografico divenne un modello, un modo di sviluppare il ministero sacerdotale tra i nativi americani. Come risultato, oggi ci sono ministeri simili nelle maggiori aree metropolitane degli Stati Uniti. Quello che abbiamo fatto è stato di prendere dei luoghi di riunione sociale e trasformarli in un certo senso in una struttura. Persone laiche sono state preparate per fare la funzione di pastori. Li chiamiamo 'raccolgitori', perché raccolgono tutti i nativi americani per pregare, per ritrovarsi, per fare servizio sociale.

Adesso abbiamo luoghi di riunione a San Diego, nel centro di Los Angeles, ecc., in altre chiese metodiste. Li chiamiamo Circoli Della Vita. Si ritrovano tutte le domeniche pomeriggio per pregare e lavorare con la comunità. Quello che facciamo in questa chiesa è tentare di essere un ponte tra la tradizione ed il Cristianesimo. Il motto della nostra missione è che siamo qui per permettere ai nativi americani di divenire consapevoli della realtà della presenza, del potere e dell'amore di Dio. Questa per me è la spiritualità nativo americana: il tentare di divenire consapevoli di un potere più alto, Dio, o

nome cristiano, i bambini ricevono anche un nome indiano. Questo è uno dei modi in cui tentiamo di colmare il divario. Inoltre, durante la funzione, abbiamo anche un 'portatore di pipa', che porta dentro la pipa e la pone sull'altare. Per i nativi americani il simbolismo [della pipa] è che il fumo è una preghiera. [...] Così tentiamo di usare oggetti e tentiamo di incorporare elementi nelle cerimonie e simboli nella funzione, che divengono nativo americani.

Tentiamo di lavorare con altre organizzazioni indiane e forniamo lo spazio qui



Native American United Methodist Church a Los Angeles.

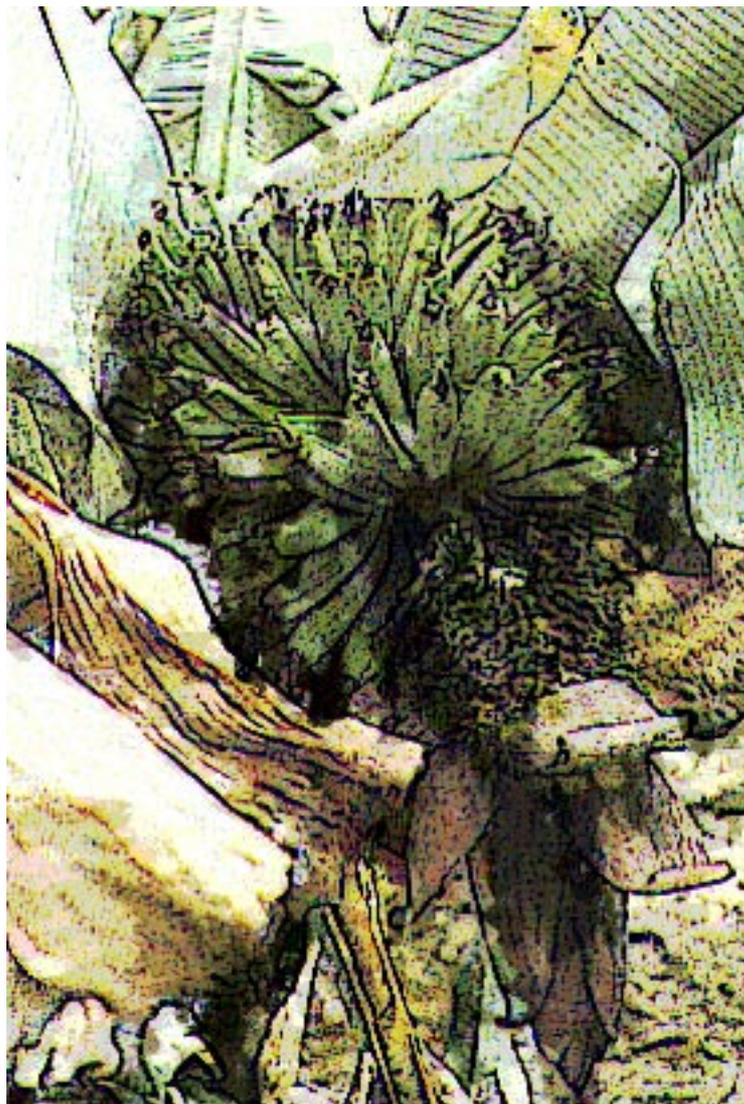
qualcuno direbbe il Grande Padre. Perciò abbiamo incorporato nelle nostre funzioni alcune pratiche, alcune cerimonie e simboli, che parlano ai bisogni spirituali della gente nativo americana.

Per esempio, [tra i seneca] c'è un periodo durante la cerimonia di metà inverno, quando un giovane viene portato nella Long-House per ricevere un nome indiano, una cerimonia per dare il nome. Quello che facciamo qui adesso, quando c'è un battesimo, è chiedere ai genitori se vogliono che il bambino riceva un nome indiano. Se vogliono, chiediamo loro di portare alcuni degli anziani della tribù, che vengono e partecipano e raccontano della tribù, del dare il nome e quello che il nome significa. Così nel momento in cui vengono battezzati e ricevono un

perché loro lo possano usare». Nella scuola della chiesa «abbiamo un programma che è sponsorizzato assieme dalla chiesa e dal *Southern California Indian Center*, il Consiglio dei Bambini Interetnici. I bambini imparano a proposito del *pow wow*, il protocollo del *pow wow*, a creare i loro vestiti/costumi, ed essi imparano le danze, imparano le canzoni. Così collaboriamo con altri gruppi indiani e provvediamo programmi culturali nativo americani. Facciamo questo, non soltanto con i bambini, ma anche con i giovani. Lo scorso agosto abbiamo organizzato con il Centro Indiano un evento di preparazione alla leadership. Sosteniamo questo gruppo nella speranza che essi possano diventare i leader per il futuro, per questa nostra comunità indiana».



*Negozio in Guatemala.
Acquarello di un "casco" di banane.*



Conquiste religiose

Chiese, diritti umani e recupero della memoria storica

La penetrazione violenta delle chiese pentecostali in Guatemala ridiscute l'assetto di potere cattolico.

Cesira Damiani

Un proverbio popolare del Guatemala dice: «Quando arrivarono, gli spagnoli chiesero a noi indigeni di chiudere gli occhi per pregare. Quando aprimmo gli occhi noi avevamo la Bibbia e loro le nostre terre».

L'incontro delle popolazioni indigene con la Bibbia fu traumatico: dalla conquista in poi fu usata come strumento di dominazione, sfruttamento e anche di morte. La Bibbia è stata l'arma ideologica di un assalto colonialista, la spada spagnola che di giorno attaccava ed assassinava il corpo degli indigeni, alla sera si trasformava nella croce che attaccava l'anima indigena¹.

Il trauma sofferto dalle popolazioni indigene è stato ed è un trauma storico, che è oggi ancora più grave se si considera l'esperienza delle sette fondamentaliste e la strumentalizzazione della Bibbia ancora presente in molte Chiese per combattere la fede e la religione delle popolazioni indigene. L'atteggiamento dominante dei missionari fu inizialmente quello di considerare le manifestazioni religiose indigene come pagane, idolatre, selvagge e demoniache. Ma come reagirono gli indigeni?

Le risposte alla conquista furono diversificate: lotta frontale per resistere

agli invasori, alleanza con i dominatori per risolvere talvolta conflitti interetnici, suicidi collettivi, resistenza passiva per non morire, rielaborazione della cultura e religiosità indigena nel contesto del sistema coloniale.

Oggi i maya si stanno riprendendo la propria vita, stanno cercando di recuperare attraverso un percorso doloroso e liberatorio i propri lutti e le violenze subite rifondando un'identità etnica e culturale sul recupero della tradizione e sulle immense risorse del proprio sistema culturale. La religione è da questo punto di vista un elemento culturale centrale del percorso nel quale il Guatemala si è incamminato.

Crisi del Cattolicesimo e diffusione delle Chiese Protestanti

Il Guatemala ha visto, a partire dagli anni '70, una crescita smisurata di conversioni al protestantesimo ed attualmente circa il 30% della popolazione appartiene alle chiese protestanti. Se le Chiese tradizionali dalla luterana all'anglicana alla cattolica, sono in crisi aumenta sempre di più l'influenza delle chiese neo-evangeliche. Le ragioni storiche del fenomeno vanno ricercate nel passato remoto e recente.

Sin dall'inizio della conquista spagnola infatti la Chiesa cattolica rappresentò un formidabile strumento di penetrazione

culturale nel Nuovo Mondo: la Chiesa occupò vasti territori, abbracciò l'emergente società coloniale con l'amministrazione ecclesiastica, ma propriamente non cristianizzò la popolazione. L'elitaria chiesa coloniale diede alla società ladina una colorazione cattolica e non lasciò molto spazio allo sviluppo delle chiese popolari indigene che avevano una reale presenza fra la gente; la parte più povera e debole della popolazione delle campagne e delle aree marginali rimase al di fuori dell'intervento della Chiesa cattolica.

