



Kogi, potere e retorica 'verde'

Da qualche decennio i kogi colombiani sono citati come esempio di 'etica del rispetto', ma le loro pratiche ambientali smentiscono la presunta saggezza di una ristretta cerchia di preti.

Introduzione

Nel 1990 il regista Alan Ereira girò e produsse il documentario *From the Heart of the World: The Elder Brothers' Warning* (Dal cuore del mondo: l'avvertimento dei fratelli maggiori) sui kogi della Sierra Nevada de Santa Marta, in Colombia. Il documentario è a mio parere piuttosto irritante perché, anche se è fatto in modo professionale, non si può fare a meno di percepire un messaggio dissonante sotto la 'saggezza ecologica' che Ereira vuole farci credere i kogi possedano in modo privilegiato. Questo documentario, dopo due decenni, e basta una breve ricerca su Google per rendersene conto, produce ancora danni, dipingendo un mondo inventato. Vi sono anche punti spiacevoli, come quando Ereira straparla di brutta, affermando che 'tutti i popoli del Sudamerica furono distrutti tranne i kogi' e che i 'kogi sono l'ultima civiltà dell'America precolombiana ancora funzionante', oppure quando fa affermazioni razziste definendo i contadini meticci un 'cancro'.

Il nome kogi significa 'giaguaro', dato che i kogi rintracciano le loro origini nei mitici esseri giaguaro. Un altro nome usato, *kàgaba*, significa 'gente'. I kogi vivono nella Sierra Nevada de Santa Marta, nella Colombia settentrionale, in particolare lungo le pendici settentrionali delle vallate dei fiumi Palomino, San Miguel e Garavito, con qualche insediamento sulle pendici orientali e occidentali. Anche se mancano dati demografici precisi, i kogi sono stimati essere circa 5000 e parlano una lingua che, insieme a quella dei loro vicini ika e sanha, appartiene a un sottogruppo della famiglia chibcha.

I kogi sostengono di essere i discendenti dell'antica civiltà tairona che, in epoca preistorica e all'inizio della conquista spagnola, abitava parti dei fianchi settentrionale e occidentale della Sierra Nevada e che, all'inizio della Conquista, aveva creato uno dei più sofisticati principati dell'interno della Colombia, che aveva il suo centro nelle rovine della Ciudad Perdida. All'inizio del 16° secolo la stretta fascia costiera a nord e nordovest della Sierra Nevada era abitata da bellicose popolazioni che offrirono una forte resistenza agli spagnoli. Anche dopo la fondazione della città di Santa Marta nel 1526 e l'imposizione di una pace inquieta, le rivolte si susseguirono localmente, finché una violenta campagna spagnola nel 1599-1600 riuscì a pacificare gli indiani. Campi e villaggi furono bruciati, preti e capi furono uccisi e i superstiti, decimati si rifugiarono sulle montagne, per sfuggire alle armi spagnole e alle epidemie. Durante il 17° secolo questi rifugiati provenienti da differenti gruppi etnici si riorganizzarono nelle vallate più inaccessibili e cominciarono a formare tre



o quattro gruppi tribali, ciascuno con una propria lingua, imparentata strettamente a quella dei vicini. Dato che capi e preti erano morti, le tribù erano governate dai discendenti dei preti di campagna e dai capi famiglia di villaggi periferici, quelli che oggi sostengono di essere gli eredi dei principi tairona. La parola stessa, tairona, fu introdotta dai cronisti spagnoli per definire gli antichi indiani della regione di Santa Marta, le cui rovine portano questo nome, che fu adottato anche dagli archeologi. Anche se i kogi furono esposti a sporadica azione missionaria, le prime missioni permanenti furono fondate solo nel 18° secolo. Molti kogi diventarono nominalmente cattolici, anche se continuarono a credere a gran parte delle proprie tradizioni religiose, secondo uno schema sincretistico diffuso. Dagli spagnoli i kogi presero molte piante europee, attrezzi di ferro (prima della conquista erano tecnologicamente e socialmente nel neolitico), pollame e bestiame di grossa taglia, e i pantaloni per gli uomini. Queste aggiunte al proprio armamentario culturale vennero attentamente selezionate dai preti kogi, i *mamas*. In Colombia la cultura kogi è collegata a quella degli antichi muisca degli altipiani di Bogotà e a quella degli attuali indiani tunebo.

I villaggi kogi, che consistono di gruppi di capanne monofamiliari, dalle cinque alle cinquanta, non sono abitati in modo permanente, ma sono centri rituali e sociali dove la gente si riunisce solo in certi periodi dell'anno, o per una breve sosta notturna mentre si sposta nei campi. La gente passa la maggior parte del tempo in capanne sparse sui fianchi della montagna a diversa altezza. Una famiglia può possedere anche cinque o più case, ciascuna collocata in un campo su un pendio montano o su una stretta area pianeggiante. Tutte le case hanno una porta, ma niente finestre, un pavimento di terra e misurano circa tre metri di diametro. I muri sono fatti di canne, talvolta di graticcio di canne e fango e, in qualche abitazione in alta montagna, di sassi. I tetti conici sono ricoperti di erba (informazioni riassunte da Reichel-Domatoff 1985).

Una società rigidamente teocratica

Ereira (1990) definisce la società kogi come 'una società rigida dove ogni uomo lavora dove gli viene detto di lavorare ... I *mamas* (preti) tengono d'occhio la comunità e la sua purezza'. Ereira e i suoi successori ci propongono questa come società ideale in documentari e libri. Vediamo più da vicino questa società.

I kogi sono una società teocratica, cioè governata dai preti indigeni, detti *mamas*, che vive in comunità autonome che praticano una primitiva agricoltura itinerante e allevamento (introdotta dagli spagnoli) su differenti zone termiche dei *pàramos*, cioè le regioni alpine delle Ande settentrionali e della Sierra Nevada de Santa Marta, in particolare tra i 500 e i 2.500 metri. Un villaggio (*pueblo*) kogi è composto da campi a differenti altezze e dal villaggio vero e proprio, con le sue case circolari di paglia e la casa-tempio degli uomini, la *nuhué*, dove i vassalli (i maschi non preti) vanno ogni mese a portare il loro tributo ai *mamas*, ad ascoltarli recitare la Legge della Madre, a partecipare alle feste dell'anno agricolo e a ricevere il *sewa*.



Bambine kogi.

Il *sewa* è il permesso soprannaturale dato dai *mamas* a coltivare, e consiste in un pacchetto fatto con brattee di mais contenente sassolini, semi, perline e altri oggetti. Dato che le malattie sono considerate la conseguenza di un peccato contro la Legge della Madre (la Grande Madre *Gaulcováng*, cioè il Creatore), la cura consiste nella 'confessione', anche se le nozioni mediche *kogi* sono state influenzate dalla medicina occidentale. Ci sono tre tipi di offerta a seconda dello scopo: 1) Le offerte rituali per assicurarsi la continuità dei cicli naturali, che consistono in speciali perle di pietra sepolte in luoghi particolari o gettate nell'oceano dopo un pellegrinaggio dalla montagna alla spiaggia sulla costa, oppure nascoste in piccole caverne nel *pàramos*. 2) offerte riparatrici, allo scopo di pagare peccati o cattivi comportamenti in questioni personali, tramite borsette a maglia contenenti peli pubici, filo di cotone impregnato di sangue mestruale o seme maschile, messe in luoghi diversi a seconda del peccato commesso. 3) Offerte fatte alle divinità per pagare l'uso delle risorse naturali (Rodriguez-Navarro, Fundación Pro-Sierra de Santa Marta, nd). Grazie all'influenza dei *campesinos*, i contadini colombiani, che sostengono che la terra è di chi la lavora, e in ciò hanno l'appoggio della legge nazionale, oggi la terra *kogi* è diventata una merce ed è registrata come proprietà privata, mentre il lavoro salariato è diventato comune anche tra i *kogi* (Uribe 2005).

Dato che le proprietà di un villaggio spesso si sovrappongono a quelle di un altro villaggio nella stessa valle fluviale, i *mamas* e i *mayores* più ricchi rappresentano il villaggio nelle dispute, per mezzo di lunghe orazioni dentro la *nuhué* e l'*assai*

efficace maneggio politico sottobanco. L'appartenenza al villaggio si determina sia tramite i principi di parentela e residenza matrimoniale, sia per il fatto che gli individui che formano l'unità domestica allargata accettano di diventare vassalli, cioè tributari, del *mama* locale di maggior grado gerarchico e al suo seguito di maschi *mayores* di maggior prestigio. Ovviamente questo sistema politico rende evidente la continua minaccia di frammentazione e di conflitto per il prestigio sempre presente e il ricco tributo che ne consegue. Anche se i *mamas* conoscono i dettagli della vita dei loro vassalli tramite la 'confessione', e sono presenti nei momenti critici della vita (nascita, morte, matrimonio, feste legate al ciclo economico) e governano tramite la divinazione, essi non stanno a lungo nel villaggio, né visitano i campi o si prendono cura degli animali nel *pàramos* (Uribe 2005). In altre parole, non lavorano e si appropriano del lavoro altrui.

