

Imagined space

Spazio immaginato





Mother Earth: An epistemic principle in the Otomi education

La madre Terra: Un principio epistemico dell'educazione Otomi

Anita Gramigna

Università di Ferrara – grt@unife.it

ABSTRACT

The fundamental educational issue in the cultural tradition of the indigenous Otomí population of Mexico concerns Mother Earth which cannot be understood as private property, therefore it cannot be sold or bought, as a resource that is the foundation of the common good. However, this is fully understandable only starting from a cosmovision, where the harmonious relationship between man and nature is central to giving meaning to the vital horizon. Therefore, it is necessary to offer continuity, even in the present time, to the ceremonies that translate into real forms of education in generational continuity. When the harmony between tradition and current needs reaches a breaking point, chaos can only be generated in community existence. Our research, which has training as its fulcrum, for the epistemological elements that characterize it, has used the support of ethnographic and anthropological research methods in the context.

La questione formativa fondamentale nella tradizione culturale della popolazione indigena Otomí del Messico riguarda la Madre Terra che non può essere intesa come proprietà privata, quindi non si può *vendere* né *comprare*, in quanto risorsa che sta a fondamento del bene comune. Ciò tuttavia è pienamente comprensibile solo a partire da una cosmovisione, dove la relazione armonica uomo-natura è centrale per dare significato all'orizzonte vitale. Per questo occorre offrire continuità, anche nel tempo presente, alle cerimonie che si traducono in vere e proprie forme di istruzione nella continuità generazionale. Quando l'armonia tra tradizione ed esigenze attuali arriva ad un punto di rottura, non può che generarsi il caos nell'esistenza comunitaria. La nostra indagine che ha come fulcro la formazione, per gli elementi epistemologici che la connotano, si è servita nel contesto del supporto di metodi di ricerca etnografici e antropologici.

KEYWORDS

Prejudice, Colonialism, Formation, Ceremony, Sacred.
Pregiudizio, Colonialismo, Formazione, Cerimonia, Sacro.

Introduzione

Da molti anni abbiamo il piacere di visitare periodicamente il territorio ancestrale otomí, abbiamo raccolto testimonianze e partecipato a cerimonie. Ci sembra che la relazione con la natura che questo popolo ha intessuto sin dall'epoca precolombiana possa rappresentare per noi un punto di osservazione privilegiato ove esplorare le aporie della contemporanea deriva ambientale. Perché? Perché, nella cosmovisione otomí, la Terra è Madre. La cosa ha conseguenze enormi nella formazione, nell'economia, nella vita di queste comunità indigene.

Abbiamo studiato con passione, oltre che con interesse professionale, diverse popolazioni indigene dell'America Latina, ed è facile testimoniare che nei loro confronti è stata esercitata spesso una forma di discriminazione, una sottovalutazione della cultura e dei talenti che pure emergevano nelle pratiche artistiche e nei metodi di lavoro raffinati. In sostanza con il termine "indios", apertamente spregiativo e mai accettato dagli autoctoni, si voleva sottolineare da parte dei dominatori una sorta di "ritardo", una insufficienza mentale che si traduceva in arretratezza congenita, tale da esigere una "colonizzazione" tramite una più o meno aperta cancellazione della loro identità. Non può meravigliare l'emergere di un'ostilità indigena verso tale modello di "civilizzazione", di fatto volto a formare soggetti docili e servili, sempre più lontani dai loro valori originari e da una cosmovisione densa di profonde tracce di sacralità. Tuttavia, nel caso degli otomíes, si può parlare di una vera e propria persecuzione, come si evince da queste parole risalenti a pochi anni dopo la "conquista" spagnola: "Riguardo alla lussuria sono molto caldi, tanto le donne quanto gli uomini, tanto che le donne si concedono assai facilmente" (Ramos de Cardena, 1582, p. 35)¹. Ancor prima il solerte scrivano pubblico aveva annotato che gli indios in questione amavano vivere in zone selvagge dove "nessuno poteva vederli" e la causa di tale isolamento era da attribuire ad una evidente volontà di "fuga dal lavoro" (Ivi, p. 25).

Nella puntigliosa ricostruzione dell'incontro tra gli otomíes e la civiltà occidentale, Ramos non manca di annoverare il contatto, verso il 1536, con i frati dell'ordine agostiniano, i quali cercarono di ottenere informazioni soprattutto dagli anziani, i quali si mostrarono poco inclini a fornire risposte su usi, costumi, tradizioni originarie. Cosa aspettarsi del resto da persone che "non sono curiose di nulla, non si curano di sé, sono sporche negli abiti e nel mangiare e vili d'animo?" (Ivi, p. 27). E, come se non bastasse sono pure *grandi bugiardi, non hanno timore né rispetto delle regole, sono crudeli e privi di pietà tra di loro* (Ibidem). L'identikit è talmente eccessivo che lascia supporre nel soggetto in questione un vero e proprio atteggiamento di repulsione verso la differenza; ma abbiamo a disposizione pure le parole di un uomo al di sopra di ogni sospetto come il francescano Bernardino de Sahagún²: "Inoltre foravano i frutti di maguey poiché ne adoperavano il miele per bere, e per fare il pulque, ubriacandosi ogni giorno" (1946, p. 293). Il frate non conosceva la lingua otomí, del resto il brano riportato non ha alcun intento moraleggiante ma di semplice descrizione di usanze alimentari, e fu sicuramente influenzato dagli aztechi, i quali hanno seminato nel tempo la cattiva fama

1 La *Descrizione di Queretaro*, prodotta da Hernando Vargas e presa da Ramos Cardena compare nel primo volume dei quattro curati da P. F. Velazquez (si veda in Bibliografia).