Le Chiese protestanti, ed in particolare evangeliche, hanno occupato questo spazio spirituale abbandonato e hanno saputo riempire i vuoti lasciati dalla Chiesa cattolica. Dapprima i missionari evangelici si impegnarono nell'offrire servizi medici, educazione, progetti di traduzione dei testi sacri, ma ottennero poco successo a causa della massiccia presenza cattolica; il loro ruolo cambiò radicalmente quando questa, per rispondere alla propria crisi istituzionale, si aprì a nuove forme d'intervento e, in alcuni momenti, giunse anche a condannare apertamente l'operato dei vari governi repressivi che si succedettero in Guatemala.

Fra il 1962 e il 1965 si celebrò il Concilio Vaticano II e a Medellin, nel 1968, la Chiesa cattolica latinoamerica-

na diede una lettura particolare del messaggio del Vangelo: sottolineò il ruolo che essa doveva avere di accompagnamento dei poveri, il rinnovamento del sentire comunitario delle chiese locali, lo sviluppo di una pastorale di promozione della giustizia e della pace. La Teologia della Liberazione era ancora sconosciuta per molti agenti pastorali formati in contesti ecclesiastici anticomunisti e teologici pre-conciliari, ma furono gli anni di crescita del numero di sacerdoti: i padri Maryknoll cominciarono ad operare a Huehuetenango, i missionari del Sacro Cuore in Quiché, i domenicani nelle Verapaces. Alla fine del decennio la Chiesa cattolica si era effettivamente inserita nel tessuto sociale guatemalteco sia in aree rurali che urbane marginali.

Negli anni '70 la Chiesa s'impegnò molto nelle attività di formazione attraverso Centri sparsi su tutto il territorio nazionale e appoggiati anche dai vescovi che vedevano in quest'esperienza un percorso per l'evangelizzazione e formazione di

comunità cristiane. Per quanto riguarda la popolazione indigena furono gli anni delle prime traduzioni della Bibbia e della creazione del Programma missionario kaqchikel (Promika) con sede a Chimaltenango.

Con il governo militare di Rios Montt, anziano della "Chiesa del Verbo", la posizione della Chiesa cattolica divenne più precaria, i cattolici vennero accusati di essere "sovversivi" e "comunisti", mentre la crescita delle sette religiose neopentecostali divenne inarrestabile. La "Chiesa del Verbo" (filiale della Chiesa fondamentalista *Gospel Outreach* con sede in California) aveva cominciato ad operare in area Ixil, creato una Fondazione (FUNDAPI) ed iniziato a divulgare documenti tradotti in varie lingue maya. Secondo informazioni contenute in REMHI (Progetto Interdicesano "Recupero della Memoria

Storica") facevano parte di questa Chiesa, fra gli altri, Harris Whitbeck, missionario del Verbo e militare specializzato in controinsurrezione. Ma quale fu il ruolo giocato dalle Chiese neo-evangeliche in quegli anni? e quali ragioni spinsero la popolazione a convertirsi lasciandosi alle spalle il cattolicesimo?

A partire dagli anni '80 il governo

utilizzate dai militari come caserme, rifugi, luoghi di tortura. Se alcune Chiese evangeliche negli anni della violenza appoggiarono la popolazione, nella maggior parte dei casi esse rappresentarono uno strumento di controllo da parte dell'esercito. La politica controinsurrezionale infatti cercò (con l'obiettivo di distruggere l'identità sociale) di modificare il modo



Lago Atitlan: il mercato.

guatemalteco, ossessionato dal comunismo e dalla situazione politica dell'area, mirò a reprimere ogni forma di organizzazione della popolazione indigena: centinaia di assassini, violenza politica e sociale contro sindacalisti, catechisti e operatori di diritti umani. Furono gli anni tristemente noti come anni della violenza, della "terra bruciata", l'epoca forse più buia della storia del Guatemala, in cui la violenza del regime cercò di soffocare (anche con l'uso del napalm contro l'inerte popolazione civile) qualsiasi voce che si levasse.

La violenza in Guatemala provocò la destrutturazione delle comunità, sfollamento ed esilio, fenomeni che fra le altre cose impedirono il mantenimento delle pratiche religiose sia tradizionali che cattoliche in quanto considerate sovversive. Molti luoghi sacri e molte chiese cattoliche vennero distrutte o

di pensare e sentire della gente influenzando sulle credenze e gli atteggiamenti sociali. «Abbiamo dovuto lasciare gli antenati e i morti, ci allontanarono dai luoghi sacri e anche non si può praticare, no, non si può praticare la religione»².

In questa situazione si può dire che la violenza o meglio l'impatto che ebbe sulla popolazione fu fra le cause principali di diffusione e successo delle sette in Guatemala.

Infatti l'adesione a tali Chiese venne determinata congiuntamente alla stigmatizzazione dei cattolici come sovversivi, al messaggio individualista e salvazionista (rinascita individuale, anti alcolismo), all'uso delle lingue maya per trasmettere il messaggio religioso e all'appoggio che diede l'esercito alla sua diffusione: «Ines spiegava bene la parola di Dio, parlava dell'ingiustizia, del giusto, del povero... I fratelli di altre

chiese ci dicevano che problema c'è se adesso cambi religione, vieni con noi, perché possono venire a prenderti con i tuoi figli e vi possono ammazzare tutti»³. Le Chiese evangeliche diffusero la propria versione sulla violenza, colpevolizzando le vittime e promovendo una ristrutturazione della vita religiosa delle comunità basata sulla separazione in piccoli gruppi, trasmisero messaggi finalizzati a legittimare il potere dell'esercito, utilizzarono cerimonie che permettevano forme di scaricamento emotivo di massa. Furono anni duri per la popolazione indigena, che dovette rinunciare alla propria identità in cambio spesso della vita (nel Municipio di Nebaj vi erano 42 sette evangeliche con relative chiese). La violenza culturale, usata brutalmente nel periodo della guerra, arrivò ad un punto tale da bruciare persino i telai usati dalle donne per impedire la tessitura di vesti con la simbologia e colorazione maya, segno della propria identità etnica e culturale. Ancora oggi è molto facile rendersi conto di quali siano le tecniche usate per arrivare alla popolazione da parte delle nuove Chiese: messaggi sulla salvezza, ripetuti in modo ossessivo e usando altoparlanti, si possono udire durante le ore di mercato nella piazza di Sololà, canti notturni che si levano da vari luoghi sparsi nell'oscurità, la presenza di stranieri nelle comunità che si traduce in sostegno spirituale, materiale e politico.

Instituto Linguistico de Verano

La lingua, o meglio l'uso delle lingue maya, ha rappresentato un'arma efficace di penetrazione culturale da parte delle Chiese Protestanti. Fra i precursori nell'uso di tale arma micidiale per le culture autoctone è da annoverare William C. Townsend che diede vita a quello che è noto in tutta l'America Latina come *Instituto Linguistico de Verano* (IVL o SIL). William Cameron Townsend, d'origine contadina, nacque nel 1896 nella contea di Orange in California e lavorò come membro della Missione Centro-americana in Guatemala con gli indigeni cakchikeles nel 1917.

L'esperienza con questi ultimi gli fece comprendere che gli indigeni non dimostravano alcun interesse per i testi biblici e la sua predicazione perché non



Mercato sui gradini della chiesa di San Tomas a Chichicastenango, Guatemala.

conoscevano il castigliano. Ciò lo portò a riflettere sull'importanza della traduzione dei testi in lingua indigena come mezzo per penetrare fra i popoli indigeni. Nel suo diario 14 anni dopo (la prima traduzione della Bibbia costò uno sforzo di 14 anni) egli scrisse: «in queste aldee, come in tutto il mondo, esistono macchine per cucire "Singer". Una compagnia commerciale fu in grado, nel passare di una sola generazione, di vendere nel mondo intero le sue merci, mentre alla Chiesa, dopo diciannove secoli, non è stato possibile farlo nella stessa forma con il Vangelo»⁴. Townsend abbandonò il Guatemala nel 1932 per fondare il *Summer Institute of Linguistics* (o *Instituto Linguistico de Verano*) in cui vennero preparati i primi missionari traduttori destinati ad operare in area indigena e in seguito il *Wycliffe Bible Translators* (WBT).

Il Guatemala all'epoca non recepì le richieste di Townsend ed egli abbandonò il paese in cerca di aree e stati più accondiscendenti. L'*Instituto Linguistico de Verano* non è una vera e propria Chiesa, ma un'agenzia missionaria che ha conquistato vari spazi in paesi latino-americani quali Perù, Ecuador e Brasile grazie all'appoggio di governi compiacenti.

Il ruolo della Chiesa cattolica dopo gli accordi di pace.

Il riconoscimento della verità di un

passato doloroso è un'ossessione in Guatemala, come l'affannosa ricerca di spazi in cui ricreare la socialità perduta, la caparbia di ricostruirsi come popolo tornando al passato per rielaborarlo nel presente e garantire ai propri figli quantomeno la dignità umana e salvaguardare un'identità culturale che ha rischiato di perdersi, ma non si è perduta.

Nonostante la condizione di vita della popolazione indigena del Guatemala non si sia sostanzialmente modificata negli ultimi anni, quello che è cambiato è l'immane sforzo che ovunque si cerca di fare per creare laboratori di democrazia e di etnicità sinora sconosciuti ed a partire dalle proprie forze. Il recupero della religiosità tradizionale, delle lingue, del senso di comunità saranno probabilmente la chiave di volta del cambiamento. Tuttavia moltissimo rimane da fare. La società civile, le donne vedove, le organizzazioni popolari e le Chiese sono ormai in prima linea.