La Legge della Madre, che Ereira chiama etica del rispetto, che governa il sistema socio-economico *kogi*, è insegnata ai *momos*, gli apprendisti preti, durante la notte, all'interno della casa-tempio maschile. Idealmente l'apprendista è scelto tramite divinazione, ma in pratica è, di solito, il figlio di un *mama*, in modo da riprodurre il privilegio all'interno di una élite selettiva. In teoria le donne potrebbero diventare *mamas*, ma in realtà l'istruzione delle ragazze è interrotta presto rispetto ai coetanei maschi e, in ogni caso, le donne non possono entrare nella *nuhué*, la casa-tempio degli uomini, dove si svolge la maggior parte della vita rituale e il governo teocratico (Ereira 1990). La Legge della Madre è un mito cosmologico che spiega l'origine del cosmo in termini tattili e gestuali, il cui significato dipende da una conoscenza pratica di parecchie tecniche, che includono la ceramica, la filatura del cotone, l'agricoltura a terrazza e l'architettura, oltre alla modificazione del corpo tramite la rimozione dei peli. Mettendo in sequenza azioni tecnologiche familiari e naturalizzandole, i preti *kogi* forniscono 'un'immagine totalizzante e disciplinante dell'ordine sociale. ... L'architettura è spesso usata come metafora o simbolo del corpo. ... In

alternativa, possiamo considerare un dato edificio come un'immagine figurativa, come un indice di una storia di performance che offrono incorporamenti sociali' (Looper 2003:25, 34). Il tempio-caverna, la *nuhué* non è un luogo platonico in cui imparare la verità interna, come afferma Ereira (1990),



Villaggio kogi: alcuni abitanti.



La Ciudad Perdida dei tairona.

ma un luogo dove il *momo* impersona delle divinità e rivive il mito cosmologico. L'apprendista prete, il *momo*, rivive le biografie mitiche di parecchi avatar del Sole e di altri figli della Madre, che sono gli antenati ancestrali fondatori dei lignaggi aristocratici *kogi*. In questo modo l'accesso al divino legittima il potere come prete, secondo una tradizione che ha le sue radici nei principati (*chiefdoms*) dei *tairona* precolombiani. Dato che questa istruzione esoterica si svolge di notte, il *momo* vive nel buio letteralmente, come il pipistrello, che fu il primo animale della creazione, nato dall'unione incestuosa della Madre e di suo figlio *Mulkuexe*, il Sole del Centro. Il pipistrello (il vampiro più precisamente) è connesso simbolicamente con il sangue mestruale; lo stesso tempio-caverna-casa degli uomini rappresenta l'utero della Grande Madre, *Gaulcovàng* (Reichel-Domatoff 1985, 1987). Siamo in presenza di una classica appropriazione simbolica del corpo femminile da parte maschile per rafforzare l'élite sacerdotale, secondo uno schema comune a moltissimi altri popoli. Dopo anni di apprendistato il *momo* emerge dal mondo di buio intellettuale proprio dei vassalli alla luce della conoscenza esoterica: è diventato un Illuminato e può essere chiamato *mama*, sole. Questo appellativo, che è rivolto anche al dio Sole, etimologicamente significa sia 'vecchio sole' che 'sole degli antenati', che 'zio' o 'rispettabile anziano'. Il Brillante, *Bunkuase*, uno dei figli della Madre, è lo speciale patrono dei *mamas*, e l'oro, la lucentezza, è una metafora per virtù morale. Il *momo* impara le virtù *kogi*: gli alberi sono come gli esseri umani e gli animali, possono sentire dolore, ma anche le donne devono essere trattate bene e non essere picchiate (Ereira 1990) Notiamo che nel documentario di Ereira, esseri umani e donne sono distinti concettualmente e infatti donne e bambini sono preclusi dall'entrare nella *nuhué*, la casa tempio, senza eccezioni (Uribe 2005).

Organizzazione socio-politica kogi

Il ricco contributo dell'elemento femminile appare solo nell'eredità orale del passato e non plasma le attuali norme culturali kogi (Joyce 2000:10, Dodd 1997:78); questo fatto influenza uno squilibrio di genere sessuale in favore dei bambini maschi, con gravi conseguenze sulle regole matrimoniali (Uribe 2005). Idealmente, infatti i primi otto lignaggi maggiori, che discendono dagli otto figli e figlie della Madre, diedero origine a una regola di discendenza bilaterale (figli da padri e figlie da madri), i lignaggi maschili *tuxes* e quelli femminili *dakes*, i cui totem sono rispettivamente un predatore e una preda.

Il matrimonio ideale avviene tra un uomo appartenente al lignaggio il cui eponimo è un certo predatore (per es. Giaguaro), e una donna di un lignaggio 'preda' (per es. antilope). A causa dei cambiamenti sociali in atto e della scarsità di donne provocata dalla selezione di genere alla nascita (con aborti e infanticidi), da tre o quattro generazioni queste regole matrimoniali sono in gran parte ignorate, anche se i *mamas* più fondamentalisti continuano a insistere per il loro rispetto. La poliginia non è frequente, ma un giovane, vista la scarsità di ragazze



Gioiello di tumbaga tairona.



disponibili, può sposare una donna assai più anziana e poi sposare una più giovane quando ne trova una libera, mentre la prima moglie resta in casa a fare la 'cuoca', cioè la serve. In realtà, dato che la poliginia è prerogativa dei maschi anziani di potere, la difficoltà di trovare moglie per un giovane è esacerbata. Anche se l'ideale sono il matrimonio e la famiglia nucleare, dato che da parecchi decenni la regola dei *tuxe* (lignaggi con totem di predatori di un uomo e i figli) e *dake* (lignaggi con totem di prede di una donna e figlie) è quasi impraticabile. Perciò la maggior parte delle unioni avviene fuori del matrimonio, con un forte tasso di infedeltà e rotture di rapporti. D'altra parte la separazione tra mogli e figli e marito, che abitano in capanne diverse, non aiuta certo a mantenere un'unione stabile. Anche se le famiglie nucleari sono la regola, mogli e mariti kogi occupano capanne separate, ma nel villaggio cerimoniale gli uomini passano di solito la notte nella casa-tempio degli uomini a danzare, bere, cantare e discutere gli affari del villaggio. La casa, i campi e gli animali domestici passano di padre in figlio e da madre in figlia. Gli oggetti di provenienza archeologica tairona (oggetti d'oro e altri oggetti rituali) e i contenitori di calce per la coca (*pororo*) sono proprietà maschile, mentre gli aghi d'osso, il vasellame di cucina, le collane di perle tairona sono proprietà femminile. I bambini sono allevati con estrema severità, con l'accento posto sulla collaborazione, la divisione del cibo, il rispetto per gli anziani del villaggio, l'autocontrollo e l'obbedienza, il silenzio. Dato che devono essere socializzati come contadini-lavoratori e non porre in questione chi comanda, l'aggressività è severamente punita e così ogni manifestazione di sessualità infantile. Il contatto tra il bambino e il padre durante l'infanzia è assai raro. Anche se l'aggressività è condannata, avvengono spesso piccoli furti e risse tra ubriachi e i kogi, come la gran parte delle comunità piccole, isolate, con una forte differenziazione sociale, e con scarse valvole di sfogo esterne, sono una comunità assai litigiosa. Ne seguono eterne e circonvolute discussioni su malefatte personali o comunitarie, che possono aver provocato punizioni soprannaturali come una malattia o un disastro naturale. Un fondamentale strumento di controllo è l'istituzione della confessione pubblica, che copre una vasta gamma di offese, in particolare liti interpersonali e 'peccati' sessuali. La punizione consiste in solenni bastonature, lavori forzati a breve termine, o penitenze religiose (Reichel-Dolmatoff 1985).

Le strutture gerarchiche sono assai importanti sia nel pensiero mitico che nella vita quotidiana. Dato il livello tecnologico primitivo, il possesso e il potere non si manifestano tanto tramite oggetti materiali, a parte gli oggetti d'oro (in realtà una lega povera detta *tumbaga* dagli archeologi), difficili da gestire in un sistema di agricoltura semi-itinerante, quanto in conoscenza esoterica che esalta le qualità morali e religiose dell'élite intellettuale, cioè i preti *mamas*, e si traduce in potere politico. L'intero orientamento sociopolitico si basa sui concetti che i kogi sono 'al centro' del mondo, che sono i 'fratelli maggiori' dell'umanità e che la loro vita è esemplare e da imitare. Questi concetti sono martellati nelle menti dei vassalli come i principi basilari della vita sociale, familiare e personale. Sono anche diffusi tramite antropologi come Reichel-Domatoff e registi come Ereira, sotto forma di

messaggio al mondo. In questo caso, la sanzione soprannaturale non si presenta sotto forma di malattia, vista la distanza abissale tra medicina kogi e occidentale, ma sotto forma di disastro ecologico. Vale la pena di ricordare qui che, sempre basato sul mito dei due fratelli, che con varianti è diffuso in gran parte dell'America indigena, gli hopi hanno percorso l'Europa minacciando una fine del modo vicina e catastrofica se non veniva ascoltato il loro messaggio. In entrambi i casi il succo del messaggio era che se non veniva rafforzato il potere dell'élite religiosa dominante, minacciato offriva possibilità e giovani e donne, il Su questo concetto di l'armoniosa situazione contro il conflitto sociale sono balzati ecologisti qualsiasi causa purchè costituito indigeno e aristocratiche. sono costruiti come dice Ereira nel suo sono un 'cancro' e quindi terre, per farne parchi archeologici, protetti Nazionale Tairona.



