



Il potere della rinuncia. Elementi della costruzione del sacro tra i Mandan

Marco Menicocci

Independent researcher

KEYWORDS

Mandan ceremonialism,
Mandan religion,
ritual sex, bundle

ABSTRACT

The term xo'pini indicates power in the Mandan culture, and it had strong social repercussions. Xo'pini power was increased by undertaking a number of actions that we may call "sacralised", such as fasting, self-torture and honouring the sacred bundles. It decreased by performing secular activities, such as war, hunting, horse taming. During certain ceremonies husbands offered the elders the chance to have intercourse with their wives. In this case the xo'pini power went directly from the elders to the husbands and because of this weak elders could refuse to take advantage of the gift of the wives. This paper tries to reconstruct the logic underlying the exchange of xo'pini power.

Publicato su *Antrocom Online Journal of Anthropology 2015, vol. 11. n. 2 – ISSN 1973 – 2880* 11-2 (2015).

Nella cultura dei Mandan, uno dei pochi popoli coltivatori dell'area delle Pianure, la capacità di un uomo di compiere grandi gesta, di ottenere onori e prestigio era definita *xo'pini*. Uomini che avevano successo, potere, ricchezza, onori, e che erano stimati nella comunità erano uomini che avevano un grande *xo'pini*. Il termine indicava qualcosa che, pur non essendo completamente estraneo alla realtà, era oltre le "normali" capacità umane e una traduzione abbastanza precisa potrebbe essere quella di "potere"¹ e contribuiva a comporre un certo numero di espressioni che facevano riferimento ad una qualche superiorità o diversità positiva rispetto alla norma².

Dopo l'incontro con i bianchi, il termine venne anche usato per esprimere la nozione di "Dio" importata dagli Europei (Will e Spinden 1906:212).

I Mandan ritenevano che questa particolare qualità potesse, in un uomo, accrescersi o diminuire a seguito di alcuni eventi e comportamenti. Apparentemente alcuni eventi potevano dipendere unicamente dal caso o dalla fortuna. Ad esempio una visione bene interpretata poteva accrescere i poteri di un individuo mentre la violazione anche inconsapevole di un'interdizione particolare poteva provocarne la caduta. Analogamente un essere extraumano, per sua libera scelta, poteva favorire un

1. "Sacred objects were believed to have *xo'pini*, which informants translated as meaning power" (Bowers 1950:335).

2. Nell'elenco di espressioni mandan riportato da Will e Spinden (1906) troviamo termini quali: Grande Spirito: *Maxopinita* (235); *medicine: xopinic* (241); *medicine-man: numankxopinic* (ivi); pipa sacra: *manaxopini* (243) e sonaglio rituale: *mataxopini* (246).

Please cite this article as: Menicocci M., Il potere delle rinuncia. Elementi di costruzione del sacro tra i Mandan. *Antrocom Online Journal of Anthropology allegato al n°15-1 (2019), pp. 53-64.*

individuo o sfavorirlo decisamente, a suo piacimento. In realtà, però, anche questi eventi dipendevano dallo *xo'pini* posseduto da un individuo, poiché il favore di un essere extraumano o una buona visione erano considerati effetto di un alto livello di *xo'pini* posseduto da un individuo.

Alcune particolari azioni e alcuni particolari comportamenti, invece, accrescevano sicuramente la qualità *xo'pini* posseduta da un individuo mentre altri la consumavano riducendola.

La tabella che segue³ riassume i principali comportamenti capaci di accrescere lo *xo'pini* di un uomo o di diminuirlo.

Accrescono <i>xo'pini</i>	Riducono <i>xo'pini</i>
Il digiuno	Andare in guerra
L'autotortura	Andare a caccia
L'acquisto di Bundle sacri	Attraversare i fiumi
L'aiuto concesso ad altri per acquistare i Bundle	Addestrare cavalli
Rendere onore ai Bundle	Svolgere attività pericolose
La gentilezza verso gli altri	
Il donare e la liberalità	
L'offrire ritualmente la moglie ai Bisonti", gli anziani del villaggio	Avere rapporti sessuali con la moglie di un "offerente"

La tabella fa riferimento, chiaramente, solo comportamenti relativi alle attività maschili. Non sappiamo nulla di ciò che poteva esser relativo alle donne e dovremo dunque limitarci a considerare solo i codici maschili.