2 Il frate francescano ha svolto un lavoro di straordinaria importanza sulla cultura nāhua e la lingua nāhuatl, tanto da essere considerato un anticipatore degli studi antropologici moderni. La sua grande opera di ricerca, citata nella bibliografia, viene scritta a partire dal 1558 e riguarda soprattutto la cultura azteca.

della popolazione in oggetto, che si consolida nei secoli successivi fino ai nostri giorni. Troviamo conferma, infatti, non solo di un eccesso di consumo di birra in diverse comunità ma pure di una continuità: “le bevande tradizionali sono: il *pulque* fatto con miele di maguey, il *Sende Choo*, preparato con maiz e la Sambumbia” (Garduno, 1999).

L'alcolismo sembra rappresentare il male minore rispetto all'altro ben più grave: la lussuria. Ramos sostiene che ben poche donne giungono “integre” al talamo nuziale, “poiché già a meno di dieci anni esercitano tale vizio” (Ramos de Cardenas, cit., p. 35). Ma l'accusa arriva a denunciare apertamente l'incesto con le sorelle o, addirittura, la madre, così pure i padri con le figlie (Ibidem). Frate Bernardino è più cauto, sottolineando comunque: “ai ragazzi concedevano bambine della stessa età e se le prendevano per mogli” (de Sahagún, cit., p. 294). In tempi più recenti troviamo riferimenti che non mancano d'interesse sul piano informativo e sembrano lontani da intenti denigratori e pregiudiziali. Uno studioso della tradizione musicale in Messico, sostiene di essere rimasto stupito dalla “abbondanza di canti d'amore ed erotici tra gli otomí” (Mendoza, 1951, p. 400). Da parte sua, sul finire degli anni Cinquanta del secolo scorso, il sociologo Cornejo Cabrera sostiene la presenza di pratiche incestuose tra fratello e sorella, sulla base di indagini e ricerche *in loco*.

In entrambi i casi non vi è un atteggiamento giudicante e ci fa tornare alla mente un bellissimo frammento anonimo del IV secolo a. C. che trova ispirazione nel relativismo dei *Ragionamenti doppi* inaugurato da Protagora nel secolo precedente. Ne riportiamo qualche stralcio *ad hoc*: “I Persiani reputano bello che anche gli uomini si adornino come le donne, e si congiungano con la figlia, con la madre, con la sorella; per i Greci sono cose turpi e contro la legge. Presso i Lidi, che le fanciulle si sposino dopo essersi prostitute per denaro, sembra bello; presso i Greci, nessuno le vorrebbe sposare” (Diels, 90, 2). Il brano, sia pure nei pochi frammenti riportati, insegna a tenere conto della differenza, non ponendola qui come questione antropologica e con impliciti risvolti etici, ma come problema filosofico: la ragione non è univoca e, se si orienta in forma unilaterale, nega le proprie potenzialità strategiche di interpretazione-trasformazione del mondo.

Il pre-giudizio rende gli esseri umani ottusi poiché *giudicano prima* di conoscere e lo fanno con la presunzione di possedere la verità, come si evince dal racconto dello scrivano pubblico spagnolo. Prendiamo un esempio da quanto riportato: egli afferma che gli otomíes vivono in zone selvagge in piccole comunità, perché non si vogliono far riconoscere in quanto non hanno voglia di lavorare. Essi, in realtà, erano abili cacciatori, come si può dedurre dal loro nome (otomí significa freccia) e preferivano vivere in sintonia con il mondo naturale piuttosto che *lavorare* in miniera come schiavi. Il desiderio di autonomia e libertà li portò ad allearsi anche con gli spagnoli, quando correvano il rischio di essere soggiogati da una popolazione indigena più forte. Non vi è in ciò nulla di deprecabile, a meno che non si ritenga pericoloso che un soggetto, ritenuto inferiore per *natura*, possa aspirare ad un'uguaglianza che nemmeno oggi è concetto consolidato, come dimostrano i rigurgiti razzisti che contaminano pure la “civile” Europa. Sulla sessualità incestuosa, che da secoli viene stigmatizzata nel nostro contesto con *pubblico* orrore, possiamo solo dire che nel *privato* sussiste in forme di violenza e soggiogamento della volontà femminile, che non sono riscontrabili laddove l'incesto rientra in differenti forme di costume, che per noi non implicano un atteggiamento giudicante, memori dell'umanesimo classico.