Un giovane kogi.

In realtà, il sistema misto di indigeno e combina il sistema del villaggio, con il governo parte degli affari sono portati di fronte al un'autorità secolare colombiano, e il cui anni, anche se alcuni si colombiane delle città di pianura vicine. I *mamas* combinano il ruolo di preti, indovini, medici, amministratori del villaggio e giudici e ogni villaggio ne ha uno o più, in gerarchia di anzianità. Sia i *mamas* che il *comisario* vengono mantenuti dal villaggio e hanno degli assistenti con scarsa autorità autonoma. Il villaggio rappresenta il più alto livello di autorità politica, non esiste alcuna autorità tribale che unifichi e rappresenti i villaggi kogi.

Alcuni lignaggi di *mamas* pretendono di essere i signori di certe regioni su cui governavano gli antichi tairona, e per questo ottengono un alto prestigio. Naturalmente tentano anche di imporre delle pretese legali su quei territori, come le aree archeologiche tairona, venendo a confliggere con i colombiani. Altri lignaggi ammettono un'origine mista, dai gruppi di rifugiati del principati tairona che

dalla modernità che occasioni diverse a mondo sarebbe crollato. 'armonia', cioè di privilegio dei *mamas*, portato dalla modernità, pronti a sostenere in difesa dell'ordine delle sue classi Altrimenti gli indigeni 'contadini' che, come documentario sui kogi, vanno espulsi dalle loro nazionali, naturalistici o come nel caso del Parco

sociopolitico kogi è un spagnolo coloniale, che *cabildo* o consiglio dei *mamas*. La maggior familiari o del villaggio *comisario* locale, che è riconosciuta dal governo incarico dura uno o due rivolgono alle autorità

composero gli antenati dei kogi e le altre popolazione della Sierra Nevada, oppure da gruppi non legati ai tairona. Nella costituzione genetica kogi vi sono anche tracce di DNA ispanico o africano, in conseguenza delle vicende della conquista, anche se oggi i matrimoni misti sono inesistenti (Reichel-Dolmatoff 1985).

Economia e religione

A tempi della conquista spagnola alcuni gruppi abitanti la Sierra Nevada coltivavano il mais e altre piante indigene su terrazzamenti contenuti da muri di pietra, che ancora si possono vedere in parte. A quel tempo la principale fonte di cibo era il mais, ma con la spinta verso altezze maggiori dovuta alla pressione dei contadini creoli, i kogi hanno dovuto riadattare la loro agricoltura, rinunciando al mais, in gran parte sostituito dal plantano, una specie di banana introdotta dagli spagnoli, dalle zucche e dalla vendita di legname con cui procurarsi altre merci. Dato che gli animali da cacciare sono assai scarsi, i kogi occasionalmente raccolgono coleotteri e granchi di fiume, e cacciano uccelli e piccoli roditori. I kogi

fabbricano anche primitive presse per la canna da zucchero, anch'essa introdotta dagli spagnoli, da vendere in panetti di zucchero ai contadini colombiani, in cambio di coltelli, pentole in metallo, zucche larnarie, sale, pesce secco, aghi d'acciaio, ecc. Da qualche tempo alcune famiglie hanno cominciato a coltivare caffè.

Uomini e donne lavorano nei campi, aiutano nella costruzione delle capanne di paglia e filano il cotone. Tuttavia attività di maggior prestigio, come la tessitura, la costruzione di oggetti

Nariguera (ornamento nasale) di tumbaga tairona.





Mappe della Colombia e della Sierra Nevada de Santa Marta.



in ceramica e la coltivazione della coca sono attività strettamente maschili. Le donne portano l'acqua, cucinano e fanno il bucato, raccolgono piante selvatiche, fabbricano reti, amache e ventagli. Gli uomini si occupano della manutenzione di ponti e sentieri e dei tetti delle capanne, e delle attività rituali, che sono svolte in spazi rituali rigidamente proibiti alle donne, secondo la grammatica del potere maschile più antico (Reichel-Dolmatoff 1985).

Il mito della creazione descrive il processo di embriogenesi in un utero cosmico, con il parallelo maturarsi della coscienza individuale e la prima strutturazione dell'universo. Il creatore dea è la Madre, che già esiste come androgino che si autofeconda, poi ci sono i figli, i Signori dell'universo, con le loro spose-sorelle, che sono incaricati di tutti gli aspetti della natura e del comportamento umano. La Madre ha anche creato il Sole e la Luna per stabilire un preciso ordine dell'orologio cosmico, e una serie di esseri soprannaturali maschili o femminili. Le tre dimensioni basilari della creazione divina sono un universo a nove strati, un tempio a nove strati e un utero umano con una fase di nove mesi. Le attività religiose si riferiscono



Piante di coca in un villaggio kogi.

soprattutto alla fertilità e si incentrano su templi che, oltre a essere stazioni di osservazione solare, simboleggiano l'utero della Madre. Il ciclo annuale è marcato da quattro cerimonie solstiziali ed equinoziali, date che coincidono con l'inizio della stagione secca o piovosa. Danze mascherate e altre cerimonie minori sono celebrate per una selva di spiriti durante tutto l'anno. I preti sono anche incaricati delle cerimonie che segnano il ciclo vitale individuale. Atti rituali privati, come confessioni pubbliche, offerte alla Madre o agli antenati, restrizioni dietetiche o sessuali, pellegrinaggi a luoghi sacri sono molto frequenti, come pure l'apprendimento di danze, canti e tradizioni. Durante alcune delle cerimonie principali i *mamas* indossano antichi ornamenti tairona come maschere scolpite, oggetti rituali di pietra o legno e pettorali e braccialetti d'oro (*tumbaga*). Le arti decorative sono inesistenti, se si eccettua alcune strisce colorate sulle borse e i vestiti, che servono a identificare il lignaggio. La danza e il canto, che accompagnano la recitazione dei miti cosmogonici, sono altamente formalizzati e sono l'unica espressione artistica kogi. I *mamas* non si occupano della salute dei propri vassalli, che viene lasciata in mano a preti minori, con status inferiore come sciamani, che hanno una buona conoscenza dell'erboristeria. Dato che molte malattie sono considerate la conseguenza di un peccato o di stregoneria, i *mamas* prescrivono come cura adeguate offerte o una confessione. Alla morte l'essenza anima ritorna nell'utero della Madre, dato che la vita è una breve parentesi tra due stati intrauterini. L'annullamento dell'anima terrena è seguita dal vagare dell'anima nella Terra dei Morti, dove subisce un processo, e procede poi su uno dei molti sentieri che gli è stato assegnato, verso il suo destino finale (Reichel-Dolmatoff 1985, 1987).



Kogi della classe vassallos.

I kogi sono un esempio evidente e contemporaneo di come una religione della Grande Madre, come quelle che fiorirono in Europa nel Neolitico, non sia affatto sinonimo di potere femminile maggiore. Al contrario, è evidente che una religione con grandi divinità femminili, compreso il culto mariano

cattolico, può rappresentare l'appropriazione simbolica del corpo femminile e delle sue capacità creative da parte di una elite esclusiva e gerarchica di maschi anziani o vecchi. Comunque, nell'attuale religione kogi, il ricco contributo dell'elemento femminile appare solo nell'eredità orale proveniente dal passato e non informa le norme culturali dei kogi attuali (Joyce 200:10, Dodd1997:78) e questo fatto sbilancia il rapporto di genere in favore dei figli maschi, con gravi conseguenze sulle regole del matrimonio, come abbiamo visto (Uribe 2005).

Nella casa degli uomini-tempio o *nuhuè* hanno luogo due delle più importanti istituzioni kogi, il cosiddetto 'consiglio' e la confessione. Questi 'consigli' sono in realtà delle prediche, e durano in genere tutta la notte. Il capo *mama* e i suoi aiutanti *mama* di livello inferiore dicono ai vassalli quello che devono fare nella semina, per i 'pagamenti' delle divinità delle piante, come aver cura delle proprie famiglie e soprattutto dei *mamas* del villaggio, di come evitare di andare a donne ecc. Questi sermoni sono recitazioni da sacri testi in lingua arcaica *teyuna* (o *teijuna*, che i vassalli non capiscono quasi per niente) e interpretazioni ufficiali della Legge della Madre. Sermoni simili sono recitati durante i riti di passaggio, come quando un giovane diventa adulto con il suo primo *pororo* (contenitore della calce per la coca, Ereira 1990). Ogni vassallo confessa in queste sedute anche i suoi 'peccati' più recenti al *mama*, per evitare la punizione soprannaturale tramite la malattia. Tutti i 'peccati' devono essere confessati allo scopo di raggiungere la *yuluka* o stato di armonia, equilibrio e accordo totali che sono l'ideale del controllo sociale dei *mamas* (Milton 1996), che nella pratica hanno una dettagliata conoscenza della vita dei vassalli, con cui poter esercitare il proprio potere manipolatorio. I



A sinistra: rovine di una scala tairona nella Ciudad Perdida.