Se escludiamo, provvisoriamente, tutto ciò che è relativo alle questioni dell'ultima riga di ciascuna colonna, e cioè l'offerta rituale delle mogli agli anziani (i "Bisonti"), rileviamo che tutte le altre attività della colonna di sinistra, quelle capaci di potenziare i poteri di un uomo, potrebbero essere incluse nella categoria fenomenologica del "sacro". Reciprocamente quelle della colonna di destra si presentano come attività "profane". Volendo potremmo anche usare un'altra opposizione fenomenologica e considerare la colonna sinistra come indicante attività "festive" e quella di destra come attività "feriali". Ancora: possiamo notare che la colonna di destra indica comportamenti caratterizzati da una notevole dose di attività, rispetto alla quale i comportamenti di sinistra sembrano decisamente più "passivi".

Naturalmente queste categorie fenomenologiche (sacro/profano; festivo/feriale; attivo/passivo) sono soltanto un punto di partenza, hanno solo un valore indicativo e servono unicamente a far risaltare un'opposizione che dobbiamo ora sforzarci di chiarire nei termini propri della cultura Mandan.

Notiamo subito (sempre escludendo la questione del dono delle mogli agli anziani e i rapporti sessuali di questi con le spose offerte) che mentre un soggetto era motivato, ma in linea di principio non obbligato, a compiere gli atti della colonna di sinistra, quelli della colonna di destra implicavano, in un certo senso, attività inevitabili: non si poteva fare a meno di andare a caccia o in guerra, non si

3. Ricavata da Bowers 1950:87, 95 e 335.

poteva fare a meno di attraversare fiumi, addestrare cavalli e svolgere attività logoranti; non si poteva fare a meno di compiere le azioni necessarie per vivere la vita di un Mandan. Cominciamo proprio da queste azioni inevitabili, che diminuiscono la riserva di *xo'pini* a disposizione di un individuo.

I modi del fare

Condurre un gruppo in guerra o partecipare alla caccia erano azioni che, normalmente, ci si aspettava fossero compiute da un uomo. Per poter condurre un gruppo in guerra come leader, un uomo doveva aver dimostrato precedentemente il suo valore e la sua affidabilità non solo come guerriero ma anche come membro rispettabile della comunità. Un guerriero di valore poteva guidare un numero massimo di quattro spedizioni: dopo queste la carriera militare di un uomo poteva considerarsi conclusa e nessuno poteva pretendere ulteriori impegni come leader militare. La partecipazione alla caccia, invece, non aveva limiti definiti. Anche se occasionalmente una donna poteva partecipare ad entrambe queste attività e distinguersi per il suo valore (ma certo non poteva mai pretendere di guidare un gruppo di guerrieri), la guerra e la caccia estiva (quella in cui occorreva inseguire le mandrie) restavano attività prevalentemente maschili. Un uomo era tale se partecipava alla guerra e alla caccia e diventava adulto, acquisendo il diritto di sposarsi, proprio partecipando a una spedizione militare. Sotto certi aspetti, come per gli altri popoli delle Pianure, la caccia estiva e la guerra erano comportamenti assimilabili e la caccia era in fondo una forma lievemente attenuata della guerra.⁴ Possiamo dunque dire che si trattava di attività "lavorative" normali e necessarie.

Quanto appena detto vale anche per l'allevamento dei cavalli. I Mandan, sedentari e coltivatori, a differenza della maggior parte degli altri popoli delle Pianure, non facevano un uso estensivo del cavallo. I cavalli erano, soprattutto, una merce di scambio e "moneta", cioè unità di misura, per gli scambi.⁵ Tuttavia anche i Mandan se ne procuravano catturandoli dalle mandrie selvagge e questa pratica, a suo modo, era una "caccia": anche questa un'attività necessaria per la vita economica della società.

Con l'espressione "attività pericolose" possiamo intendere, oltre a quelle appena citate, tutte le attività svolte all'esterno dei villaggi e connesse con la sopravvivenza materiale o spirituale della comunità, compresi i viaggi a scopo commerciale, gli incontri con stranieri potenzialmente nemici e così via.

L'attraversamento dei fiumi richiede un discorso più complesso. Sin dalla prima metà del XV secolo i Mandan hanno sempre vissuto in prossimità del fiume Missouri e dei suoi affluenti, in un territorio ricco di acque (Fowler 2014:3-85). Lo spostamento lungo i fiumi, con le caratteristiche *Bull Boat*, era una necessità inevitabile e i fiumi costituivano una delle più agevoli vie commerciali. Attraversare

4. La caccia invernale, nei pressi dei villaggi, era invece attività completamente diversa e comportava la partecipazione di tutti i membri del villaggio, compresi i bambini.