La Chiesa cattolica negli ultimi anni si è impegnata molto seriamente sul recupero della memoria storica della popolazione maya del Guatemala realizzando un progetto molto vasto denominato REMHI (Progetto Interdiocesano "Recupero della Memoria Storica"), che analizza migliaia di denunce e testimonianze sulle violazioni dei diritti umani verificatesi negli anni

del conflitto armato interno. Il progetto, presentato il 24 aprile del 1995, si è concluso con la presentazione dei risultati nella cattedrale metropolitana di Città del Guatemala il 24 aprile del 1998 da parte del suo principale promotore: Monsignor Juan Girardi Conedera. La relazione finale è composta da quattro volumi e le immagini che appaiono in copertina rappresentano il popolo guatemalteco in quattro momenti: quando rimane in silenzio e non viene lasciato parlare, quando non vede o non lo lasciano vedere, quando non sente o non lo lasciano sentire e quando rompe il silenzio. Dalla relazione finale risulta in modo molto chiaro quali sono le aspettative della popolazione guatemalteca rispetto al ruolo che le Chiese (ed in particolare la cattolica) dovrebbero svolgere nel futuro per assicurare che non si torni più al passato (*Nunca más*) e si rispettino i diritti umani, la cultura e l'identità della popolazione indigena.

Purtroppo l'apprezzabile contributo di Monsignor Girardi (e di REMHI) ha portato al suo brutale assassinio il 28 aprile 1998. Nessuno ha avuto dubbi sulla causa.



Maschera funeraria in giada del periodo classico maya, Tikal, Petén, Guatemala.

Note

¹ Richard P., "La Bibbia nella cultura indigena", in *Almanac*, n°3, 1994.

² Baladán J., *Rapporto Guatemala: Nunca Más*, La Piccola Editrice, 1998.

³ Baladán J., *ibidem*.

⁴ Wallis E., Benneth M., *Más de 2.000 idiomas, historia de una misión pionera moderna*, Wycliffe Bible Translators, Wupertal, 1972, p.7.

⁵ Baladán J., *ibidem*.

Bibliografia essenziale

Breton A., *El Complejo Ajaw y el Complejo mam. Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas*, V.I, UNAM, Mexico, 1989; Ejército de Guatemala, *Manual de contrainsurgencia*, 1983; Paez D., Basabe N., "Trauma Político y Memoria Colectiva: Freud, Albwachs y la Psicología Contemporánea", in *Psicología Política*, Guatemala, 1983; Ellacuria I., *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador 31 (jenero-abril 1994); Equipo Ak'Kutan, *Evangelio y Culturas en Verapaz*, Guatemala, 1993; Valcarcel C. D., *Rebeliones Coloniales Sudamericanas*, Fondo Cultura Economica, Mexico, 1982; Watchel N., *Los Vencidos*, Madrid, 1971.

La cultura maya come fonte di risorse per far fronte alla violenza⁶

E' inevitabile domandarsi come è stato possibile ai maya contemporanei giungere a noi per come oggi li conosciamo pur avendo subito o vissuto una storia segnata passo a passo da vari tentativi di ridurli definitivamente al silenzio. La spiegazione va ricercata con molte probabilità nelle caratteristiche strutturali del sistema culturale maya. La scheda a seguito riportata presenta in forma sintetica le principali caratteristiche culturali della popolazione di origine maya del Guatemala e può contribuire ad una possibile interpretazione di un fenomeno complesso in cui gli elementi culturali tipici sono caratterizzati da forme reattive e di difesa nei confronti della violenza e che sono state, e sono ancora, un'immensa risorsa per i maya di oggi.

La cultura maya come fonte di risorse

Pensiero analogico: risorsa importante di immagini e metafore nel pensiero e nel linguaggio. I q'eqchi'es, per esempio, parlano del *mwel* delle cose. Il *mwel* potrebbe essere distinto come l'interiorità che integra ogni essere dotandolo di "dignità" propria e inoltre della "capacità" di servire per ciò a cui è stato destinato (per esempio, il mais ha il suo *mwel*).
Concezione del tempo: è circolare, non c'è separazione lineare passato-presente, è unito ai ritmi della natura, lento e in funzione della socialità comunitaria.

Tutte le cose hanno, quindi, il loro mistero, il loro "padrone" [*ajaw (ahaw)*]. Anche il tempo. Per questo per i maya fu e ritorna a essere tanto importante conoscere e sapere usare bene il proprio calendario. Ogni giorno ha il proprio "padrone", come anche i diversi periodi del calendario.

Relazione vita/morte: relazione di quotidianità fra i vivi, i morti e gli antenati. Presenza continua di questa relazione nei riti, sogni, celebrazioni e cerimonie.

In realtà il maya concepisce la sua identità come un'insieme spirituale di appartenenza che integra allo stesso modo gli antenati ed i discendenti attuali. Così, fra gli *ach'ies* la parola *mam* indica allo stesso modo i nonni antenati ed i loro nipoti appena nati.

Cosmovisione: visione di integrità persona-natura-comunità. Queste relazioni hanno un'insieme di significati propri. La cultura maya percepisce l'individuo come destinato a integrarsi in una realtà che lo trascende, che esisteva prima e che gli sopravviverà alla sua condizione temporale. Questa percezione vale per il suo modo di prendere posizione dinanzi alla natura, dinanzi alla comunità, dinanzi alla storia, dinanzi agli spiriti e dinanzi all'*Ajaw (Ahaw)*.

Valore della persona e della comunità: la persona viene considerata con rispetto come parte della comunità. Importante sentimento comunitario dell'identità. Rispetto significa tenere in considerazione la dignità dell'altro ed agire di conseguenza. Il primo "peccato" nel Pop Wuj (Popol Wuh) è quello degli "uomini di legno" che non seppero rispettare le pentole, le pietre per macinare e i cani.

Reciprocità: La relazione delle persone con la natura, con gli altri o con gli spiriti si costruisce nella reciprocità. Questa relazione presuppone interdipendenza e ha implicazioni nella concezione della riparazione del danno. Nel Pop Wuj (Popol Wuh), perfino i "Creatori e Formatori" degli uomini aspettano che la gente dia loro da mangiare. I maya bruciano candele nelle proprie cerimonie per ristabilire questa relazione ed alimentare (*huelan, kesiqonik*) Dio e gli antenati.

Efraim Ríos Montt



Efraim Rios Montt.

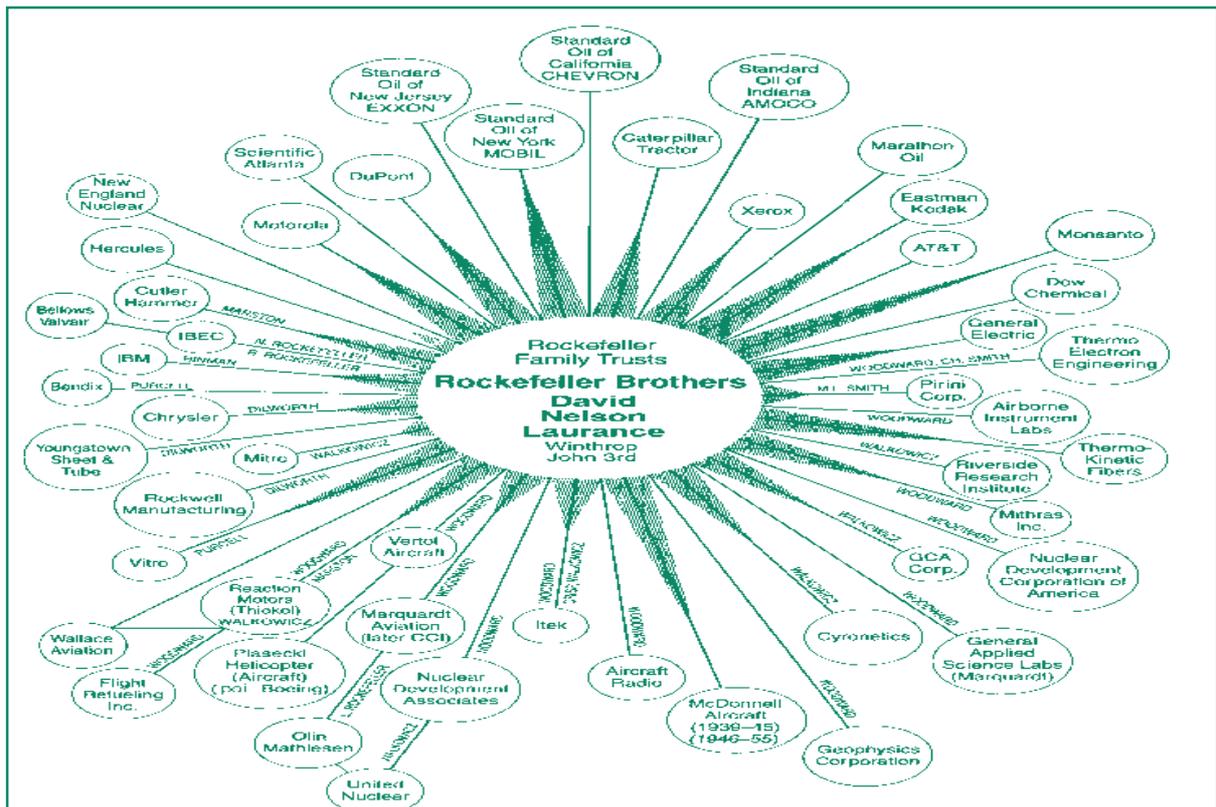


George Maynes, consigliere militare USA a Nebaj, El Quiché, Guatemala, 1982, durante la repressione contro l'Esercito dei Poveri.