Se trasferiamo sul terreno formativo la semplice riflessione appena svolta, possiamo asserire che, in primo luogo, le etnie locali furono considerate inferiori e, in virtù di ciò, destinate a produrre ricchezza per i bianchi. L'evangelizzazione do-

veva generare obbedienza e, in pari tempo, cancellare le tracce non solo delle precedenti forme religiose ma, più in generale, delle forme culturali che fornivano identità. Non è un caso che la celebre opera del citato Bernardino de Sahagún, in base all'ordinanza di Filippo II del 1577, sia stata vietata alla lettura (la sua pubblicazione sarà possibile solo dal XIX secolo), poiché criticava con durezza il disordine e le ingiustizie operate dai *conquistadores* nella Nuova Spagna. Ma, forse, infastidiva ancora di più il potere l'attenzione e la cura che il frate francescano aveva riservato alle culture autoctone, con il preciso intento di conservarle e tramandarle nel tempo. Il suo esempio, che oggi si potrebbe considerare "interculturale", non ebbe molto seguito e solo in tempi relativamente recenti si è giunti a mettere in pratica nella scuola il bilinguismo, tentativo poco riuscito di salvare attraverso la lingua anche la cultura indigena. Il risultato, a nostro parere, non esaltante di una pratica formativa che vorrebbe essere interculturale, e democratica, torva le proprie radici, ancora una volta, nel pregiudizio che genera asimmetria: l'indigeno è percepito come *tonto*, nel senso spagnolo del termine, cioè poco portato per l'apprendere e poco rispondente alle aspettative della classe dirigente. Del resto, come in passato, egli finisce per essere poco più che un animale da fatica, che va guidato e reso obbediente agli interessi di chi ne sa di più e gli fa il favore di occuparsi di lui, incapace di autonomia e autodeterminazione. Se la formazione di base produce questi effetti, sarebbe veramente preferibile vivere come selvaggi, nella speranza che l'uomo bianco lasciasse almeno qualche brando di terra non contaminata.

In un notevole saggio di qualche anno fa la studiosa, ed amica, messicana Aguirre Lora ha ricostruito, in un'ottica storico-educativa, e ancor più storico-culturale, *l'educazione dei diversi* nel suo Paese (cfr. 2005). Vi è una prima annotazione di cui si potrebbe fare tesoro nel presente in memoria dell'operato dei frati francescani, i quali "per evangelizzare la popolazione utilizzavano le narrazioni dell'ambiente culturale indigeno: l'impiego delle lingue locali, i canti, i balli, il teatro, le immagini, il linguaggio grafico" (Aguirre Lora, op. cit., p. 145). Si può mettere in dubbio l'evangelizzazione per i suoi fini, ma il metodo è senza dubbio efficace e presenta aspetti non trascurabili di riconoscimento dell'altro, il che nulla toglie alle responsabilità della colonizzazione religiosa. Ma non si può non sottolineare un'altra responsabilità, questa volta politica, dopo l'indipendenza del 1821: "Il proposito di dissolvere la figura giuridica dell'indio avrà profonde implicazioni nell'immagine della Nazione come comunità ideale" (Ivi, p. 149). Di fatto non vi fu alcun miglioramento nella condizione di vita, ma sul versante burocratico si ritenne di dover tener fede all'intento democratico, impiegando nei documenti ufficiali termini come: *gli indios di prima*, *i cosiddetti indios*, *gli ex-indios*.

La modernizzazione ebbe effetti devastanti sulla vita delle popolazioni indigene, in particolare con l'esaltazione dei benefici della proprietà privata a loro del tutto estranea. Ben pochi tra di essi si resero conto dell'importanza di imparare a leggere e a scrivere, la stessa istituzione scolastica venne vissuta come un'imposizione dei bianchi che spaventava e si cercava di evitare. Vi è poi un elemento della massima importanza, che abbiamo toccato con mano negli anni caratterizzanti la nostra esperienza con le popolazioni in oggetto, e vorremmo presentarlo con le parole di uno studioso del XIX secolo: "Essendo intelligente, l'indio era insensibile allo stimolo del lucro, motore essenziale del mondo capitalista. Si sentiva contento quando vedeva soddisfatte le sue necessità più immediate, senza preoccuparsi di guadagnare di più" (De Gagern, 1869, p. 817). In sostanza preferiva *il riposo al salario*, non cercava buone occasioni ma, in tal modo, finiva per risultare marginale ed antagonistico al modello economico dominante, quindi non solo *tonto* ma anche pericoloso.

Non si può dimenticare inoltre, tra i passaggi cruciali che stiamo proponendo, la moda dell'*indigenismo*, sorta negli ultimi decenni del XIX secolo e con diverse tendenze protrattesi per tutto il secolo successivo. Il dibattito durante gli anni Venti in Messico fu di particolare rilevanza, relativamente all'educazione indigena, e trovò interlocutori di grande spessore in José Vasconcelos e Manuel Gamio³. Afferma Vasconcelos: "Si è scritto molto circa la maniera migliore di educare gli indios di razza pura, essendo numerosi i sostenitori della creazione di scuole speciali di indios; però sono sempre stato contrario a questa misura perché fatalmente conduce al sistema chiamato della *riserva*, che divide la popolazione in caste e colori della pelle, e noi desideriamo educare l'indio per assimilarlo totalmente alla nostra nazionalità e non per lasciarlo da parte" (Vasconcelos, 1922, p. 10). Si capisce bene da queste parole la difficoltà dell'argomento e la buona fede del personaggio che crede fermamente alla possibilità di fare degli Indios dei cittadini messicani a pieno titolo, ma le condizioni per superare le disuguaglianze e favorire l'evolversi democratico delle differenze senza scatenare conflitti non si sono ancora realizzate. A fronte dei limiti del bilinguismo si è cercato di dare maggior peso al *biculturalismo*, come occasione di ampliamento della coscienza collettiva in direzione delle culture indigene e delle loro forme di resistenza. Ma rimane un monito di fondo che ci richiama ai fattori oscuri del pregiudizio: "Il campo dell'*educazione interculturale*, malgrado sia assai vasto, ci segnala l'urgenza di considerare il problema dell'educazione indigena all'interno delle più ampie problematiche relative alla *società complessa*, che devono trovare corrispondenza con quelle della *cittadinanza complessa*, al di là di ogni possibile settarismo, razzismo e ancora etnocentrismo" (Aguirre Lora, cit., p. 166).