5. I Mandan erano al centro di uno dei principali nodi di scambio del Nord America, ove convergevano vie commerciali da tutta la metà settentrionale del continente (Bruner 1961; Fowler 2003:35-7; Fenn 2014:229-245). Proprio questa posizione privilegiata se da una parte garantiva ricchezza e vantaggi, dall'altra esponeva i Mandan agli assalti di altri popoli desiderosi di razzare le loro ricchezze e di appropriarsi della loro posizione. Alla fine saranno i Sioux, approfittando della debolezza dei Mandan a seguito della crisi alimentare provocata dai topi giunti con i bianchi che distruggevano le riserve di mais e di varie epidemie che li avevano decimati, a distruggere gli ultimi villaggi cancellando di fatto questo popolo (Fowler 2003:38-9; Fenn 2014:290-325). Le poche decine di Mandan sopravvissuti saranno indirizzate dai bianchi nelle riserve che ospitavano i popoli, per usi e costumi, più vicini ai Mandan. Quanto ai Sioux, il loro dominio durerà qualche decina di anni e saranno ben presto sottomessi dai bianchi.

l'acqua dei fiumi (e dei numerosi laghi prodotti da questi) era una necessità non evitabile e costituiva pertanto un'attività connessa con la sopravvivenza dei villaggi. Su un piano fenomenologico il fiume indica un limite, una soluzione di continuità e attraversarlo significa forzare un confine, entrare in una nuova dimensione o condizione non solo spaziale ma del cosmo: un atto che comporta la necessità di una riorganizzazione, di una cosmicizzazione di questa nuova condizione. In questi termini l'attraversamento dei fiumi è assimilabile all'addestramento dei cavalli: come l'addomesticamento di questi animali selvaggi comporta uno sforzo per farli passare da estranei a umanizzati, così l'attraversamento dei fiumi comporta la necessità di addomesticare il nuovo spazio. In entrambi i casi, cavalli e fiumi, si tratterebbe di un passaggio che comporta un impegno da parte umana, tendente a umanizzare un bene o uno spazio originariamente, in qualche modo, estranei.

Volendo trovare un denominatore comune a tutti questi comportamenti che sottraggono *xo'pini* possiamo classificarli tutti come attività sociali (economiche e militari) svolte all'esterno del villaggio. Si trattava di azioni, svolte a vantaggio della comunità, che facevano passare segmenti del cosmo da una condizione "esterna" e non pienamente umanizzata (avversari pericolosi, prede della caccia, cavalli selvatici, spazi ignoti) a un'altra "interna" e umanizzata (nemici dominati, cibo, cavalli addomesticati, spazi noti). Si trattava di uno sforzo, quello finalizzato ad ottenere il passaggio da una condizione all'altra, impegnativo e che comportava rischi e pericoli. Questo sforzo impegnativo, e i rischi connessi, si manifestava attraverso la perdita di *xo'pini*. Possiamo dire che questa perdita era il modo con cui i Mandan indicavano lo sforzo e i rischi connessi con la costruzione di un cosmo ordinato.

I modi del non fare

Tutto questo confermerebbe il carattere lavorativo e profano delle attività che consumano *xo'pini*. Proviamo ora a verificare il carattere sacro e festivo delle attività che invece accrescono *xo'pini*. Cominciamo con il digiuno e l'autotortura, comportamenti che dal punto di vista dei Mandan erano assimilabili. La pratica del digiuno iniziava a 8-9 anni. I bambini erano esortati (ma non obbligati) a digiunare e veniva loro spiegato che digiunare non solo portava notorietà e prestigio al singolo ma accresceva anche il prestigio del clan. Il periodo di digiuno, inizialmente breve, veniva prolungato, soprattutto per i maschi, sino a 4-5 giorni. In alcune occasioni un parente si recava a controllare che il giovane non mettesse a repentaglio la propria salute con eccessi di digiuno. Le donne, che, si riteneva, avevano meno bisogno di acquisire potere rispetto agli uomini, digiunavano spesso soltanto per un giorno e una notte. I ragazzi venivano fatti assistere alla cerimonia *Okipa*, la Danza del Sole dei Mandan, che comportava violente forme di autotortura per i praticanti, e istruiti che partecipare a quella cerimonia era una condizione necessaria per acquisire la condizione di adulti. I principali motivi per i quali un individuo, uomo o donna, si sottoponeva al digiuno o all'autotortura erano il desiderio di avere visioni, di ottenere benevolenza e protezione da un essere extraumano, per avere successo in una vendetta. Costituivano inoltre parte integrante di alcuni momenti rituali quali, appunto, la cerimonia *Okipa* e quella della Caccia alle aquile (Bowers 1950:232-45). Autotortura e digiuno erano anche le principali forme di espressione del lutto.