Nel marzo del 1982 un gruppo di ufficiali legati agli Stati Uniti prese il potere in Guatemala e il "nato di nuovo" generale Ríos Montt si ispirò a San Paolo (Romani 13:1) dichiarandosi la "scelta di Dio". Il generale era stato convertito alla fede fondamentalista protestante dalla chiesa *Gospel Outreach* (Predicare il Verbo) durante un periodo di disgrazia politica dopo che, nel 1974, la sua elezione era risultata chiaramente ottenuta con la frode. Nel 1978, tuttavia, egli incontrò la Parola di Gesù attraverso dei missionari americani di *Gospel Outreach* che erano giunti in Guatemala per portare aiuto alle vittime del disastroso terremoto del 1976. *Gospel Outreach* era stata fondata da James Degolyer, un ex hippie che aveva vagato per le strade piene di droga del distretto di Haight-Ashbury di San Francisco per cinque anni prima di "essere salvato da Gesù". I fondamentalisti aiutarono Ríos Montt a fondare la "Chiesa Cristiana del Verbo" e a trovare citazioni bibliche per giustificare la sua dittatura e inviarono due anziani che coordinassero lo sforzo evangelizzatore attraverso la "Fondazione per l' Aiuto ai Popoli Indiani". Il principale collettore di fondi negli USA per la fondazione era il predicatore televisivo Pat Robertson attraverso il suo *International Love Lift* (Aiuto d'Amore Internazionale). "Amore" era il modo con cui si risolvevano le discordie civili, affermò il generale in un'intervista al *New York Times*, e i missionari fondamentalisti lo avrebbero aiutato a costruire dei "villaggi modello" per i contadini basati sul comunitarismo, un sistema di proprietà comunitaria accentrato sulla chiesa che avrebbe vagamente incluso la proprietà privata della terra e delle case. La presidenza Reagan, nel contempo, si augurava che il convoglio di aiuti e missionari messo su da *International Love Lift* « potesse anche essere veicolo per un riconoscimento del regime di Ríos Montt ». Reagan era infatti cauto circa il riconoscimento a causa delle accuse di violazioni dei diritti umani ed etnocidio contro i golpisti tra cui spiccava Sandoval Alarcón, il padrino degli squadroni della morte che chiamava il suo movimento "partido de la violencia". Anche la dichiarazione del generale « abbiamo dichiarato lo stato d'assedio, per poter uccidere legalmente » non era politicamente troppo corretta! Il programma amorevole di Ríos Montt e dei suoi amici predicatori mostrò che di "amore" si può morire attraverso le parole di spiegazione della politica dei "fagioli e proiettili" da parte di un ufficiale a Cunén nel Quiché. « Se state dalla nostra parte vi nutriremo, se no vi uccideremo! ». Durante il regime tra le 3.000 e le 4.000 persone furono uccise nella municipalità di Nebaj e circa 20.000 fuggirono abbandonando i villaggi, la vita tradizionale fu distrutta per essere sostituita dai piani di sviluppo del regime consigliati dall'AID (*Agency for International Development*). Solo tre mesi dopo la "scelta di Dio" di Ríos Montt come dittatore, un rapporto di *Amnesty International* riportava una lista parziale di 60 massacri in cui i soldati erano stati visti tagliare le teste agli uomini, uccidere i bambini sbattendoli contro le rocce, stuprare le donne; armi e machete erano usati con sadica liberalità. Nell'Alta Verapaz, territorio dei maya kekchí, più di 1.000 comunità su 2.500 furono abbandonate. Nel luglio la diocesi del Quiché fu chiusa e la conferenza episcopale cattolica, tradizionalmente molto reazionaria, denunciò la politica governativa come genocida. Malgrado un'inchiesta del *US National Council of Churches*, il presidente Reagan affermò che il regime stava facendo un cattivo affare con le accuse, ma rinnovò l'aiuto militare statunitense e la "Chiesa del Verbo" attribuì alla guerriglia comunista i massacri. « Noi non abbiamo la politica della terra bruciata, - dichiarò Ríos Montt - ma dei comunisti bruciati ». Pochi mesi dopo, in risposta alle preoccupazioni per i diritti umani espresse da Giovanni Paolo II, i pastori fondamentalisti identificarono il papa come la "Bestia" dell'Apocalisse e il capo della "puttana scarlatta". Da che parte stia Dio resta un problema di punti di vista.



A fianco: Un delegato degli indios
 campeggia alle Nazioni Unite a Ginevra.
 Sotto: Gli interessi della famiglia
 Rockefeller.



Fondamentalisti

Petrolio per le ali di Dio

L'espansione delle multinazionali del petrolio e l'opera di evangelizzazione delle missioni fondamentaliste: «Dio ha creato il mondo, ma J. D. Rockefeller lo ha riorganizzato».

Flavia Busatta

“Chi aprirà le terre del Tibet, o reclamerà l'ultimo acro dell'Amazzonia, le colline dell'India centrale, le giungle del Borneo, o le steppe della Siberia, il mercante o il missionario?” (William Cameron Townsend, 1942)

Nel 1930 quando i missionari fondamentalisti si riunirono nella loro fortezza, la Moody Memorial Church di Chicago, il loro principale avversario politico all'interno delle congregazioni protestanti era il modernismo della famiglia Rockefeller.

I Rockefeller, John D. sr. e soprattutto il figlio John D. jr. erano interessati a fornire un'immagine positiva e benevolente della loro corporation, la Standard Oil, delle sue sussidiarie e della famiglia, oltre che ad incrementare i propri enormi profitti. Sulla loro strada verso l'eternità nel dicembre del 1929 incontrarono John Mott, un missionario millenarista che sperava di affrettare il Secondo Avvento di Cristo evangelizzando il mondo intero entro “la presente generazione”. Per realizzare la sua visione Mott pensò astutamente di chiedere fondi ai potenti di Wall Street in base all'opinione che “chiedere denaro a un uomo per ampliare al mondo intero il Regno di Dio, non era chiedergli un favore, ma un modo di dargli la superba opportunità di investire la sua personalità con un dividendo

eterno” (Colby/Dennett 1995:33). Il denaro “era così pieno di personalità” - egli scriveva - “accumulata attraverso giornate di lavoro umano” che sopravviveva ai suoi padroni e pertanto poteva essere usato dopo la loro morte per estendere la vita dei proprietari sulla terra (ibid. 1995:33). Questo concetto di transustanziazione del denaro in vita eterna combaciava perfettamente con la motivazione logica della Rockefeller Foundation e, ovviamente, con il modello organizzativo delle Standard Oil.

Il modello missionario di Mott e la sua ossessione per la Cina si incrociarono felicemente con la visione globalizzante del principale consigliere di John D. sr., il reverendo battista Frederick Gates che fu affascinato dal pensiero delle “fortune di famiglia” che conquistavano i mercati mondiali. Con la Standard Oil in *pole position* l'avanzata delle corporation americane avrebbe rappresentato la Volontà di Dio; per Gates la crescente globalizzazione del mercato e la diffusione delle missioni protestanti anglofone che l'accompagnava erano evidenza «di un solo, grande, preordinato Disegno». Egli osservava come le differenti missioni non fossero che «un'unica armata di invasione» le cui «abili strategie e tattiche erano controllate e dirette da una sola Mente», Dio. (ibid. 1995:33).

Il credo di John Mott trovò la sua casa presso la Riverside Church di New York

che, attraverso il suo modernismo, simboleggiava la prospettiva globale della famiglia Rockefeller.

Negli anni Venti gli investimenti esteri degli Stati Uniti erano aumentati del 700% e le Standard Oil alzavano la bandiera dell'assalto ai mercati stranieri: la Standard Oil of New Jersey (poi Exxon) aveva come campo di espansione l'intero Sud America, la Standard Oil of California (Chevron) possedeva vasti territori in Venezuela e in Messico, la Standard Oil of New York (poi Mobil Oil) era penetrata nei Balcani, nel Medio Oriente, nel Sud Africa, in India, in Indocina, nelle Filippine e nell'Indonesia olandese. Con tutti questi successi i Rockefeller e le loro attività filantropiche esentasse prosperavano: la sola Rockefeller Foundation possedeva grossi stock di azioni in tredici compagnie petrolifere e in nove oleodotti, in 35 linee ferroviarie e in altre 35 corporation i cui interessi spaziavano dall'acciaio alle banche, dal gas all'agrobusiness. L'alleanza tra imprese minerarie, dell'acciaio, dello zucchero e chimiche faceva parte della strategia ideata da Albert H. Wiggings, presidente della Chase National Bank, la banca di famiglia dei Rockefeller, per rendersi indipendente dal titano di Wall Street, quel J. P. Morgan che era sempre stato anche personalmente odioso al vecchio John D. sr., e i cui legami col capitale britannico, in particolare con la Shell, erano da sempre un ostacolo ai progetti

della Standard Oil. Fu in questa guerra finanziaria che cominciò a farsi le ossa il nipote più eclettico del vecchio John D. sr., Nelson Aldrich Rockefeller, che cominciò a prendere particolarmente a cuore il vecchio business di famiglia, il petrolio e in particolare quello venezuelano, su cui si appuntavano anche gli appetiti della Gulf Oil dei Mellon, della Shell e della sussidiaria della Standard Oil of Indiana (AMOCO), quella Creole Petroleum Company che era una creatura personale di Nelson.