mamas pronunciano le proprie orazioni e sermoni in uno speciale tono di voce, in parte sussurro e in parte canto, dove le parole hanno scarsa forza propositiva e forte valore performativo. R a p p a r t (1971:71) ha chiarito che se 'una proposizione deve essere presa per indubbiamente vera (*unquestioningly true*), è importante che nessuno la capisca. La mancanza di c o m p r e n s i o n e

assicura frequenti reinterpretazioni'. Turner (1957:291) osserva che il 'sistema rituale compensa in certo modo il raggio limitato di efficace controllo politico e l'instabilità dei legami di parentela e affinità a cui è dato valore politico'. Bloch (1989:18) riflette sul fatto che la quantità di 'struttura sociale', di presenza del passato nel presente, di comunicazione rituale, è correlata con l'ammontare di gerarchia istituzionalizzata e di ciò che è. Anche se alcune ineguaglianze sono manifeste come nuda oppressione, tuttavia questa crudezza oppressiva è altamente instabile, e diventa stabile solo quando le sue origini sono nascoste e si trasforma in gerarchia, cioè un ordine legittimo di ineguaglianza in un mondo immaginario (che noi chiamiamo struttura sociale), dove l'ineguaglianza assume l'aspetto di una parte inevitabile di un sistema ordinato, armonico. Un modo per rinforzare la gerarchia e la sua autorità è rappresentato dal discorso formale, dal canto, la recitazione e la danza, che sono tutti nient'altro che passi differenti nello stesso processo di trasformazione del linguaggio secolare, discorsivo, in retorica e oratoria religiosa e politica (Bloch 1989:23). Infatti, in una situazione politica altamente formalizzata o ritualizzata, come le sedute del 'consiglio' o le cerimonie religiose kogi vere e proprie, non c'è modo che l'autorità possa essere sfidata se non con il rifiuto totale di usare la forma accettata che è obbligatoria per questo tipo di



occasione, cioè, afferma Bloch (1989: 24) tramite un totale rifiuto di tutte le convenzioni politiche.

Bloch (1989:19-45) analizza i simboli, il canto, la danza e il linguaggio formalizzato ed arcaico usato dalla religione in generale come una forma estrema di autorità tradizionale, e la sua analisi si adatta perfettamente al nostro caso, i kogi colombiani. Egli nota che il linguaggio formalizzato dell'autorità tradizionale è un linguaggio impoverito, che corrisponde a un codice ristretto. Mentre il linguaggio quotidiano ha come caratteristica la capacità di arricchirsi di paragoni e riferimenti incrociati tratti da un'ampia gamma di eventi, nel linguaggio dell'autorità tradizionale il potere dei riferimenti incrociati si restringe a un gruppo di illustrazioni adatte, spesso proverbi o sacre scritture. In questo modo, paragonando particolari eventi a un ristretto gruppo di stesse illustrazioni generali, la specificità degli eventi si restringe ed essi appaiono tutti simili. La relativa fissità del linguaggio religioso formalizzato lo isola dai processi storici linguistici e perciò dà anche adito al tipico arcaismo del linguaggio dell'autorità tradizionale e ancor di più al linguaggio del rituale. Nel caso del cristianesimo pensiamo al linguaggio esoterico della Bibbia, a ancor di più alle cerimonie in latino. Nel caso dei kogi, all'uso di un gruppo ristretto di testi sacri e all'uso di una lingua arcaica incomprensibile ai non iniziati, il tayuna. Dato che il linguaggio formalizzato religioso è molto artritico, l'inferiore ha una sola possibile risposta, se vuole restare all'interno delle regole del comportamento appropriato: la risposta prevista dal rito, e perciò l'obbedienza. Perciò, dice Bloch (pag. 28-29), la formalizzazione del linguaggio è una forma di coercizione della risposta e quindi una forma di controllo sociale. Tuttavia, mentre nelle situazioni religiose questo avviene sempre, nelle forme di retorica politica il linguaggio non può mai essere formalizzato del tutto. Un ulteriore passo nel continuum che va dal linguaggio quotidiano al linguaggio formalizzato estremo è l'intonazione recitativa, che si avvicina molto al passo successivo, il canto, che è l'estremo opposto del linguaggio quotidiano nel processo di formalizzazione. Nel rituale questa trasformazione è uno stadio importantissimo e una parte fondamentale dell'azione religiosa: infatti, la mancanza quasi totale di creatività individuale che implica il cantare un canto significa una maggiore fissità di articolazione rispetto all'oratoria politica. I canti corali, che formano tanta parte del rituale religioso, poi, rappresentano un esempio particolarmente estremo di mancanza di creatività individuale. 'In una canzone, perciò, non si può comunicare nessun argomento o ragionamento, nessun adattamento alla realtà della situazione è possibile. *Non puoi discutere con un canto*' (Bloch 1980:37, enfasi originale). Dato che la religione usa forme di comunicazione dove le relazioni tra le parti non sono quelle della logica del pensiero, non è possibile come conseguenza mettere in discussione le relazioni dell'autorità tradizionale tra superiori e inferiori. Similmente, l'espressività del corpo è formalizzata in una serie di movimenti che nella danza rituale implica un sempre crescente controllo della scelta delle sequenze del movimento, che invia messaggi fissi, ripetuti e fusi tra loro. La comunicazione si è fermata ed è diventata solo una questione di corretta ripetizione (Bloch 1989:37-38).



Profeti globalizzati

La cosiddetta 'etica del rispetto' (verso l'ambiente) dei *mamas* di cui parla Ereira nel suo documentario non riguarda né i vassalli né lo sfruttamento eccessivo dei pascoli del *pàramos* causato dagli altri gruppi indiani (oltre che dai *kogi*), come documenta Perafàn (1999:56-57), né i raccolti di prodotti commerciali leciti (caffè, canna da zucchero, ecc.) o illegali (marijuana, coca per i narcos) da cui, direttamente o indirettamente i *kogi* ottengono merci e denaro contante, anche se l'influenza dell'economia di mercato è sempre più invasiva (Perafàn 1999, Uribe 2005). In realtà Ereira mostra ben poco della vita quotidiana *kogi*, dato che praticamente ignora le donne e i vassalli. Nel suo film quasi nessuno sembra lavorare e le uniche attività mostrate sono lo strofinamento del pororo, il contenitore di calce per la coca, e qualcuno che fila il cotone. Inoltre, tutte le attività sono evidentemente organizzate per essere riprese dalla cinepresa e non hanno l'aria di essere naturali. Nel documentario del 1990, anche se il taglio del legname e l'attività mineraria sono assai brevemente menzionati come fattori di disturbo dell'ambiente *kogi*, in realtà i *mamas*, che non sono affatto ambientalisti occidentali, sono fortemente preoccupati dell'oro e, nell'economia del documentario, fatto sotto la supervisione dei *mamas*, le dichiarazioni sull'oro e l'attività dei *guaqueros* (tombaroli) e le riprese su questa attività superano tutto il resto. Una breve serie di citazioni servirà da esempio: 'Scavano l'oro, stanno causando la fine del mondo. Avevamo fusi d'oro prima che il fratello minore (i bianchi) li prendesse. La Madre ha il suo periodo, la mestruazione. Era fertile. Il suo sangue è oro. Resta nella terra, è la fertilità. Devono smettere di scavare. Una volta avevamo ciotole d'oro per la divinazione, immagini d'oro, oracoli d'oro. Restituiteci i vecchi siti (archeologici). Gli archeologi devono smettere di scavare. (Quando i tairona fuggirono sulla Sierra, lasciarono molto oro nelle mani degli spagnoli) e gli oggetti cadevano dalle nostre borse mentre correavamo e non ci restò più niente. I *mamas* possono comprendere i segreti di *aluna* indossando oggetti d'oro e danzando con essi'. Come si vede, anche se le frasi sono pronunciate separatamente e sono state incollate insieme da me, esse formano un discorso coerente, che è preponderante nell'economia del documentario. Ereira afferma che questi oggetti d'oro si trovano nei musei dove non hanno 'né significato né funzione'. Dato che in Europa gli stupidi non sono, sfortunatamente, in minor numero che altrove, un museo olandese ha regalato alcuni ciondoli tairona (peraltro piuttosto numerosi nel mondo) ai *kogi*. Così dei funzionari olandesi che si credono molto liberali e magari con la mano destra tengono cartelli inneggianti alla parità di donne, gay, immigrati e quant'altro, regalano a preti *kogi* uno strumento importante per mantenere l'ineguaglianza su donne e vassalli.

Il metallo degli oggetti tairona e *kogi* non è 'oro', come scopersero subito gli spagnoli con gran sconforto, ma una lega di rame con una piccola percentuale d'oro detta *tumbaga*. In ogni caso, i tairona precolombiani e i loro più famosi vicini colombiani, i *muisca*, importavano l'oro, insieme a schiavi e a bambini da sacrificare,

da altre regioni, in particolare dalla Cordigliere Occidentale e Centrale Colombiana. L'area più importante di importazione era a Buritaca, regione di Antioquia, da non confondersi con il sito archeologico tairona detto Buritaca 200, la cosiddetta Città Perduta dei tairona.



Sopra: capanna kogi con piante di coca.