Entrambe queste pratiche comportavano una forma di separazione e di allontanamento dalla usuale dimensione del divenire. Per digiunare ci si allontanava dal villaggio e si raggiungevano luoghi isolati o le località fuori dalla cinta del campo ove erano onorati i defunti. Le autotorture avvenivano in particolari occasioni rituali e sovente in luoghi specifici, come la Loggia della Medicina, il principale edificio cerimoniale di ogni villaggio mandan. Sono pertanto attività diverse, rispetto alle normali attività quotidiane e rientrerebbero legittimamente nella categoria del "festivo" da cui abbiamo iniziato il ragionamento. Digiuno e autotortura sono un "non fare" le normali cose, un "non

svolgere" le normali attività, sottraendosi al corso del divenire. Se il divenire è qualificato dal cibarsi, dallo svolgere attività sessuali riproduttive e dal trasformare la realtà con il lavoro, il digiuno comporta una pausa perché blocca il cibarsi, il riprodursi, il trasformare la realtà, mentre l'autotortura è una sorta di inversione dell'agire, rivolto su se stessi invece che sulla realtà esterna.

A digiuno e autotortura si collega l'atto di donare, la manifestazione di liberalità. La pratica di digiunare si accompagnava spesso a quella di donare oggetti e beni di valore agli esseri extraumani, ai "padri" con i quali si sperava di stabilire un rapporto di filiazione e ai responsabili di alcune cerimonie alle quali si desiderava essere ammessi. Il taglio della falange, diffuso come forma di autotortura, può essere inteso, in fondo, come un dono di parte di se stessi. Inoltre chi riceveva, ad esempio da una visione, segnali di una prossima sfortuna, si sforzava di evitarla digiunando, soffrendo e liberandosi dei beni donandoli agli altri.

Per comprendere bene il senso del dono occorre considerare che la vita sociale dei Mandan era basata su uno scambio continuo. Ogni attività sociale, economica, spirituale prestata a vantaggio di altri doveva essere ricambiata con qualcosa che avesse un valore equivalente.⁶ Persino all'interno della famiglia le cure prestate da uno dei membri ad un altro dovevano essere compensate: ai bambini veniva presto insegnato a ripagare le attenzioni ricevute dalla madre con piccoli lavori o regali come ricompensa per le cure ricevute. Idealmente i rapporti sociali costituivano una struttura continua di scambi reciproci che tendevano alla parità. Il dono costituiva un'eccezione che poneva il donatore fuori dallo scambio e, pertanto, se lo scambio costituiva la normalità quotidiana, fuori dalla quotidianità.

A prima vista la gentilezza mostrata verso gli altri potrebbe apparire come una contraddizione rispetto ai comportamenti appena citati e come un comportamento usuale, quotidiano, feriale, non sacrale. Occorre però intenderci su questa "gentilezza" che, di fatto, coincide con il disinteresse. Una persona gentile era una persona che tendeva ad esser benevola verso gli altri, che evitava le liti e di lasciarsi trascinare dalla rabbia, che offriva il conforto ai bisognosi e e si mostrava poco coinvolta nelle questioni personali. In altre parole una persona gentile era una persona che si mostrava distaccata dalle vicende quotidiane e dai suoi interessi immediati, una persona capace di donare senza pretendere una resa di pari valore. Si tratta di una qualità che era connessa con l'età, quando l'identità sociale era ormai consolidata, e che del resto era richiesta soprattutto ai capi del villaggio. Il prestigio di un leader derivava considerevolmente dalla sua capacità di ridurre la conflittualità interna e di favorire la coesione sociale (North Dakota Dep. of Public Instructions 2002). Un capo doveva saper mediare, con saggezza e basandosi sulla tradizione, per evitare che fratture interne producessero crepe nella vita sociale. Doveva pertanto mostrarsi al di sopra delle parti, essere indipendente anche dagli interessi del suo clan e della sua famiglia, essere libero da qualsiasi sospetto per dedicarsi esclusivamente all'interesse comune. In questo modo la gentilezza che doveva manifestare lo sottraeva alla struttura dello scambio e si rivelava un aspetto del dono. Una persona gentile verso il prossimo era una persona che donava se stessa senza chiedere.

I sacri bundle

6. "In Mandan society, a man or woman seeking information, however trivial, was expected to make a payment for the information acquired. Person possessing unique information and techniques were highly regarded and it would have been considered ill mannered to adopt another's skill without at first paying for that right, however well the individual may be able to perform without this paid training" (Bowers 1950:91). Si riteneva che fosse pericoloso svolgere una pratica acquisita da altri senza pagamenti. Ogni insegnamento, istruzione, aiuto, dovevano essere ripagati, comprese, ad esempio, le interpretazioni delle visioni da parte degli anziani (Bowers 1950:64).