Le attività filantropiche e le sovvenzioni ai missionari andavano di pari passo e crescevano con la concupiscenza di nuovi mercati. La maggior preoccupazione riguardava il diffondersi delle malattie nei territori indigeni, malattie sia politiche (il comunismo) che virali (la febbre gialla e i parassiti intestinali) che facevano crollare le potenzialità produttive della forza lavoro indigena. Nel 1920, il Guatemala, troppo vicino al Messico post-rivoluzionario che poteva essere "contagioso", fece da cavia sperimentando un cordone sanitario ottenuto tramite la legge marziale lungo la linea ferroviaria e le città vicine alle piantagioni di banane e caffè della United Fruit e una campagna contro la malaria e il "verme solitario" lanciata dal *Rockefeller's International Health Board*. I progetti della Rockefeller Foundation per la sanitarizzazione dei paesi sottosviluppati accompagnavano gli imperativi morali con la più profana necessità economica della produttività del lavoro e si sposavano con l'invito del rev. Mott alle multinazionali di serrare i ranghi in una loro Intesa Cristiana internazionale che potesse competere con la sfida dell'internazionalismo proletario. «Contro quel male le chiese devono combattere come esse combattono contro ogni malvagità che viene dal demonio», affermò il Segretario di Stato Robert Lansing e la crisi del 1929 col riacutizzarsi della lotta di classe negli stessi Stati Uniti affrettò le decisioni.

Uno degli argomenti principali dei Fondamentalisti contro la profana trinità rappresentata dai Rockefeller, il denaro e il modernismo, era che l'uso di medicinali o altri servizi professionali per ottenere conversioni era sottilmente coercitivo e blasfemo; solo «il pregare la Croce, il Vangelo della redenzione dal



Cam Townsend e la seconda moglie Elaine Mielke della potente Moody Memorial Church di Chicago ospiti per il loro matrimonio del presidente del Messico Lazaro Cardenas e della moglie Amalia (da Thy Will Be Done).

peccato attraverso la fede nel sangue versato del Salvatore, che era il potere di Dio» (ibid. 1995:40), la Parola, attraverso la lettera della Bibbia, poteva salvare le anime dei pagani. Fu perciò un duro colpo l'udire uno dei più promettenti giovani missionari in Guatemala annunciare che egli intendeva lasciare il suo gregge per andare a convertire le tribù amazzoniche e che intendeva farlo usando degli aeroplani. William Cameron Townsend, "Zio Cam" per i suoi seguaci, poggiava il suo credo sulle certezze del fondatore della sua chiesa madre, la *Central American Mission* creata da Cyrus Scofield, un cacciatore di indiani diventato predicatore tra i baroni del bestiame del Texas. Scofield basava le sue prediche su un pilastro dell'etica puritana, ovvero che l'adesione della propria condotta di vita all'insegnamento della Bibbia e del Vangelo, poteva evitare le riforme sociali e ottenere nel contempo insieme la ricchezza materiale e le chiavi del paradiso. Le riforme sociali, spiegava Scofield, erano inutili in un mondo governato da Satana e dalla natura peccatrice dell'uomo, la ricchezza sarebbe giunta come ricompensa per una vita santa in un mondo privo di peccato, segno della Grazia per aver risposto in un'attività liberamente scelta ad una Sua particolare chiamata all'interno del Grande Progetto. Dopo pochi anni di lavoro missionario in Guatemala, Townsend si accorse che quello che lui giudicava un potente

messaggio di redenzione era operativo solo presso i ladinos, ma restava estraneo agli indigeni che vivevano tradizionalmente nei loro remoti villaggi. La Parola non giungeva nella loro lingua, ma in spagnolo e perciò non veniva compresa. Egli scoprì che le cure mediche erano un mezzo potentissimo per scardinare le autorità tradizionali indigene, perciò decise di fondare una sua propria chiesa che si basasse su quattro pilastri: la linguistica per far giungere la parola di Dio a tutte le tribù, la medicina per distruggere il potere sciamanico, l'educazione per semplificare l'assimilazione e l'economia per permettere ai convertiti di realizzare il Disegno di Dio con il loro lavoro. La sua attività medica alla missione lo aveva portato in contatto con la campagna antimalarica della Rockefeller Foundation e in seguito anche le sue necessità linguistiche gli fecero ottenere un'altra Rockefeller Connection, ovvero il contatto con Edward Sapir, il linguista più importante della University of Chicago, la prima grande università battista del West fondata direttamente da John D. Rockefeller sr., il fondatore della dinastia. L'approccio linguistico permise a Townsend di articolare il suo piano educativo secondo le linee guida del bilinguismo e di creare di conseguenza una cooperativa per la produzione del caffè tra i suoi converti cakchiquel. L'incontro tra le proposte ecclesiali di Townsend, la politica di integrazione e di educazione

delle comunità indie propugnata dal presidente del Messico post-rivoluzionario Lazaro Cárdenas e il mondo dell'indigenismo promosso da prestigiose istituzioni legate ai Rockefeller, quali le Università di Chicago, Harvard, Yale, Columbia e John Hopkins, diede origine ad una delle missioni più ricche, potenti e contestate del mondo protestante il *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Il SIL, fondato come campo estivo di addestramento linguistico in una modesta fattoria dell'Arkansas nel 1934, ottenne il suo riconoscimento e accreditamento come istituzione scientifica nel 1942, quando fu invitato ad affiliarsi all'Università dell'Oklahoma.

La necessità di una copertura scientifica all'attività missionaria era apparsa evidente fin dall'incontro tra Townsend e Cardenas in Messico, allora paese rigorosamente laico, ove era proibita a tutti, anche al clero cattolico, ogni propaganda religiosa. Quando Zio Camudi che alti funzionari del governo messicano erano interessati ad educare e integrare gli indiani nella società messicana attraverso studi linguistici governativi presso le varie etnie, afferrò l'occasione presentando i suoi seguaci come "investigatori linguistici" e non come missionari. L'espedito di una missione scientifico-didattica che fornisse la sua opera al programma assimilazionista del governo Cárdenas e alle linee indigeniste promosse dal Conferenza Inter-Americana sulla Vita Indigena tenutasi Patzcuaro (Mexico), si dimostrò vincente.

Fin dal 1940 la Rockefeller Foundation e il governo federale avevano collaborato ad uno studio antropologico dell'*Institute of Current World Affairs* per conto del *Bureau of Indian Affairs of Latin America* (Ufficio Affari Indiani dell'America Latina). Tale studio faceva parte di una più vasta campagna di informazione e controspionaggio tesa a verificare quanto la propaganda nazista avesse presa presso le etnie indigene: Hitler aveva infatti dichiarato ariani onorari gli indiani d'America. Lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale vide Nelson A. Rockefeller diventare *Coordinator of Inter-American Affairs* (CIAA), un nuovo ufficio governativo creato con lo scopo di "riorientare l'intero problema dell'America Latina, dal punto di vista della

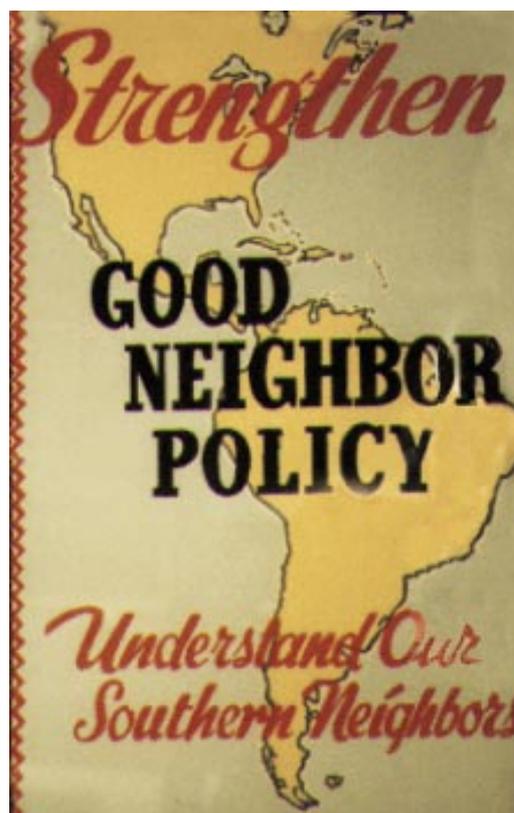
difesa nazionale" (ibid. 1995:112). Tra i collaboratori più stretti di Nelson Rockefeller vi erano il fratello Laurance, che divenne in seguito il suo filo diretto e personale con la futura Central Intelligence Agency (CIA), John Hay Whitney, finanziere e produttore di Hollywood, Will Clayton, re del cotone texano, Percy Douglas della Otis Elevators, John McClintock, consigliere della United Fruit e in seguito uomo della CIA e Paul Nitze, finanziere. Uno degli obiettivi dichiarati del CIAA era di strappare il florido mercato sudamericano alle compagnie tedesche e di impadronirsi dei ricchi giacimenti di materie prime; a tal fine era necessaria non solo un conflitto commerciale e politico senza esclusione di colpi, ma anche una ben coordinata guerra psicologica e propagandistica. Avvantaggiandosi del vuoto creato dalla ritirata del capitale inglese, i Rockefeller acquistarono milioni di acri di terra fertile di prima qualità in America Latina e attraverso i collegamenti di Robert J. Johnson, proprietario della Johnson & Johnson, rivale della tedesca Bayer, cominciarono a soppiantare le compagnie tedesche; tra i principali artefici di questa operazione figurò John Caldwell "J. C." King, un diplomatico di West Point che divenne in seguito capo delle operazioni clandestine della CIA nell'emisfero occidentale e, in quanto tale, coinvolto in tutti i colpi di stato in America Latina e in tutte le "crisi cubane". Uno dei settori di maggior impegno fu quello delle linee aeree latino-americane sia civili che militari che, intorno agli anni Trenta erano pressochè tutte in mani tedesche; attraverso le sussidiarie Pam Am e la compagnia privata di Laurance Rockefeller, la Eastern Airlines, e tramite "innocenti" esibizioni e gemellaggi con Air Clubs locali, la penetrazione statunitense crebbe a dismisura. Tuttavia la

Poster a "favore" della penetrazione in America Latina del periodo della CIAA.

maggior fonte di preoccupazione per il CIAA e per il governo USA in caso di guerra con le potenze dell'Asse non era il terziario che pure si dimostrava una buona testa di ponte per ogni tipo di operazione spionistica e nella guerra psicologica, ma il controllo alle fonti delle materie prime e il loro trasporto verso il territorio statunitense metropolitano.