1. Il grado di parentela con ogni vivente

"Terra oltraggiata" è il titolo di una poesia che ci è stata recitata nella lingua locale e, successivamente, donata nella versione spagnola. Abbiamo pensato di porla in tale contesto con traduzione italiana a nostra cura: "Come si può vendere o comprare la terra?/ Se non siamo suoi padroni. Ogni sua parte è sacra. /Ogni albero, ogni essere vivente, ogni goccia d'acqua,/ ogni granello di terra. È sacra per il nostro popolo. / L'uomo è uno straniero che giunge di notte/ e prende dalla terra ciò di cui ha bisogno. / La terra è sua sorella la terra è sua madre./ La tratta come una nemica, va alla sua conquista e prosegue il suo cammino. / La sua brama divora la terra, lasciandosi alle spalle solo un deserto". In lingua otomí: *¿Hanja da m'a nē da thai n'a hai?* Suona così la prima strofa e, con piena evidenza, si tratta di una domanda retorica che vuole mettere in luce l'assurdità di un processo economico che danneggia la maggioranza per favorire i pochi.

Ad un'analisi attenta dell'appassionato testo poetico è possibile rilevare un insieme di elementi interpretativi che hanno a fondamento una solida radice epistemica. In primo luogo non si può essere *padroni* della terra in quanto essa è *sacra* e, come tale, non può appartenere a nessuno. In secondo luogo si insiste sul fatto che per il popolo Otomí ogni componente del mondo naturale, anche il più piccolo, mantiene un valore che trascende il semplice utilizzo umano; anzi con esso dobbiamo sentire il peso della comune appartenenza ad una *madre-sorella* cui ci lega un grado di parentela assai stretto. L'uomo, al contrario, si com-

3 Il primo fu Ministro della Segreteria dell'Istruzione Pubblica e Rettore dell'Università Nazionale del Messico, il secondo fu direttore del Dipartimento di Cultura Indigena fondato nel 1922.

porta come uno *straniero*, o forse come un ladro che giunge di notte per non farsi vedere e provando vergogna per il tradimento che sta ponendo in atto. Cancella ogni legame di sangue e si comporta come se la madre fosse una *nemica*; egli va per la sua strada senza ripensamenti, ciò che conta è il possesso, l'uso esclusivo di un bene comune in preda ad una *brama* che distrugge. Nel suo *divorare* instancabile l'essere umano non riesce nemmeno ad accorgersi che lascia dietro di sé soltanto un *deserto*.

Per comprendere la specificità culturale di questo popolo, nella sua emblematica evidenza, è necessario partire dalla loro auto-definizione: *ñāñho*, che significa "coloro che parlano la lingua otomì" (Carrasco, 1950). Essi non si sono mai riconosciuti nel termine identificativo impiegato dagli altri, del resto con ragione poiché, come abbiamo già detto, otomí significa freccia e non rappresenta molto dal punto di vista identitario, sia pure richiamando la caccia arcaica. Il riferimento alla lingua comune, invece, è della massima importanza in quanto la loro storia è stata caratterizzata da un'ampia dispersione territoriale, data l'abitudine a formare piccole comunità e spesso in luoghi impervi. Così oggi li ritroviamo in vari Stati messicani: Querétaro, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Guanajuato e Mexico, differenti tra loro ma accomunati dalla nozione di "territorio simbolico" a forte caratterizzazione sacrale, frutto di una forma di sincretismo tra religione ancestrale e cristianesimo che merita un'analisi specifica per il carattere educativo che riveste.

Gli indigeni in oggetto parlano di "vita cerimoniale", concetto complesso che comprende un ampio calendario di feste, vincolate ai patroni dei villaggi e ai cicli agricoli, una rete ampia di santuari, definiti anche "punti sacri", in gran parte sulla sommità di montagne, che sono oggetto di pellegrinaggio da parte delle comunità, le quali stabiliscono tra loro varie forme di collaborazione e reciproco aiuto. Un ulteriore elemento caratterizzante il culto cerimoniale è rappresentato dagli oratori, o cappelle, familiari che, da parte nostra, abbiamo potuto visitare nel *pueblo magico* di Toliman⁴, nello stato di Queretaro (Gramigna, Rosa, 2017). La densa attività cerimoniale non ha un semplice significato di pratica religiosa ma si caratterizza per la significativa dimensione sociale, evidenziata dal peso degli incarichi che vengono conferiti a persone di prestigio all'interno della comunità. La carica di maggiordomo implica, ad esempio, una responsabilità precisa nella raccolta del denaro per le celebrazioni, l'organizzazione degli eventi, il controllo degli impegni che vengono assunti. Ma non si tratta di un lavoro che si possa svolgere a livello individuale, ognuno di essi ha bisogno di una rete di soggetti che condividono il suo impegno nella logica di una spontanea partecipazione ad una comune tensione positiva, dove mondo naturale e sovrannaturale si compenetrano. Le cime delle montagne oggetto di pellegrinaggio stabiliscono tra loro un grado di parentela: per gli otomies, ad esempio, il santuario del *Senor del Cerrito* e quello del *Senor de Chalma* sono fratelli. Tali luoghi diventano oggetto di molteplici narrazioni che nelle prime giornate del mese di maggio fanno perdere ai partecipanti la nozione del tempo, tanto che si dice che qualcuno si è smarrito per molti anni tra quelle valli.