Comunicazione e potere

Bloch (1989:40-42), analizzando la formalizzazione del discorso nota come, quando un sistema di comunicazione ha in gran parte rinunciato al potere creativo, come il canto e la danza rituali, le parole mantengano il loro alone contestuale e, fuse tra loro, formino grumi di significato solidificati all'interno della struttura religiosa. Un effetto di ciò è che parole e discorsi con la formalizzazione diventano sempre più ambigui. L'ambiguità ha una notevole utilità sociale, di manipolazione del potere, anche se non ha potere esplicativo. Non sorprende, dice Bloch, quindi, che i rituali prediligono non solo il canto e la danza, ma anche oggetti per comunicare. Nel caso kogi sono vari oggetti, ma soprattutto quelli d'oro. Infatti, afferma Bloch, i simboli materiali sono come una serie di parole con poca o nulla sintassi che li articoli. I simboli nel rituale si susseguono non solo in una sequenza relativamente (rispetto alle parole) fissa, ma la sequenza stessa è relativamente priva di senso. I simboli materiali sono perciò per loro natura come parole nella comunicazione formalizzata e possono far parte solo di messaggi con poca forza propositiva. In compenso guadagnano in ambiguità e quindi in forza emotiva. La sequenza di concetti è data e non accettata per forza logica, e non ha quindi condizioni di 'verità' in senso scientifico. Con questo si spiega un altro aspetto del rituale, la ripetizione, che in questa luce diventa comprensibile: un'affermazione congelata dalla formalizzazione non può essere espansa, ma solo ripetuta all'infinito. Bloch (1989:44-45) nota poi che il leader che usa la formalizzazione fa scomparire la sua individualità, mentre trasforma la realtà in una zona senza spazio e senza tempo, in cui ciascuno è al suo posto. La formalizzazione non solo rimuove ciò che è detto da un particolare spazio-tempo, ma lo rimuove anche da un particolare



parlante, per cui le parole non sono più dette dall'anziano o dal prete che le pronuncia, ma creano un essere soprannaturale di cui il parlante diventa il portavoce. Il prete o esponente religioso è trasformato in un antenato che afferma verità eterne, e questa trasformazione rappresenta per Bloch l'articolazione tra autorità tradizionale e religione. In questo contesto è impossibile tracciare una linea netta tra religione e politica.

Nel caso kogi, i *mamas* manipolano il mondo di *aluna*, cioè la sacra essenza del cosmo, con connotazioni di fertilità maschile, dove la Madre risiede, risiedeva all'inizio della cosmogenesi, indossando oggetti d'oro, danzando con essi, appendendone qualcuno agli alberi in luoghi 'caricati' magicamente della Sierra. Ereira definisce *aluna* la realtà interna, ma *aluna* appartiene piuttosto alla diffusa concezione di sostanza sacra, mistica forza o elemento che può essere manipolato. Nelle Americhe è variamente chiamata *wakan* (lakota), *orenda* (irochese), *itz* (maya yucateco post-classico), ecc., ma la concezione esiste anche in Eurasia e in Africa. 'Il potere dell'oro nelle società indigene del Centro e Sudamerica era inestricabilmente legato alla sua capacità di attrarre il potere dell'antica identità per espressioni di potere nel mondo presente (Hoopes e Fonseca 2003:49). Questo attributo dell'oro deriva dal suo posto specifico in quella che Eric Wolf (1999:55) chiama la 'struttura di potere', in cui identità, mitologia e cultura materiale sono usate per creare ideologia, 'un complesso di idee selezionate per sottoscrivere e rappresentare un particolare progetto di installazione, mantenimento e aumento del potere nelle relazioni sociali'. Le figure d'oro/*tumbaga* che indossano e l'architettura della casa degli uomini-tempio in cui i *mamas* conducono i riti servono come nodi della 'persona estesa' dei *mamas* stessi (secondo il concetto di Marilyn Strathern 1988, dove persona è più che la sola persona biologica, ma si estende agli oggetti che la definiscono, più quindi nell'accezione latina della parola che significa maschera). Puntano quindi alla loro identità come distinta classe sociale, come fa notare Looper (2003:37), anche se certi antropologi rifiutano il concetto marxista di classe per i kogi. Se i raccolti devono essere aiutati a crescere magicamente, tramite la manipolazione di *aluna*, e i guardiani divini dei raccolti devono ricevere le loro offerte tramite i *mamas* per concedere il loro *sewa*, il permesso di coltivare, allora i *mamas* devono poter usare indisturbati i loro oggetti d'oro, o eventualmente ottenere di essere gli esclusivi proprietari di quelli scavati nelle rovine tairona. Tramite azioni rituali, i *mamas* si allineano con le concezioni locali del movimento solare e così facendo dimostrano la fonte del loro potere sociale e spirituale collettivo. Come figli della Madre, e soli in terra (*mama* significa 'sole'), i *mamas* estraggono le energie solari fertilizzanti e le distribuiscono selettivamente alla più ampia collettività umana (Looper 2003:37).

Studiosi come Reichel-Dolmatoff (1951, 1953, 1985, 1987, 1990) hanno messo in rilievo il ruolo dei *mamas* come filosofi naturali, astronomi nativi, esperti ecologisti, capi e sciamani benigni e gli intellettuali occidentali hanno ripetuto più o meno le stesse idee (anche perché questo studioso è stato a lungo l'unica fonte sui kogi). Ma quando *mama* Valencia chiede drammaticamente al pubblico del film di Ereira



(1990): 'Che cosa pensano (accadrà), se noi *mamas* moriamo? Nessuno farà il nostro lavoro, la pioggia non cadrà, gli alberi e i raccolti non cresceranno', lui non sta facendo un'affermazione ecologica, ma un appello a fermare le influenze della società colombiana sui suoi vassalli, qualsiasi cosa (materiale o ideologica) possa renderli autonomi dal potere dei *mamas*. Da questo punto di vista il rituale magico e i principi ad esso sottesi di 'etica del rispetto', incorporati in modo permanente in oggetti come l'oreficeria, la ceramica e l'architettura, servono come dispositivi per distribuire l'autorità dei *mamas*, codificata nell'intersecarsi di segni e discorso sacro (Looper 2003, Bloch 1989, Tambiah 1985, Rappaport 1971). La Legge della Madre non è un'affermazione di saggezza ecologica, ma un dispositivo appartenente alla tecnologia del sacro per affermare l'azione dei preti kogi nel mondo; questa azione però è performativa e, perciò, storicamente costituita.

In conclusione, i kogi fanno parte a pieno titolo del mondo globalizzato, a prescindere dalla specificità della loro storia e dalla loro supposta società paradisiaca. Infatti, i *mamas* kogi sono abbastanza sofisticati da sapere che un appello mandato attraverso la BBC è molto più influente di uno attraverso la TV colombiana, anche se i kogi sono riusciti a farsi ascoltare anche a Bogotà (Ereira 1990). L'etica del 'rispetto' dei *mamas* si basa su una logica circolare: 'Non dovete disturbare più i *mamas*'. 'Il Fratello Minore (i bianchi) deve ascoltare con attenzione la storia dei *mamas*, le leggi dei *mamas*, le credenze dei *mamas*'. In sostanza, se il Fratello Minore smette di influenzare la società del Fratello Maggiore e la riproduzione sociale dei *mamas* come elite teocratica, il mondo non finirà. Negli anni 1970-80 un gruppo di tradizionalisti hopi dell'Arizona veniva a proporre un messaggio identico nella sostanza. A un amico cheyenne che mi chiedeva se credevo alla verità della profezia hopi sulla fine del mondo, ricordo che risposi: 'La fine del mondo hopi, cioè il modo di vita teocratico di stampo neolitico di poche migliaia di persone? Certamente! La fine degli hopi come cittadini del Ventesimo secolo? Per



Un mama, cioè un membro della classe sacerdotale della teocrazia kogi.



niente! La fine del mondo non hopi? Di certo non a causa di una profezia rivale di decine di altre profezie! Lo stesso vale per i kogi: quando l'ultimo *mama* sarà scomparso, i kogi saranno ancora là, come i maya e gli aztechi.

L'approccio kogi alla ri-forestazione

In un breve documentario girato tre anni dopo il *Messaggio* dallo stesso Ereira (1993), un kogi parla di un approccio a tre stadi alla ri-forestazione della Sierra Nevada de Santa Marta. Primo, divinazione in 'spirito' (*aluna*), secondo, divinazione tramite acqua con una perla di pietra (*yatukua*) e, terzo, 'puoi cominciare a piantare i semi'. Infatti, se i semi sono piantati senza la mediazione religiosa, 'essi possono crescere, ma spiritualmente, niente!'. Dato che Ereira e i suoi successori sembrano proporre l'approccio kogi come ecologicamente più solido di quello occidentale, descriverò brevemente l'inizio della deforestazione ben prima dell'arrivo degli spagnoli, nei principati tairona e l'attuale sistema produttivo kogi. Applicherò anche la teoria del caos al caso kogi per vedere se il loro approccio all'ambiente è ecologicamente più solido. La questione è se la sapienza indigena che incorpora il sistema di vita tradizionale è rilevante per la conservazione dell'ambiente e l'uso sostenibile della diversità biologica come afferma l'Articolo 8j della Convenzione di Rio (1992). Infatti, come argomenta Milton (1996:112), 'alcune culture sembrano idealizzare l'armonia con l'ambiente, ma in effetti le comunità non industriali sono spesso mantenute in apparente equilibrio con l'ambiente da fattori diversi dall'ideologia'.