La gomma, che era sempre stata la più grande risorsa naturale della giungla amazzonica, aveva mostrato un rapido declino dopo il contrabbando di semi di *Hevea brasiliensis* da parte di ufficiali della marina britannica e la crescita di vaste piantagioni in Indocina e in Malacca. Nel 1940, tuttavia mentre Burma, la Cocincina e Singapore cadevano nelle mani del Sol Levante, la richiesta di gomma, necessaria per i cingoli dei carri armati, cominciava a diventare pressante. Immediatamente il presidente Roosevelt creò la *Rubber Reserve Corporation* e assegnò a Nelson Rockefeller il compito di assicurare allo sforzo bellico tale prezioso prodotto.

Le più importanti piantagioni selvagge di caucciù - dal taino "lacrime della foresta" - si trovavano nel cuore del cosiddetto "inferno verde", il bacino del Rio delle Amazzoni e dei suoi affluenti



addestravano alla lingua inglese i piloti dell'aviazione militare ecuadoregna, per facilitare l'inserimento dei suoi missionari nella giungla Zio Cam stava pensando di realizzare un campo di addestramento. Nel 1944 egli si recò nel cuore della selva Lacandona alla Finca El Real, proprietà di Jaime Bulnes. La madre di costui era americana e parente dei McCormicks, industriali di grandi attrezzature agricole, cugini dei Rockefeller e proprietari di piantagioni di *henequen* nello Yucatán, perciò Bulnes affittò a lungo termine a Townsend un terreno detto Yashaquintala nel territorio dei maya tzeltal e alcune baracche che formavano la Base Principale; nel cuore della giungla vi era la Base Avanzata. L'addestramento era realizzato in modo simile a quello dei marines incentrandosi di giorno sullo sforzo fisico portato fino all'esaurimento psicologico e di notte sulla testimonianza pubblica della propria resa a Dio. In questo modo il gruppo missionario creava una sua propria insularità, in cui i legami interpersonali e la lealtà verso la nuova "Wycliffe family" erano valori instillati per sempre.

I servizi linguistici del SIL nell'addestramento dei militari sia statunitensi che sudamericani attraverso l'Intensive Language Program accentuarono la militarizzazione dell'istituto che vide in questa cooperazione e nel denaro e nei contatti che ne derivavano un segno della volontà di Dio. Dall'addestramento dei militari al fornire informazioni per il controspionaggio il passo fu breve. Il SIL raccoglieva informazioni antropologiche ed etnografiche sulle varie etnie, analizzando i comportamenti sociali e comportamentali delle comunità indigene, la loro struttura politica i rapporti di parentela, le risorse minerarie, lo sfruttamento e i rapporti di lavoro e le notizie sulla flora, la fauna e i loro usi medicinali e psicomimetici. Tutte queste informazioni finivano nei files dello *Strategic Index of Latin America* di Nelson Rockefeller. Per il CIAA, infatti, «l'importanza strategica degli indiani non è stata analizzata dagli amici delle potenze dell'Asse. ... Di fatto la propaganda tedesca tra gli indiani ha provocato il sabotaggio della produzione di stagno in Bolivia e simili difficoltà sono da aspettarsi anche in altre aree.» (ibid. 1995:128), essi, in ogni caso,



Kem Pery, capo degli huaorani e sua moglie.

potevano essere anche "vittime" della propaganda comunista. "J. C." King, risalendo per il CIAA il Rio das Mortes e la ferrovia di Morgan a Porto Velho, annotava: «Nessun piano di sviluppo dell'Amazzonia, potrà avere successo se non si provvederà a un'infusione di sangue fresco di immigrazione selezionata su grande scala dall'Europa impoverita sotto la direzione di onesti, intelligenti uomini dediti al bene pubblico, liberi da egoismo, corruzione, indifferenza e crudeltà». Alcuni anni dopo, visitando le stazioni dello SPI (Servizio per la Protezione degli Indios) del Brasile lungo i fiumi Xingù e Tapajos, "J. C." King, allora capo del Servizio operazioni segrete della CIA nell'emisfero occidentale, scriveva: «Il problema n° 1 è la forza lavoro» e ancora "Prima che gli indiani siano civilizzati arriverà il colono bianco. ... Tali coloni non saranno permanenti finché il governo non interverrà in modo decisivo». (ibid. 1995:142) La relazione di King giunse proprio nel momento in cui le necessità belliche per la gomma brasiliana erano alle stelle e il problema della produttività dei *seringueiros*

indigeni molto serio. La *U. S. Rubber Corporation*, che trattava per la Goodyear e la Dunlop, sotto la supervisione dei Rockefeller propose un nuovo servizio aereo sull'Amazzonia che richiedeva la costruzione di piste di atterraggio, installazioni radio e radar e posti per congiungere le piantagioni di gomma delle aree produttive di Perù, Brasile, Bolivia e Colombia; Manaus diveniva il centro nevralgico del sistema di comunicazioni con allacciamenti diretti via New Orleans con Washington. Il progetto segnò l'inizio della fine per gli indios dell'Amazzonia. L'impeto statunitense spinse il presidente del Brasile Vargas a istituire la Fondazione del Brasile Centrale e a lanciare, nel 1943, la "Grande Spedizione del Brasile Centrale e Xingù-Roncador". Nel 1944 un gruppo di militari costruendo strade e piste per aeroplani entrò nella zona del Rio das Mortes, territorio degli xavante, e 12 uomini furono uccisi; dodici mesi dopo di fronte all'attacco dell'esercito brasiliano i potenti xavante dovettero arrendersi all'amore del Servizio per la Protezione degli Indios (SPI). Mentre l'Amazzonia brasiliana veniva

aperta dall'esercito, a Lima nella primavera del 1946 Cam Townsend aveva ricevuto una telefonata dal tenente Lawrence Montgomery, membro della *U.S. Army Air Corps Mission* che gli proponeva l'acquisto di un idrovolante Grumman Duck per 3.000 dollari. La somma arrivò come ringraziamento a Dio per un fallito sciopero degli impiegati di Herbert Rankin e lo stesso Montgomery accettò di diventare pilota a tempo pieno per il SIL, che nello stesso tempo riuscì a procurarsi un altro dei migliori piloti sulla piazza, Betty Greene del *Women's Air Corps*. Ad un party presso il ministero dell'educazione peruviano Townsend offrì i servizi del nuovo acquisto al governo stesso che in cambio promise di pagare un quarto dei costi; l'ambasciata USA contribuì con una jeep e un trasmettitore radio. Nel 1946 Betty Greene, la prima donna a trasvolare le Ande, fece atterrare Zio Cam presso i campi petroliferi di Pucallpa: lì, presso il lago Yarina, il missionario intravide il sito perfetto per i suoi scopi, una nuova base nell'inferno verde. Con i nuovi acquisti in uomini e mezzi e con l'aiuto di due anziani *Navigators*, Cameron Townsend organizzò un nuovo gruppo, il *Jungle Aviation and Radio Service (JAARS)* e, attraverso Henry Coleman Crowell, fondatore dei Quaker Oats e vicepresidente della Moody Church di Chicago, ottenne il denaro per ingrandire il suo parco mezzi acquistando i surplus di materiali delle forze armate americane. La base di Yarinacocha in Perù si arricchì di nuovi hangars per lo JAARS. Lo scoppio della "Guerra Fredda" aveva permesso all'apparato militare industriale degli Stati Uniti di non smobilitare, anzi, le commesse militari erano sempre più pingui.