Il richiamo alla religione originaria è evidente quando si sostiene che tali luoghi sacri sono *dadores*, cioè concedono, offrono agli esseri umani la pioggia,

4 Ci ha colpito in particolare la cappella dedicata all'Arcangelo Michele, protettore del villaggio tra l'altro, che dal secolo XVIII è luogo di preghiera di una famiglia allargata. Gli affreschi riproducono vari arcangeli con abbigliamenti differenti, alcuni tipicamente indigeni, immersi in una sorta di paradiso terrestre tropicale, con piante, fiori e animali autoctoni, che danno un tono onirico-magico all'ambiente. Solo sulla parete di fondo vi è un richiamo ai testi sacri cristiani.

l'energia e il benessere, mettendo così assieme la fertilità della terra, la salute e una vita accettabile con serenità. Dalle pratiche cerimoniali si evince un ulteriore elemento di primaria importanza: la reciprocità. Attraverso i riti si entra in relazione con il divino ma anche con il sociale e il comunitario e, proprio grazie al pellegrinaggio, viene testimoniato l'apprendimento sulla rilevanza dell'aiuto reciproco, come vero e proprio "obbligo" morale. L'offerta simbolica del cibo alle divinità implica uno scambio fiducioso di cui si rimane in attesa e, al tempo stesso, sancisce l'atto del condividere con gli altri che ha un preciso fondamento etico (Jarquín Ortega 1996, pp. 51-69).

Quanto abbiamo appena affermato è pertinente con la modalità attraverso la quale il CDI (Centro di Sviluppo della Cultura Indigena) stabilisce la coerenza identitaria con la radice indigena. Infatti vi deve essere l'appartenenza ad una comunità, la partecipazione alla vita politico-sociale della stessa, il coinvolgimento nelle forme religiose, l'uso della lingua originaria, l'osservanza di usi e costumi peculiari. La dimensione di vita individuale in sé non è sufficiente, in assenza di una memoria storica che sostenga il patrimonio culturale. Quest'ultimo, nel caso in oggetto, si fonda su di una cosmovisione complessa che manifesta diversi fattori di notevole significato, di cui cercheremo di rendere ragione tenendo fede a quanto individuato come centrale ai fini dell'indagine che ci coinvolge: la *parentela* tra i diversi gradi del vivente. Ecco, allora, l'opportunità di partire dal calendario lunare per la sua rilevanza tanto nella attività agricole quanto nell'organizzazione delle cerimonie (Encina, 2011, pp. 41-50). È addirittura scontato, in termini di memoria ancestrale, considerare il peso della luce lunare per la caccia e la pesca, nonché la scansione del tempo che essa impone, dal tramonto all'alba, e più ancora nella calendarizzazione per settimane o mesi, relativa alla semina, al raccolto, alla potatura o alla piantumazione delle piante, ecc.

Se focalizziamo l'attenzione sul tempo, per gli otomíes esso dà la regola alle manifestazioni dell'esistenza di ogni essere connettendolo, o "imparentandolo", con i corpi celesti e il loro ordine energetico, dove si insinua la potenza del sacro. I bambini apprendono a vivere il ritmo spazio-temporale in sintonia con la vita dei genitori che, a sua volta, è in relazione con il ritmo della terra e degli elementi che la compongono. È un modo semplice, eppure profondo, di riconoscere il mistero del sacro e per rendere grazie dei doni che vengono offerti dalla natura. Don Erasmo, il maggiordomo che abbiamo conosciuto ed intervistato a Toliman, ci raccontò che i punti cardinali erano stati portati in dono agli otomíes da un giovane danzante; si trattava di capire da parte nostra, in quanto stranieri, ciò che segue: "Il Nord è la direzione per rendere omaggio al vento, dal Sud giunge l'agognata pioggia, ad Est si vede il sorgere del sole, ad Ovest scorre il fiume Zamorano". Questa consapevolezza è rassicurante: il vento, la pioggia, il sole e l'acqua del fiume garantiscono la sopravvivenza.

Già il citato scrittore spagnolo nel XVI secolo indicava nel dio dei venti (*Ndahi*) la figura principale delle divinità otomíes: con il suo soffio vitale produceva la vita, come è riscontrabile in altre popolazioni indigene del Messico. Ma non si possono trascurare le divinità dell'acqua, in particolare Tlaloc il dio dei "buoni temporali". Secondo la testimonianza autorevole di Bernardino di Sahagun, tuttavia, la divinità più importante era per loro *Yoxippa*, per altre popolazioni messicane *Xipe-Totec*, tipica divinità protettrice delle attività agricole, connessa al culto del mais e della fecondità terrestre. Esso è parte integrante del mito di una natura che si spoglia d'inverno e si riveste in primavera. Si coglie in maniera inequivocabile che la terra rappresenta qualcosa di più di un bene materiale, in quanto è lo spazio produttivo che consente la continuità della vita quotidiana,