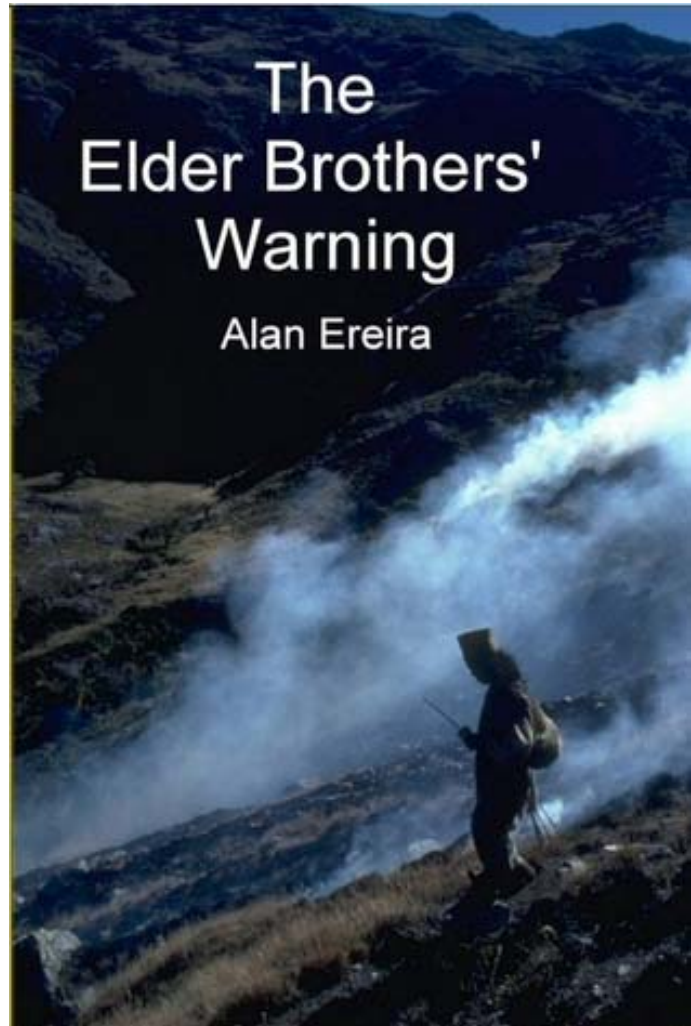
La Sierra Nevada de Santa Marta ha subito un processo di deforestazione fin da epoca precolombiana. Secondo Perafàn (1999:57), i tairona occuparono in maniera così intensiva la frontiera agricola con i loro *andenes* (terrazzamenti) da violare l'equilibrio tra aree seminate e frequenza dei raccolti nell'agricoltura itinerante. Di conseguenza le foreste tra i 1000 e i 1800 metri sparirono, provocando una situazione di non ritorno che ha continuato fino a oggi. Perciò i kogi e gli altri indiani che abitano le montagne si adattarono strategicamente per far fronte al disastro provocato dai loro antenati, abbandonando l'agricoltura intensiva del mais a favore dei tuberi durante i cicli della loro economia tradizionale e adottarono raccolti di piante non americane e l'allevamento del bestiame di origine europea.

L'antropologo John Murra (1975) fu il primo a riconoscere la gestione degli spazi verticali (*pisos ecológicos*, piani ecologici) come un fattore fondamentale dell'agricoltura inca e in genere andina. I tairona e i kogi non raggiunsero mai gli alti livelli tecnici delle Ande Centrali, in particolare quelli degli imperi wari, tiwanaku e inca (Earls 1998). Il controllo micro-verticale kogi dei *pisos ecológicos* (Murra 1975), però, non sfrutta tutte le potenzialità dell'ecosistema della Sierra (Uribe 2005). Anche se i kogi conoscono come coltivare una varietà di raccolti con il sistema taglia e brucia, paradossalmente la loro dieta è molto sbilanciata ed è la causa di grave malnutrizione (Uribe 2005). Infatti, i loro alimenti-base sono la

banana, usata in un certo numero di modi, e la canna da zucchero, che non solo è importante come raccolto commerciale insieme al caffè, ma fa anche parte della dieta come *panela* (zucchero grezzo), *guarapo* (una bevanda rituale) e *chirrinche* (rum). Bovini, pecore e maiali sono altrettanto importanti, ma forniscono una minima fonte di proteine, dato che gli animali sono venduti ai *campesinos* o rappresentano uno status symbol. I kogi hanno incluso questi elementi stranieri non solo dentro la loro economia 'tradizionale', ma anche all'interno della loro cosmologia. Fu Sehukukui, signore del nordovest e del solstizio d'estate, uno dei figli della Madre, che organizzò il primo festival religioso e per l'occasione fu il primo a fabbricare il *chirrinche*, il rozzo rum fatto in casa, con l'alambicco, uno strumento che fu inventato in Europa ben dopo la scoperta dell'America. Infatti, in realtà, i kogi non conoscono affatto il processo di distillazione neppure

oggi e comprano il *chirrinche* dai contadini colombiani. Secondo il mito kogi prima dell'arrivo degli spagnoli i vassalli non sacrificavano tori per il festival del solstizio d'estate. Perciò un altro figlio della Madre, Aldauhuiku, signore dei bovini e del solstizio d'inverso, diede a suo fratello il permesso di mangiare carne bovina. Aldauhuiku è il nome kogi di San Luis Beltràn, un missionario domenicano del 16° secolo. Così quando il regista Ereira parla con disprezzo della chiesa e della croce nel villaggio (1993), si dimentica di ricordare che la chiesa è il sito di alcuni dei riti più importanti del festival del solstizio d'estate (Uribe 2005), e che forti elementi ispano-cattolici hanno trovato posto nella cultura locale.

L'allevamento animale, però, costituisce un importante fattore di deforestazione sotto i 1000 metri e sopra i 1800 metri. I kogi, e i loro vicini wiwa, fanno pressione sull'ambiente dei *pàramos*, aumentata dal movimento degli ika sul versante settentrionale della Sierra, in cerca di nuove terre sui cui espandere la loro agricoltura (Perafàn 1999, Uribe 2005). I *pàramos* sono le regioni alpine delle Ande





settecentrali e della Sierra Nevada de Santa Marta. L'evaporazione nella Sierra Nevada è influenzata da aspetti dovuti alla differenza di pendio. Durante la stagione secca i pendii a est e sudest ricevono circa il 15% di radiazione in più dei pendii posti a ovest e nordovest. I *pàramos* alti sperimentano un'ampia gamma di temperature diurne. Il loro suolo è stato poco studiato: in generale i substrati hanno un alto tenore di ghiaia e materiali vari e una forte percentuale di sabbia (Pérez 1987:174). La stagione marcatamente secca dura da un minimo di quattro mesi fino a un massimo di talvolta sei mesi. La stagionalità è di solito più pronunciata nelle Ande più settentrionali e nella Sierra Nevada de Santa Marta, che sono sotto l'influenza degli alisei nordorientali e dei cicli del El Nino e de La Nina. Variazioni nella zona di convergenza intertropicale (ICZ, Intertropical Convergence Zone) possono causare episodi di grave siccità. Una serie di mega siccità, dovute allo spostamento insolito negli schemi atmosferici dell'area che comprende il Sudamerica settentrionale e lo Yucatan sono ritenute una causa preponderante nel collasso della civiltà maya classica (Gill 2000, Haug et al. 2003, Hodell et al. 1993, 2001). Nel suo documentario del 1990 Ereira non dice l'importante informazione che lui sta filmando l'aridità del *pàramo*, quando lamenta la distruzione ambientale della montagna: infatti, la temperatura globale legata a El Nino e gli schemi delle precipitazioni sul Sudamerica settentrionale e i Caraibi mostrano che il clima è più secco e caldo del normale tra giugno e agosto (NOOA 2002), mentre è più freddo e umido nello stesso periodo durante i cicli del La Nina. Sarebbe interessante sapere se ci fu una variazione sia dell'ICZ che dell'influenza de El Nino mentre Ereira era tra i kogi.