Uno dei principali mercati erano le forze armate sudamericane addestrate durante la guerra da consiglieri americani e alcuni corpi di elite, come il corpo di spedizione brasiliano in Italia, si erano legati a doppio filo con le accademie militari e gli ufficiali USA. Uno dei primi risultati di questo legame fu il colpo di stato militare del generale Odría in Perù. In quell'occasione il SIL tenne un basso profilo, continuando a utilizzare i rifornimenti di medicinali

dello JAARS per curare gli indios e minare il potere degli sciamani presentando le guarigioni come un evidente segno del potere di Dio su quello di Satana. Lontano dagli occhi della Chiesa cattolica di Lima i linguisti del SIL cominciarono apertamente ad evangelizzare i nativi ai modi dell'America del Midwest, sfidando le tradizioni comunitarie indigene e la loro cosmologia basata sul loro abitato selvatico con il rarefatto spirito di una cultura evangelica che sottolineava l'individualismo e la proprietà privata. Seguendo l'insegnamento di San Paolo "Obbedisci ai governanti, perché il loro potere viene da Dio" (Paolo ai Romani 13:1) nella versione Wycliffe "Chi resiste all'autorità, resiste al volere di Dio", i traduttori del SIL prestarono la loro opera e i loro aviatori al pugno dittatoriale dell'esercito fornendo informazioni e trasportando i prigionieri politici nel bagno penale di Sepa. In cambio di questa politica accondiscendente Odría aumentò le forniture di combustibile e medicinali al SIL. Al Secondo Congresso Indiano Inter-Americano tenutosi a Cuzco nel 1949, il dittatore Odría sottolineò l'importanza dell'assimilazione degli indiani, mentre l'Assistente segretario agli Interni statunitense insistette sulla necessità da parte degli indigeni di «condividere con noi le ricchezze prodotte dalla buona terra americana» (ibid. 1995: 207).

Ogni proposta che si interessasse veramente al benessere degli indiani fu bocciata come "filo-comunista". La guerra fredda e il fervore nazionalista arabo che cominciava a mettere in

discussione gli assetti dei ricchi campi petroliferi mediorientali, spronarono le grandi compagnie verso le inesplorate risorse dell'Amazzonia e dell'America centrale.

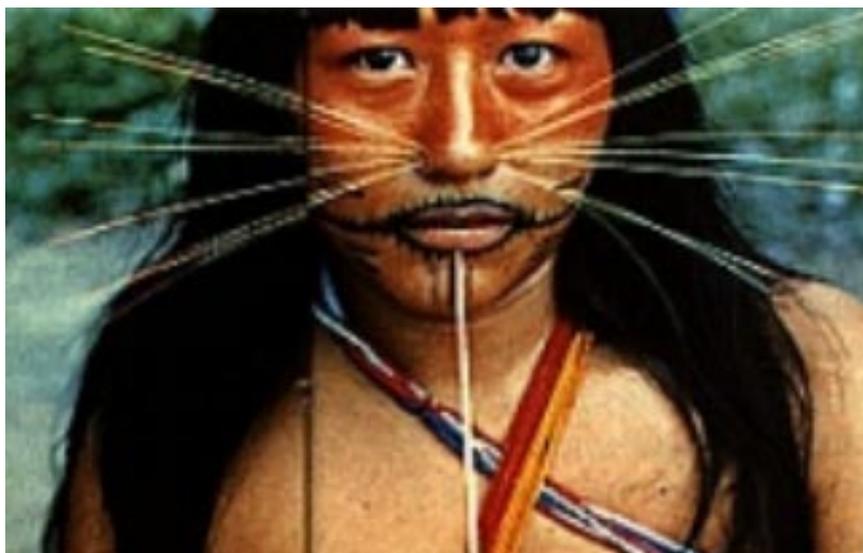
«E la roccia sgorgò verso di me fiumi di petrolio.» (Giobbe 29:10)

Una delle prime azioni di Odría fu di emanare una nuova legge petrolifera molto generosa verso le compagnie straniere: concessioni per 50 anni, forti sconti sui contributi e il 50% dei restanti profitti. L'International Petroleum, sussidiaria della Standard Oil of New Jersey (Exxon), si assicurò ottime concessioni insieme alla Socony. Nell'estate del 1953 il generale Odría si recò a Pucallpa in compagnia di due "cold warriors" (consiglieri militari USA), di Townsend e di Robert LeTourneau, un miliardario texano che costruiva macchine per il movimento terra e il cui portafoglio era finanziato al 70% da commesse del Pentagono. Pucallpa, nei progetti del generale, doveva diventare il terminal di un oleodotto e il centro di una migrazione interna che avrebbe ridotto la pressione negli altipiani andini. Le Tourneau si proponeva come sponsor per lo sviluppo di una colonia nella regione: egli avrebbe costruito un impianto per l'acqua potabile, case, un centro di trattamento dei rifiuti e una strada che congiungesse la colonia all'autostrada transandina. In cambio voleva due cose: un milione di acri presso i campi petroliferi di Ganso Azul dove deforestare legni duri tropicali e allevare 5.000 capi di bestiame e la sicurezza che la



Parte della cinghia di una trivella petrolifera.

colonia sarebbe stata abitata da “cristiani” americani e peruviani. «Signor Presidente - disse Townsend - Le Tourneau ama molto il Signore e suo Salvatore, Gesù Cristo. Egli vuole servire il Signore. ... Sulla terra possiede già quello che desidera. Egli vuole ottenere il suo capitale in cielo.» (ibid. 1995:246) La proposta ovviamente spiacque alle gerarchie cattoliche, che accusarono il “nucleo protestante” di rompere l’unità della nazione, e ai nazionalisti preoccupati per la crescente influenza USA. La risposta di Townsend fu magistrale: egli offrì lo JAARS. I quattro aerei di sua proprietà sarebbero divenuti una sussidiaria del Trasporto Militare Aereo del generale Odría, divenendo un complemento civile ai caccia che erano stati mandati dall’amministrazione Eisenhower. L’aviazione missionaria avrebbe trasportato con tariffe commerciali la posta, merci, passeggeri e anche preti e suore. Odría ovviamente non poté rifiutare la possibilità di avere un’aviazione addestrata dagli Stati Uniti e un sistema radio che operava avanti e indietro in una giungla senza confini, e il SIL risolse in questo modo anche i suoi problemi di deficit. I cattolici non mollarono e il Nunzio Apostolico accusò Townsend di complottare con «i suoi amici miliardari e i suoi agganci finanziari per protestantizzare la giungla» (ibid. 1995:248). Nel settembre 1953 Odría firmò il contratto con il SIL. La seconda “occupazione” del SIL fu l’Ecuador dove operava Rachel Saint. Ancora fanciulla, nel 1932, ella aveva sognato di una tribù bruna in una giungla verde, e si era convinta della chiamata del Signore verso le missioni, così dopo aver perso 12 anni a cercare di convertire gli alcolizzati del New Jersey, Rachel era volata in Amazonia e, dopo aver lavorato con i piro dell’Alto Urubamba, e con gli shapra delle ricche terre petrolifere lungo il fiume Marañon, si era convinta che la “sua” tribù erano gli huaorani (il popolo), che vivevano sul fiume Napo, detti auca (selvaggi) dai quechua degli altipiani. Perseguitati dai cacciatori di schiavi per le piantagioni di caucciù, gli huaorani si erano ridotti a 400 anime divise in quattro gruppi che difendevano il loro territorio a colpi di frecce avvelenate col curaro. Sfortunatamente per loro nel 1946 il colonnello



Indigena matses con i “baffi” da giaguaro ornamentali.

Leonard Clark aveva rivelato a Washington che le riserve petrolifere dell’Oriente amazzonico ecuadoregno rivaleggiavano con quelle mediorientali. Nel 1948 il nuovo presidente Galo Plaza, intimo amico di Nelson Rockefeller, iniziò una campagna per convincere il pubblico che il destino dell’Ecuador era verso la costa pacifica, là dove la United Fruit voleva estendere i suoi bananeti per rimpiazzare le piantagioni ammalate del Centro America. Rockefeller, interessato all’agrobusiness, propose degli investimenti per nuove tecnologie agricole attraverso la sua IBEC (International Basic Economy Corporation) e di intensificare le colture di merci da esportazione come caffè, cacao e bestiame. Le piantagioni di banane si espansero da El Oro verso il bacino tropicale del Gayas e lungo il fiume Daule nelle terre dei colorados, ancora indomiti. Forte delle sue amicizie americane Galo Plaza offrì al SIL la missione. Restavano intanto incontaminati dai piccoli coloni i territori petroliferi della selva degli huaorani. Mentre Rachel Saint studiava la lingua con la sua informatrice Dayuna, suo fratello Nate, con altri missionari, venne ucciso da un gruppo di indiani spaventati dal suo aereo. La perdita dei confratelli scatenò lo JAARS che contattò il Comando USA dei Caraibi a Panama che subito inviò un elicottero armato e un fotografo di Time-Life. Negli USA l’ondata di simpatia verso il SIL fu enorme, venne organizzato un viaggio per Rachel Saint e Dayuna e Townsend

raccolse centinaia di migliaia di dollari; di questi 50.000 provenivano direttamente da Nelson Rockefeller. Il SIL aprì una nuova base a Limoncocha, subito a nord del territorio huaorani, e ottenne anche una base di appoggio per lo JAARS presso Charlotte, North Carolina, a solo 30 minuti di volo da Fort Bragg, il nuovo quartier generale dei berretti verdi che stavano già proteggendo i traduttori del SIL, sulle alture del Vietnam. La nuova base era dono dei Belk, un’aristocratica famiglia sudista, che aveva appoggiato il progetto di Rockefeller di “lanciare” il North Carolina come base metropolitana per la “controguerriglia” e come partner privilegiato, attraverso l’Alleanza per il Progresso, per il neonato narcostato della Colombia. Come previsto importanti giacimenti di petrolio erano stati scoperti nell’Oriente ecuadoregno dalla Texaco, dalla Shell, e dalla Gulf Oil nelle terre dei kofán, dei secoya, oltre che nei territori sul fiume Napo degli huaorani anche grazie all’uso delle piste della base JAARS di Limoncocha da parte dei tecnici petroliferi. Il SIL aveva fatto da mosca cocchiera per i tecnici volando sulla foresta ed avvisando gli huaorani che le squadre di trivellatori stavano avanzando e che era conveniente per loro cedere all’inevitabile amore di Dio. Attraverso altoparlanti montati sulle ali che emettevano messaggi nella loro lingua gli aerei dello JAARS terrorizzano gli huaorani che bruciarono i propri villaggi e si rifugiarono nella giungla. Il