ma è anche il luogo privilegiato dei rituali attraverso i quali le comunità danno significato alla propria identità. Di qui quel senso di *parentela* che si pone come elemento prioritario della formazione e rappresenta una scoperta progressiva, dall'infanzia alla maturità, di una spiritualità che si esprime nella stretta relazione uomo-natura. Un segno profondo e arcaico di tale legame è individuabile nella pratica del *temascal*: un rituale dell'acqua a fini curativi, consistente in un bagno di vapore della durata di una o più ore, che si svolge in luoghi isolati e consente di meditare sul grado di benessere che le fonti naturali possono dispensare nel donare equilibrio tra corpo e spirito, con semplicità e senza chiedere nulla in cambio, se non l'attenzione al bene sommo della loro continuità. Gli otomíes, pertanto, danno molta importanza all'equilibrio ecologico e alla salvaguardia delle risorse naturali, diverse comunità si sono date il compito della salvaguardia non "teorica" dell'ambiente, ma con pratiche che sostengono la conservazione territoriale, soprattutto con la riforestazione.

Ci sembra importante indicare pure gli sviluppi di una diversa interpretazione, molto più recente, della teogonia otomí. In questo caso si ritiene che il loro modo di vedere l'universo sia strutturato su tre entità che danno vita però ad una visione unitaria: il sostanziale monoteismo di *Kha* si manifesta nel *Sole*, nel *raggio* e nel *fuoco*. Infatti: "Il *kha* si manifesta in forma di luce. Quando egli creò il mondo si presentò l'arcobaleno, fu la porta del mondo" (Pérez Lugo, 2007, p. 22). Per quella porta *sacra* si deve passare perché conduce al creatore, che è anche "reggitore" di ogni cosa attraverso l'energia cosmica che fa *brillare* e *vibrare*. La prima interpretazione ha radici più antiche e consolidate, la seconda si concentra su di una lettura della lingua più articolata e metaforica, tenendo presente che non esistono codici otomíes preispanici. Si è già detto che nemmeno frate Bernardino è affidabile sugli indigeni in oggetto, dei quali non conosceva la lingua.

2. La parola *fine* al colonialismo

Di certo rimane solida la traccia di una cosmovisione dove l'afflato religioso vede una radicale corrispondenza tra natura e lavori quotidiani, di qui le denominazioni di *Padre viejo* e *Madre vieja*, il primo in stretta sintonia con il fuoco la seconda con la terra-vita. Sappiamo che il sincretismo ha avuto, e continua a mantenere un ruolo di rilievo nell'esperienza del sacro, ma ha dovuto fare i conti con il forte senso di indipendenza di questa popolazione, che ha cercato spesso l'isolamento in piccole comunità per evitare la sottomissione. Individui e gruppi hanno tentato in tutti i modi di sottrarsi a ferree discipline di carattere religioso e morale e, ancor più, di aggirare le severe sanzioni che si applicavano ai bevitori di *pulque*, a volte riuscendovi grazie alla bonarietà solidale degli uomini di Chiesa (Mendizabal, 2016, pp. 63-64) che si manifesta anche in altro modo: "(...) la popolazione e i sacerdoti poterono continuare a dipingere nelle grotte e nei dirupi per dare seguito ai loro antichi rituali, nei quali si fusero logicamente le nuove idee del cristianesimo" (Ivi, p. 104).

Per questo abbiamo parlato, a suo tempo, di un sincretismo religioso con forte vocazione pedagogico-sociale. L'esperienza cerimoniale rappresenta una autentica manifestazione di questo spirito, che mette in comunicazione le nuove generazioni con le radici ancestrali e mantiene viva la memoria collettiva. In tale prospettiva riconoscersi come *ñāñho* implica una scelta dura, in primo luogo nel non accettare di essere indios, triste invenzione dei dominatori bianchi; in secondo luogo vuol dire aderire a regole di convivenza tra uguali che afferiscono

ad un comune patrimonio di simboli. Ma la durezza della scelta ancor più si coglie nella netta presa di distanza rispetto sia ai bianchi che ai meticci, che da sempre si considerano superiori e, pertanto, non possono essere “compresi” in una dimensione che professa l’uguaglianza (Cfr. Utrilla Sarmiento, Prieto Hernández, 2003). Del resto né i primi né i secondi sono in grado di entrare in sintonia con la forza perenne del sogno che alimenta, con differenti sfumature, tanto la vita individuale che collettiva di tutte le popolazioni indigene latinoamericane o, almeno, di quelle a noi note. In sogno gli ancestri si manifestano, danno consigli, aprono lo sguardo sul futuro, ma suggeriscono in particolare l’esattezza rituale delle cerimonie, che non possono tradursi in improvvisazioni prive di efficacia. Solo in tale dimensione di ordine, precisione formale, fede sicura, la vita cerimoniale può essere formativa e trasmettere valori, il primo dei quali è rappresentato dalla sacralità del tempo che, fin dall’infanzia, dà all’esistenza, accanto alla potenza del sacro, il fascino sorprendente, e misterioso, del magico