I gruppi indiani dei due *resguardos* (riserve) e le loro organizzazioni politiche si sono opposte ai piani ufficiali di riforestazione per ragioni religiose e hanno proposto il recupero delle foreste per mezzo della cosiddetta estensione reticolare arborea, un modello di gestione forestale che ha avuto successo altrove nel mondo (Perafàn 1999, Harvey 2000). In particolare, Harvey (2000:1762) fa notare: 'I frangivento agricoli piantati possono fornire un habitat per specie arboree e facilitare la rigenerazione forestale all'interno del paesaggio agricolo, se i frangivento sono colonizzati da alberi di foresta. ... I fattori di paesaggio sembrano avere importanti effetti sugli schemi di reclutamento arboreo. I frangivento che erano connessi con la foresta avevano una densità di alberi significativamente più alta di piante giovani e un maggior numero di specie forestali nei loro piani inferiori rispetto ai frangivento che non erano connessi con la foresta. In particolare, frangivento collegati avevano più alte densità e maggior numero di specie disperse dagli uccelli dei frangivento non collegati'. Harvey precisa che numerosi studi nelle regioni temperate mostrano che frangivento e siepi servono da importanti habitat e/o corridoi per una varietà di specie di piante, ma che ci sono stati pochi studi per le regioni tropicali (come la Sierra Nevada). In particolare, egli afferma, non è chiaro se i frangivento forniscono un habitat adatto alla colonizzazione e alla permanenza degli alberi della foresta tropicale, né quali fattori influenzano la dinamica della



colonizzazione arborea. A parte questi seri dubbi sulla bontà delle proposte alternative a quelle ufficiali, il fatto è che è proprio la gestione indiana della terra fa parte del problema, a cui si deve aggiungere l'espansione della 'cintura coloniale' contadina, con i suoi raccolti legali e illegali e l'allevamento su larga scala. Finora ho parlato solo del terzo stadio dell'approccio dei *mamas* al problema della riforestazione, cioè il metodo di piantare gli alberi. Nei paragrafi successivi analizzerò i primi due stadi enunciati nel documentario di Ereira (1993) e da successivi messaggi al mondo occidentale raccolti dai simpatizzanti.

I kogi e la Teoria del Caos

L'organizzazione dei campi (*chagras*) kogi, che comprende il taglio degli alberi a scopo commerciale, è determinata da pratiche magico-religiose. Infatti le divinazioni dei *mamas* non governano solo la società kogi, ma condizionano anche il ciclo produttivo. Nel documentario di Ereira del 1993 appaiono solo due stadi, la divinazione in *aluna* e la divinazione *yatukua*. In realtà i kogi distinguono e classificano quattro possibili metodi di divinazione: divinazione per acqua (*yatukua*), con le mani (*kashivita*), col prurito (*kuina*) e in spirito (*aluna*). La divinazione per acqua comprende una ciotola dove vengono immerse una o più perle di pietra trovate nei siti archeologici: il *mama* interpreta lo schema, il numero e la successione delle bollicine prodotte dall'immersione della perla (Cardenas Tamara 2003:127-28, Ereira 1990).

In matematica e fisica, la teoria del caos (vedi per es. Reisch 1991, Shermer 1995, Abrahams 1990) tratta del comportamento di certi sistemi dinamici non lineari che, in certe condizioni, mostrano quello che è noto come caos, caratterizzato da sensibilità alle condizioni iniziali, detto anche 'effetto farfalla'. Esempi di tali sistemi comprendono l'atmosfera, il sistema solare, le placche tettoniche, i fluidi turbolenti, le economie e la crescita demografica. I sistemi che mostrano caos matematico sono deterministici e così in un certo senso ordinati. Questo uso del termine caos, perciò, è in contrasto con l'uso comune, che suggerisce completo disordine. Il cosiddetto 'effetto farfalla' deriva da una fortunata descrizione (Stewart 1989:141): ' Il battito d'ali di una sola farfalla oggi produce un minuscolo cambiamento nello stato dell'atmosfera. Dopo un certo periodo di tempo, ciò che l'atmosfera fa, diverge da quello che avrebbe fatto. Così, in un mese, un tornado che avrebbe dovuto devastare le coste dell'Indonesia, non avviene. O forse uno che non doveva esistere, si crea'.

C'è una somiglianza tra il concetto greco di Kaos come disordine informe primordiale e la Madre kogi come oceano primordiale indifferenziato, che viene ordinato dalla sua sessualizzazione e dalle azioni dei suoi figli maschi. E' interessante notare che la Madre dei kogi, *Gaulcovang* (che significa il Creatore), occasionalmente viene chiamata Donna Ragno nei testi del Tairona Heritage Trust, l'organizzazione politica che si interfaccia con il mondo occidentale. All'inizio Ella era *aluna*. In realtà ciò significa che ella era pensiero creativo asessuato, simile in questo al personaggio

mitico creatore kelasan di Tsichtinako (Donna Pensiero) dei pueblo Acoma, anche chiamata Donna Ragno. E' la madre universale e, ma non sempre, un creatore asessuato, che più avanti nel mito diventa sessuato (Parsons 1966, Sebag 1971). La sessualizzazione crea un mondo ben ordinato e 'armonioso' e i *mamas* kogi si considerano i suoi guardiani. Da questo punto di vista il mondo del paradigma kogi, cioè la costellazione di concetti, valori, percezioni e pratiche condivise da una comunità e che la organizza (Capra 1997:6), rappresentato dalla Legge della Madre, controllabile e divinazione e il rituale, *n e w t o n i a n a* al 'vasto intelletto' di dal principio di Heisenberg, alla convenzionale di sappiamo che le imprevedibili. Infatti, (1985), è noto che gli soprannaturale sono Secondo la dei sistemi eco-vitali' sono definite in tre fattori: la precipitazioni e ricerca di Earl (1998:2) esiste un processo di affine nella con un aumento della spaziale con l'altitudine. Lo stesso processo esiste per la Sierra Nevada de Santa Marta. La Sierra, infatti, è un eccezionale mosaico di micro-ambienti e biodiversità (Mayr Maldonado e Rodriguez-Navarro 2004). Gli ambienti eco-climatici della Sierra, in particolare nelle terre ad altezza media ed elevata, sono caratterizzati da un'alto grado di incertezza e ogni pianificazione deve fare i conti con eventi climatici imprevedibili, scoppio di epidemie delle piante, creature che possono rovinare i raccolti e anche fenomeni ricorrenti, ma imprevedibili, come El Nino e la Nina, il riscaldamento post-glaciale e così via, per non parlare dell'effetto serra. Weiss e Bradley (2001:609-12) osservano che la storia e l'archeologia sono piene di prove del collasso di molte società preistoriche, antiche e premoderne e che molte delle prove odierne puntano al clima come al fattore primario di ripetuti collassi sociali. L'instabilità ambientale ha anche colpito severamente il Sudamerica e parecchie culture indigene sono state spazzate via dai cambiamenti ambientali. L'implacabile aridità dalla metà del 12° secolo all'inizio del 14° secolo della nostra era fu la causa prossima della disintegrazione dello stato pre-incaico di Tiwanaku, che si



Donna kogi.

prevedibile attraverso la è simile alla concezione dell'universo 'a orologio' e Laplace. Sfortunatamente, indeterminazione di falsificazione del concetto tempo di Einstein, predizioni sono come afferma Tambiah scambi con il molti incerti.

Classificazione Holdridge climatici mondiali, le 'zone termini dell'intersezione di temperatura, le l'evapotraspirazione. La in Bolivia suggerisce che reiterazione frattale auto-mappazione delle Ande, diversità temporale e



stendeva soprattutto lungo la sponda meridionale del Lago Titicaca e El Nino causò la fine dei principati peruviani Moche (100-750 d.C., Dillehay e Kilata 2004). Singoli eventi che avvengono simultaneamente (come le siccità provocate dalla combinazione El Nino-Southern Oscillation, o eventi NSO) o in serie, possono indurre una cascata di effetti cumulativi su piccola scala in un periodo di decenni, che pongono le condizioni per il futuro adattamento umano. Per dirlo nel linguaggio della teoria del caos, questi eventi possono far scattare un cambiamento improvviso, un punto di biforcazione dall'ordine al caos. Questo effetto scatenante si chiama effetto farfalla. Come affermano Dillehay e Kilata (2004) le alterazioni del paesaggio post-impatto possono essere più gravi o anche potenzialmente più benefiche dell'evento stesso. Oltre a ciò, un evento a grave impatto può rappresentare un danno per certi settori della società e invece un'opportunità per altri. La stessa cosa si può dire oggi per i kogi. Anche oggi, come puntualizzano Weiss e Bradley (2001), gli agricoltori che praticano coltivazioni di sussistenza e su piccola scala sono vulnerabili alle fluttuazioni climatiche in modo simile a quello delle società della tarda preistoria e all'inizio dell'età storica, ma il cambiamento di habitat come risposta adattativa è sempre meno un'opzione in un mondo sempre più affollato. Non tutti sono d'accordo con gli studiosi che attribuiscono il peso maggiore del collasso delle civiltà al clima, per esempio Webster (2002) per i maya e in particolare Peiser (2003) sono scettici. Anche se Peiser non nega che le società agricole che si basano solo sulle proprie forze sono essenzialmente rigide ed estremamente vulnerabili ai fattori di stress climatico, egli (2003:200) non crede che le culture interconnesse ad alta tecnologia siano molto meglio al riparo da possibili catastrofi.

Il cambiamento del magnetismo solare, cioè il fenomeno per cui ogni ventidue anni il magnetismo polare del sole si capovolge, ha forte influenza sui cambiamenti ecologici. Le eruzioni cromosferiche sono esplosioni improvvise di energia magnetica: una tempesta magnetica nel 1989, provocata da eruzioni cromosferiche, causò un black-out elettrico totale in Quebec. L'attività solare è talvolta frenetica e altre volte ridotta: uno di questi periodi di ridotta attività solare tra il 1650 e il 1710 causò una piccola glaciazione. Secondo recenti studi (Gill 2000, Hodell et al. 1995, 2001, Haug et al. 2003) la civiltà dei maya classici collassò a causa di un aggressivo cambiamento climatico, anche se non tutti (per es. Webster 2002) sono d'accordo.