Pompa petrolifera.

colpo di grazia giunse nel 1968 quando i missionari gettarono nella selva dei canestri con dentro, nascoste, delle ricetrasmittenti accese: udendo un fratello di un huaorani catturato chiedere un'ascia, un aereo del SIL effettuò il miracolo facendogliela piovere sulla testa. Esausti, ammalati e sconvolti da un potere magico così grande, 92 huaorani si arresero a Rachel Saint. Dopo poche settimane i vinti erano circa 200 e subito dovettero combattere con la fame, le malattie e le nascite illegittime: quelli che tentavano di riguadagnare la giungla erano inseguiti e catturati dai convertiti. Alla fine l'illuminazione divina li colpì sotto forma di un'epidemia di poliomielite: Rachel Saint si rifiutò di farli vaccinare per timore che fuggissero spaventati, quando alla fine accettò, vi erano stati 16 morti, mentre altri 16 rimasero storpi. Ancora più disgraziata fu la fine di quei gruppi indigeni che si trovarono coinvolti nelle operazioni di "contro-

guerriglia" come i matses e i campa. I matses vivevano nella grande foresta pluviale compresa tra i fiumi Tapiche, Blanco e Yavarì, una zona a est di Pucallpa presso il confine col Brasile. Il loro territorio era famoso per la gomma di prima qualità e per il legname pregiato e, a causa di ciò, erano stati assaliti dai mercanti di schiavi nei primi del '900, ma si erano difesi bene uccidendo gli aggressori e, per i coloni e i *blancos*, erano diventati la quintessenza dell'indio selvaggio e sfuggente. Nel marzo del 1964 mentre la SILer Harriet Fields stava preparando il loro primo incontro con la Parola di Dio, una squadra di rilevamento topografico pesantemente armata stava per entrare nel territorio matses per aprire una strada verso i presunti giacimenti di gas naturale che la Standard Oil of New York (Mobil) e alcune compagnie tedesche intendevano sfruttare. Presso un'ansa del fiume Yavarì la squadra trovò dei campi coltivati dei

matses, che subito distrusse per togliere agli indios i rifornimenti e negare ogni evidenza di un loro diritto alla terra. In risposta i matses li attaccarono con furia scagliando una pioggia di frecce, poi svanirono. Avendo perso ogni contatto radio, alla base si scatenò il panico e il giorno successivo i giornali di Lima parlarono di 8.000, poi 3.000 e poi 500 indios ben armati ed equipaggiati che combattevano in modo addestrato, con equipaggiamento radio e - sembrava dalle intercettazioni - guidati da bianchi. Il SIL aggiunse benzina al fuoco dell'isteria dichiarando la stampa che gli indiani non erano loro convertiti "civilizzati", né indios della zona di confine. Tutti si scatenarono nelle più strane congetture: dai contrabbandieri brasiliani, all'esercito brasiliano, ai *barbudos* castristi, tutto era possibile. L'aviazione peruviana con base a Iquitos si mosse e il comandante in capo giunse per dirigere le operazioni personalmente. I matses tentarono un altro attacco con frecce, poi sparirono nuovamente. Allora giunsero le bombe, gli shrapnel che strappavano le foglie della giungla e, su richiesta di un funzionario della Standard Oil che aveva ottenuto il permesso di produrlo, il napalm. Per giorni i vecchi B-26 USA, rivenduti all'aviazione peruviana, bombardarono la giungla, ma questa continuò a proteggere i suoi abitanti. Allora l'esercito peruviano chiese l'invio dei marines statunitensi con i loro elicotteri per un'operazione camuffata da intervento umanitario di recupero della squadra attaccata. Questo era l'unico modo per giustificare l'intervento USA in Perù, un intervento che il governo aveva già pianificato nelle sue operazioni di controguerriglia contro il MIR (Movimento della Sinistra Rivoluzionaria). La CIA, infatti, aveva avvisato Washington che carichi d'armi erano inviati di contrabbando oltre il confine peruviano da Manaus oltre che dalla Bolivia. Qui una delle fonti di armi era una vecchia conoscenza della CIA, Klaus Altmann, alias Klaus Barbie, il boia di Lione, un nazista che era stato aiutato nella sua fuga dal colonnello "J. C." King, al quale ora era fedele. Altmann/Barbie fornì infatti pistole e fucili Mauser inservibili.

Lasciati i matses alle cure del SIL, l'esercito americano e la CIA, approfittarono dell'occasione per tentare di "strangolare il bambino nella culla", ovvero il MIR. L'azione faceva parte del cosiddetto Progetto Camelot, un piano ideato dal Pentagono attraverso il SORO nel 1964 che riguardava Perù, Paraguay, Colombia, Ecuador e Venezuela. Scopo del Progetto Camelot era «riuscire ad addestrare ed equipaggiare forze indigene per missioni di sicurezza interna, azioni civiche, guerra psicologica e altre operazioni di controguerriglia» (ibid. 1995: 479), per la qual cosa era necessario conoscere le strutture sociali indigene in modo da prevederne i cambiamenti violenti e gli effetti di varie politiche messe in opera dall'esercito o da altre agenzie governative. Allo scopo erano stati stanziati 1,5 milioni di dollari e scritturate le maggiori autorità accademiche. Uno dei centri nevralgici del progetto era la linguistica e il programma di educazione bilingue del SIL, che collaborò volenterosamente. Convinti che il Perù fosse in stato di "latente insurrezione" i militari al potere rafforzarono le azioni civiche della destra e appoggiarono le operazioni della CIA e della Missione Militare USA nella selva. Mentre il "piccolo Fort Bragg" dei berretti verdi cresceva nei primi mesi del 1965, lo JAARS forniva attività di volo all'esercito peruviano e alla Guardia Civil con i suoi Helio Couriers, gli aerei preferiti dalla CIA. Poiché i generali peruviani non erano troppo felici del poderoso abbraccio dell'esercito USA e temevano possibili rivolte da parte dei coscritti di etnia quechua, la CIA cominciò a creare delle proprie truppe arruolando gli sbandati. Nello stesso periodo il MIR, desideroso di iniziare una guerra di guerriglia nell'oriente peruviano aveva cominciato a lavorare con gli indios campa attraverso il *Fronte Tupac Amaru*. Per ironia della sorte il nome del movimento si rifaceva a una figura mitica della resistenza india andina contro gli spagnoli, ma dimenticava che per gli secoli gli incas avevano cercato di espandersi nella giungla proprio a spese delle tribù della selva come i campa. L'approccio ideologico e culturalmente sbagliato degli intellettuali del MIR fece pochi adepti, ma ciò non fece differenza per l'esercito peruviano né per la CIA.

Nell'agosto del 1965 i piloti militari peruviani, seguendo il corso del fiume Sonomoro, grazie alle mappe dei missionari volanti americani individuano il villaggio campa di Bustamante. Gli indiani non sapevano che alcuni di loro erano stati catturati e interrogati circa la presenza di guerriglieri nel loro villaggio sei mesi prima, perciò non si preoccuparono neppure quando, poco dopo, arrivarono alcune colonne di Rangers. Improvvisamente cominciarono a esplodere le bombe, sbrindellando uomini, donne e bambini. Case e persone presero fuoco grazie al napalm preparato per l'esercito peruviano dalla *International Petroleum Company* (sussidiaria Standard Oil) mentre la gelatina ardente scorreva verso il fiume. L'orrore e l'apocalisse erano giunti sulle ali degli angeli cristiani. Inseguendo le forze del MIR, unità fresche dei Rangers distrussero la città campa di Satipo, mentre i berretti verdi conquistavano il campo guerrigliero presso Mazanari e il villaggio indigeno di Kubanti. Un'altra colonna marciò verso nord per rinforzare l'assalto finale al villaggio di Bustamante. In seguito alcuni campa sopravvissuti accusarono lo JAARS per le centinaia di massacrati affermando che i suoi piloti avevano volato sulla giungla

invitando, tramite altoparlanti fissati sulle ali, i campa a cooperare con l'esercito. All'obiezione che era impossibile riconoscere gli Helios missionari da quelli governativi, fu risposto che gli aerei del SIL portavano ben visibili sulle ali gli stemmi dell'organizzazione e che Townsend aveva integrato lo JAARS peruviano nelle forze aeree dell'esercito. Il SIL proclamò di non avere aerei o missionari nella zona, ma un giornalista americano riferì che «missionari americani stanno lavorando nella zona dei bombardamenti dell'aviazione peruviana contro i campa» e l'esercito peruviano si vantò di «aver effettuato una massiccia campagna di informazione e avvertimento attraverso messaggi in lingua nativa letti con altoparlanti montati su aerei ed elicotteri» (ibid. 1995:493). Il contributo del SIL alla distruzione degli indiani dell'Amazzonia brasiliana fu altrettanto incisivo, ma questa è un'altra storia. Il SIL e i Wycliffe Bible Traslators sono ancora operativi.

Bibliografia essenziale

Colby G., Dennett C., *Thy Will Be Done.*, New York, NY, 1995; <http://gospelcom.net/>; <http://www.wycliffe.org/>; <http://www.sil.org/>