Nel suo ruolo di maggiordomo il vecchio don Erasmo, che non ricorda bene quanti anni ha, sa tuttavia di avere un ruolo educativo perché, soprattutto i più giovani, hanno bisogno di *qualcuno che insegni*. Lo sconforto lo prende quando è costretto a riconoscere un dato di fatto, da noi constatato in più occasioni: “molti ragazzi non vogliono parlare *ñāñho*, si vergognano”. In questi casi il colonialismo è ancora dominante e si serve dell’istruzione elementare generalizzata per mantenere inalterati i meccanismi di potere e le forme di dipendenza, partendo dalla progressiva cancellazione della lingua identitaria. Il bilinguismo, quando funziona, non è in grado di approdare alla decolonizzazione; per giungere a porre la *parola fine* la strada è ancora lunga e piena di ostacoli. Uno dei più visibili è la permanenza di un’ideologia di stampo darwinistico-sociale che ritiene di dover ancora far appello ad una gerarchia dei popoli e delle culture, nella logica del modello unico che deve avere come punto di riferimento e guida incriticabile l’Occidente. Eppure già negli anni Sessanta del secolo scorso (Cfr. Frank, 1967) si era resa evidente, per quanto attiene all’America Latina, una forzata dipendenza economico-sociale dagli Stati Uniti, per non parlare del condizionamento politico passato attraverso i colpi di Stato che non è necessario indicare per nome.

La propaganda, nemmeno tanto convincente, sosteneva la necessità di arginare il sottosviluppo attraverso i metodi del capitalismo esterno, che finiva in realtà per arricchire i finanziatori stranieri e impoverire sempre di più gli autoctoni poveri. Una svolta interessante, a nostro parere, avviene grazie alla teologia della liberazione che si muove all’interno di una suggestiva strategia di pensiero: il legame sottosviluppo-sviluppo era costruito ad arte per mantenere un quadro di riferimento che lasciasse inalterato l’assetto coloniale, mentre un nuovo modo di guardare i fatti suggeriva di inquadrare il legame dipendenza-liberazione. Il peso di questa prospettiva inizia a delinearsi già nell’Assemblea dei vescovi tenutasi a Medellín nel 1968: l’immenso territorio latinoamericano è vittima di una “ingiustizia istituzionalizzata”. Per comprendere a fondo il senso della svolta è opportuno richiamare il testo *Gesù Cristo Liberatore* (Cfr. 1972) di uno dei nomi più noti di quel movimento: l’allora francescano Leonardo Boff, brasiliano di origine italiana. Non è la Chiesa il fulcro del suo argomentare, ma l’uomo che essa avrebbe dovuto difendere dai prepotenti e liberare per mettere a frutto i suoi talenti: il tratto *antropologico* deve essere in primo piano, solo dopo ci si può orientare sull’*ecclesiologico*. Umanizzare l’essere umano in nome di quella *verità che rende liberi*, secondo l’espressione giovannea (8, 23), implica una sostanziale non-neutralità – incompatibile con il messaggio evangelico è infatti la presunta conservazione neutrale – ed una tensione formativa, tale da trovare il proprio modello non in un Cristo *rivoluzionario*, ma *liberatore*, appunto, del popolo di Dio. Ciò rappre-

senta un tentativo forte di porre la parola fine al colonialismo, con un esplicito richiamo a quell'*amore* per il quale verremo *giudicati*.

E la *parola* ci sembra sostanziale, nel bene e nel male, in relazione al perdurare o al decadere del colonialismo. Vi sono termini nell'ideologia razzista, imparentata con i residui coloniali, che costruiscono espressioni non solo volgari: "comportarsi da femminuccia", "parlare come un handicappato", essere "tonto come un indio", dicono qualcosa in più rispetto all'apparenza popolaesca. Dietro affermazioni banali, cui si attribuisce poco peso, si cela una carica di violenza contro la diversità che richiederebbe un'ermeneutica attenta alle strutture epistemiche di un sapere trasversale (Cfr. Foucault, 1970). Lo stesso lo si potrebbe impiegare per interpretare il nostro bisogno di de-colonizzazione, che potrebbe diventare formativo non solo analizzando a fondo la ferocia espressiva di chi odia la cultura, ma anche per indagare parole fuorvianti: difficile ammettere, ad esempio, che i tre aggettivi *libero*, *liberale* e *liberista* abbiano qualche valore comune. In pochi riescono a cogliere nella coercizione all'uso di apparati tecnologici sempre più limitanti, con la povertà del linguaggio, la libertà di espressione e la creatività, strumenti che assumono la modalità preoccupante di un *vizio* di cui si rimane vittime: "Allo sciame digitale manca l'anima della folla o lo spirito della folla: gli individui che si uniscono in uno sciame non sviluppano un *Noi*" (Byung, 2016, pp. 22-23).

Conclusione

La *parola fine* diviene impronunciabile finché si rimane chiusi nella trappola di quel neo-colonialismo che ha preso il nome di "globalizzazione", una sorta di necessità naturale ineluttabile che prometteva benessere generalizzato ed ha impoverito la stragrande maggioranza degli esseri umani. Il suo strumento principe è rappresentato dal dominio indiscusso della lingua inglese, vera e propria *neo-lingua* in senso orwelliano, altro che neutrale lingua "franca". Lingua del potere oscuro della distopia che stiamo vivendo, tale da imporre le parole che si devono dire e cancellare quelle scomode come la libertà che, negata nei fatti, ha assunto la forma del fare ognuno ciò che gli pare senza alcuna regola, purché senza mettere in discussione il dominio che agisce da lontano. Spesso non si trova il coraggio di dire che la lingua non è solo uno strumento di comunicazione, ma rappresenta un modello di pensiero che, quando si "globalizza", genera passività e assuefazione.