Se aggiungiamo ai fattori climatici influenzati a livello planetario e persino di sistema solare, il fatto che la Sierra Nevada va vista all'interno del sistema regionale colombiano a livello locale, dobbiamo prendere in considerazione, per valutare i cambiamenti dell'ambiente in cui vivono i kogi, anche le fumigazioni dei raccolti illeciti di coca e marijuana, i movimenti di popolazione, la guerriglia e i cambiamenti dei trend economici, oltre alle rivalità interne politiche ed economiche (vedi per es. Cultural Survival 2002, Tairona Heritage Trust 2005). Per ironia della sorte, le divinazioni dei *mamas* non sono state neppure capaci di predire l'effetto farfalla



messo in moto da studenti dalla mentalità libertaria e sensibili ai temi ambientali consumatori di 'erba'!

Conclusione

Il mondo kogi esiste all'interno di un complesso sistema adattativo e, come tale, è sempre più difficile, se non impossibile, fare predizioni sulla base delle esperienze precedenti a causa dell'attrattore di Lorenz. Secondo Lorenz ci sono schemi da considerare: le proprietà di un sistema mostrano elementi di periodicità e non deviano mai oltre certi valori, ma anche non ripetono mai uno stato precedente. Paradossalmente a livello locale il tempo è imprevedibile e anche le migliori previsioni del tempo sono inutili al di là di alcune iterazioni, ma a livello globale sono stabili. Ciò significa che non si può predire la temperatura di domani esattamente, ma sarà più caldo con l'avvicinarsi dell'estate. La teoria della complessità applicata alle reti umane mostra che più aumenta l'interdipendenza, meno è probabile che la storia (sia secolare che sacra) si ripeta mai. Perciò è sempre più difficile o impossibile fare predizioni sulla base delle esperienze pregresse. Gilpin (1979:308) ha sostenuto che 'Il grado secondo il quale il vero comportamento dell'ecosistema è caotico, è forse la domanda più importante di fronte alla comunità ecologica'. Prigogine e Stengers (1979:127) notavano poi che i sistemi biologici devono essere aperti o morire: 'Ciò spiega perché gli schemi esatti a cui obbediscono non possono essere mai previsti usando metodi convenzionali.' Ora, Tambiah (1985) suggerisce proprio che i rituali magici siano atti convenzionali.

Per i motivi esposti finora il metodo convenzionale dell'approccio kogi alla riforestazione attraverso la divinazione non può essere considerato migliore dei metodi degli esperti forestali occidentali, come vogliono farci credere Ereira e battaglioni di ecologisti ingenui, poco informati, ma politicamente influenti. Quanto al terzo stadio kogi, la semina degli alberi, la sua insensibilità alle condizioni iniziali deve essere dimostrata, come per i metodi forestali occidentali. Come afferma Sillitoe (1998:227), mentre la conoscenza indigena spesso facilita l'abile gestione delle proprie risorse, non dobbiamo idealizzarla in modo romantico. In conclusione, l'approccio ecologico kogi è sostanzialmente inadeguato, specialmente in situazioni di rapido cambiamento causate da rotture dell'equilibrio ecologico provocate dalla natura stessa o dagli esseri umani, e la sua possibile importanza locale si rivela anch'essa inadeguata di fronte ai problemi politico-economici contemporanei della Sierra Nevada de Santa Marta.



Villaggio kogi sulle pendici della Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Bibliografia

- Abrahams, R. Chaos and Kachin. *Anthropology Today* 6:15-17. 1990; Bloch, M. Ritual, History and Power. *Selected Papers in Anthropology*. London. 1989; Bray, W. Gold, Stone, and Ideology: Symbols of Power in the Tairona Tradition of Northern Colombia. In Jeffrey Quilter and John W. Hoopes (eds.). *Gold and Power In Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington, DC. 2003; Capra, F. *The Web of life: A New Synthesis of Mind and Matter*. London. 1997; Cardenas tamara, F. El Paisaje adivinatorio de los Kogi: elementos del manejo ambiental indígena (Sierra Nevada de Santa Marta – Colombia). *Lyonia* 5:127-132. 2003; Clarke, J. Message from the Heart of the World. Alan Ereira Talks About his Encounter with a Remarkable People in the Mountains of Colombia. *Beshara Magazine*. In Tairona Heritage Trust. 1991 [<http://www.ereira.demon.co.uk/Tairona/1pages/secc/c7besharaint.html>] ; Cultural Survival. Who Loses What in a Civil War ? The Kogi-Wiwa-Arhuaco of Colombia. *Weekly Indigenous News*. January 25. 2002; Dillehay, T. D. e Kolata, A. L. Long-term Human Response to Uncertain Environmental Conditions in the Andes. *PNAS* 101(12):4325-4330. 2004; Dodd, E. The Mamas and the Papas: Goddess Worship, The Kogi Indians, and Ecofeminism. *NWSA Journal* 9:77-87. 1997; Earls, J. 1998. *The Character of Inca and Andean Agriculture*. Tel Aviv: Paper presented at the conference under the patronage of the Pontificia Universidad Católica del Peru and the Embassy of Peru in Israel. Ellen, R. F. What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism. *Anthropology Today* 2:8-12. 1986; Ereira, A. *The Heart of the World*. London.1990; Gill, R. B. *The Great Maya Droughts: Water, Life and Death*. Albuquerque. 2000; Gilpin, M. E. Spiral Chaos in Predator-prey Models. *American Naturalist* 113:306-308. 1979; Harvey, C. A. Colonization of Agricultural Windbreaks by Forest Trees: Effects of Connectivity and Remnant Trees. *Ecological Applications* 10:1762-1773. 2000; Haug, G.H., Günther, D., Peterson, L. C., Sigman, D. M., Hughen, K. A., e Aeschlimann, B. Climate and the Collapse of Maya Civilization. *Science* 299:1731-35. 2003; Hodell, D.A., Curtis, J. H. And Brenner, M. Possible Role of Climate in the Collapse of Classic Maya Civilization. *Nature* 375:391-94. 1995; Hodell, D.A., Curtis, J. H., Brenner, M. And Guilderson, T. Solar Forcing of Drought Frequency in the Maya Lowlands. *Science* 292:1367-69. 2001; Hoopes, J. W. E Fonseca Z.,



O.M. Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area. In Jeffrey Quilter and John W. Hoopes (eds.). *Gold and Power In Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington, DC. 2003; Joyce, R. A. *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin. 2000; Looper, M. G. From Inscribed Bodies to Distributed Persons: Contextualizing Tairona Figural Images in Performance. *Cambridge Archaeological Journal* 13:25-40. 2003; Mayr Maldonado, J. E. Rodrigues-Navarro, G. E. Continuidad y discontinuidad culturales en el manejo ambiental de tres diferentes ecosistemas in Colombia. *Policy Matters* 13:72-85. 2004; Milton, K. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London. 1996; Murra, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. 1975; Parsons, E. C. *Pueblo Indian Religion*. Lincoln. 1996; Peiser, B. Climate Change and Civilization Collapse. In K. Okonski (ed.) *Adapt or Die: The Science, Politics and Economics of Climate Change*. London. 2003; Perafán, C. C. *Impacto de los cultivos ilícitos en pueblos indígenas. El caso de Colombia*. Washington, DC, January No. IND. – 106. 1999; Pérez, F. L. Soil Moisture and the Upper Altitudinal Limit of Giant Paramo Rosettes. *Journal of Biogeography* 14:173-186. 1987; Prigogine, I. e Stengers, I. *La nouvelle alliance* (English translation 1984). London. 1979; Rappaport, R. A. Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist* 73:59-76. 1971; Reichel-Dolmatoff, G. *Datos historico-culturales sobre las tribus de la Antigua Gobernacion de Santa Marta*. Santa Marta. 1951; Reichel-Dolmatoff, G. Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología* 1:15-122. 1953; Reichel-Dolmatoff, G. *Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (2nd edition). Bogotá. 1985; Reichel-Dolmatoff, G. 1990. *The Sacred Mountain of Colombia's Kogi Indians*. Iconography of Religions. Leiden. Reisch, G. A. Chaos, History, and Narrative. *History and Theory* 30:1-20. 1991; Sebag, L. *L'invention du monde chez les Indiens pueblos*. Paris. 1971; Shermer, M. Exorcising Laplace's Demon: Chaos and Antichaos, History and Metahistory. *History and Theory* 34:59-83. 1995; Sillitoe, P. The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. *Current Anthropology* 39:223-252. 1998; Stewart, I. *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*. Hammondsworth. 1989; TAIRONA HERITAGE TRUST. From Alan Ereira. October 1998 *Newsletter*. 2005 [<http://www.ereimte.demon.co.uk/Tairona/1pages/secc/Feb2005.html>]; Tambiah, S. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge. 1985; URIBE T. C. A. *La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras baja adyacentes. Geografía umana de Colombia – Nordeste Indígena* (Tomo II). Bogotá. 2005 [<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-g/geograf2/> Last access 7/09/2009]; Webster D. *The Fall of the Ancient Maya*. London. 2002; Weiss, H. e Bradley, R. S. What Drives Societal Collapse? *Science* 291:609-16. 2001; Wolf, E. R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley.



Una pubblicazione tra le tante sul presunto 'sapere' di questi preti.