Bauman riteneva, nonostante tutto, che "gli ideali di bellezza, pulizia, ordine" non fossero perduti ma richiedessero una riaffermazione "attraverso sforzi, percorsi e volontà individuali" (1999, p. 9). Certo dobbiamo partire da una consapevolezza: "Il mondo-deserto obbliga a vivere la vita come un pellegrinaggio" (Ivi, p. 33). e, al pari degli otomies, dobbiamo metterci anche noi in cammino con la speranza della condivisione. Vi può essere gioia in questo *peregrinare* e, come per il Meister goethiano, le vicende di narratore e ascoltatore s'intrecciano con la possibilità-necessità formativa e autoformativa che si presenta, per noi, nel rifiuto di accettare la parola *libero*, sia pure espressa in inglese, nella sua forma apparentemente innocua: "questo cane è libero da pulci" (Orwell, 1967, p. 316).

Riferimenti bibliografici

- Aguirre Lora, G. M. E. (2005). Dialectica dell'inclusione e dell'esclusione. L'educazione dei diversi in Messico. In A. Gramigna (a cura di). *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*. Roma: Aracne.
- Bauman, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- Boff, L. (1972). *Jesus Cristo Liberador, Ensaio de cristologia critica para o nosso tempo*. Petrópolis 1972 (tr. ital. Assisi 1973).
- Byung-Chul, Han (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013). Roma: Nottetempo.
- Carrasco, P. (1950), *Los otomíes*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Cornejo Cabrera, E. (1961). *Los Otomíes: Historia del Grupo y de la Cultura y su Situación Actual*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales
- De Gagern, C. (1869). Tratti caratteristici della Razza Indigena in Messico. In *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana, Segunda época*, t. I, México: Imprenta del Gobierno en Palacio.
- de Sahagún, B. (1946). *Historia General de las Cosas de Nueva España*, S. A., (Colección Athenea) Tomo II, Libro X (5. *De los defectos y fallos des los otomíes*). México D. F.: Pedro Robledo.
- Diels, H., Kranz, W. (1975). *Frammenti dei presocratici*. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault, M. (1970). *Le parole e le cose*. Milano: Rizzoli.
- Frank, G. A. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York.
- Garduno, C. J. (1996). *Monografía municipal de Temascalcingo*. Estado de Mexico, Ed. Gobierno del Estado de Mexico, Toluca Estado de Mexico.
- Gramigna, A., Rosa, C. (1917). Il maggiordomo dell'Arcangelo. Educazione e sincretismo religioso presso la popolazione indigena Otomí. *Formazione & Insegnamento*, XV, 3 2017, ISSN 1973-4778. Lecce: Pensa Multimedia. doi: 107346\fei, pp 371- 387.
- Gramigna, A., Rosa, C. (2017). Il maggiordomo dell'Arcangelo. Educazione e sincretismo religioso presso la popolazione indigena Otomí. *Formazione & Insegnamento*, XV, ISSN 1973-4778. Lecce: Pensa Multimedia. doi: 107346\fei, pp 371- 387.
- Jarquín Ortega, M. T. (1996). Apuntes sobre las congregaciones de indios en el Valle de Toluca. En E. Montes de Oca y M. del Pilar Iracheta C. (coords.). *Estado de Mexico, tras la huella de su historia*. Mexico, H. Ayuntamiento Constitucional 1994-1996 de Toluca / El Colegio Mexiquense.
- Mendizaba, O. M. (2016). *Evolucion Economica y Social del Valle del Mezquital*. Mexico: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Mendoza Vicente, T. (1951). *Musica Indigena Otomi. Inverstigacion musical en el Valle del Mezquital* (Prima Parte, 1936). Mendoza: Universidad Nacional de Cuto.
- Orwell, G. (1967). 1984 (1949). Milano: Mondadori.
- Patrik Encina, D. G. (2011). *El calendario hñahñu. Un analisis epistemico y semantico para establecer su estructura*. *Revista Ra Ximbai*, 7, 1, enero-avril. Mexico: Universidad Autonoma Indigena de Mexico, El Fuerte,.
- Pérez Lugo, L. (2007). *Tridimension Cosmica Otomí*. Mexico, D. F.: Universidad Autonoma Chapingo, Plaza y Valdés,
- Ramos de Cardenas, F. (1897). Descripción de Querétaro o Relacion de Jilotepec, hecha por Francisco Ramos de Cardena, escribano publico de la Provincia de Jilotepec, 1582, In *Documentos para la Historia de San Luis Potosi*, por Primo Feliciano Velazquez, San Luis Potosi, 1897 (4 volumi).
- Utrilla Sarmiento, B., Prieto Hernández, D. (2003). *Dya jä ihe ne nja'bu. Somos los que somos. Identidad, relaciones interétnicas y resistencia indígena en Querétaro y Guanajuato*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vasconcelos, J. (1922). Conferenza letta al Continental memorial Hall di Washington. In C. Fell, *La creazione del Dipartimento di Cultura Indigena a fondamento della Rivoluzione Messicana*, s. e., México: Pedro Robledo.