Digiuno, autotortura e dono esprimevano pertanto, in modi diversi, non solo una condizione festiva ma anche una condizione di sacralità. A maggior ragione il carattere sacrale è chiamato in causa dalle attività connesse con i *bundle*, gli oggetti sacri per eccellenza per i Mandan.

Un *bundle* è sostanzialmente una raccolta di oggetti considerati capaci di conferire potere al possessore raccolti per costituire un “insieme” unitario. Avvolti accuratamente in pelli o stoffe, erano conservati gelosamente. I *bundle* erano di due tipi: personali o ereditari. Quelli personali erano realizzati dai singoli mettendo insieme oggetti che per qualche motivo, una particolare esperienza positiva o dietro il suggerimento di una visione, erano sembrati a chi li aveva raccolti capaci di fornire fortuna e successo. Praticamente tutti gli individui, comprese le donne, ne possedevano uno e chi era troppo giovane per averne uno proprio faceva affidamento su quello paterno. Raramente erano ereditati e passavano al figlio, dietro pagamento oppure alla morte del proprietario, solo se si erano dimostrati potenti. Altrimenti sparivano con la morte del titolare e in questo caso erano appesi, insieme alla pipa e le armi, alla piattaforma ove era esposto il corpo. Qualora il titolare di un *bundle* personale fosse incappato in una serie di insuccessi che dimostravano l'inefficacia del *bundle*, lo scartava senza nessuna cerimonia e si affidavano ad una visione per realizzarne uno nuovo (Bowers 1950:336; 243-4).

Completamente diverso il discorso per i *bundle* tradizionali. Si riteneva che questi fossero antichissimi e contenessero oggetti connessi con eventi accaduti nel tempo mitico. Il possesso di questi *bundle*, prerogativa di un ristretto numero di persone all'interno di un clan matrilineare, garantiva un grande prestigio sociale e chi li aveva in gestione era più un custode che un possessore. Ogni *bundle* garantiva a chi aveva il diritto di possederlo una serie di diritti in varie cerimonie e alcune cerimonie potevano esser svolte unicamente in presenza del *bundle* o del suo possessore. Originariamente il trasferimento, che aveva sempre la forma di una vendita e che era occasione di fastose celebrazioni, avveniva all'interno del clan, usualmente coinvolgendo i parenti maschi più vicini considerati in base alla discendenza materna: l'erede privilegiato, l'acquirente ideale, era il figlio della sorella del possessore. In assenza di eredi maschi diretti il *bundle* poteva essere affidato in gestione al marito della parente femminile più diretta, ad esempio una figlia di chi lo aveva in gestione, che lo acquistava per tutto il tempo della sua vita (o per tutto il tempo che rimaneva marito di quella particolare donna). Alla morte di costui il *bundle* tornava a disposizione del clan originario. Idealmente tutti i *bundle* rimanevano, perciò, di proprietà del clan materno. In realtà tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, alla vecchia regola si andava in alcuni casi sovrapponendo il trasferimento diretto tra padre e figlio cosicché alcuni *bundle* potevano diventare proprietà di un altro clan (Bowers 1950:118-9; North Dakota Dep. of Public Instructions 2002:76). La questione era resa più complessa dal fatto che il proprietario, prima di trasferire in eredità al parente più vicino il *bundle* che aveva in custodia, aveva il diritto di venderne una copia per quattro volte a un soggetto che avendone dimostrato il diritto (ad esempio perché aveva ricevuto una visione in tal senso) ne avesse fatto richiesta. In questo caso veniva realizzato un *bundle* con gli stessi oggetti di quello originario e, dietro un forte compenso, il *bundle* e i relativi diritti venivano ceduti, in un'unica occasione o separatamente, varie componenti per volta sino a ricostruire l'unità iniziale, all'acquirente. Naturalmente se il *bundle* principale era destinato al figlio della sorella, che costituiva il principale acquirente, gli altri acquirenti privilegiati dei *bundle* derivati erano proprio i figli del possessore, che chiaramente appartenevano ad un altro clan matrilineare.

Il senso di questo procedimento di segmentazione era anche quello di permettere ai diversi villaggi di disporre di *bundle* legittimi al fine di svolgere le cerimonie che imponevano la presenza di quel particolare *bundle* senza impedimenti. In questo modo si costituivano rami collaterali di possessori di *bundle* che potevano appartenere a clan diversi dai possessori del *bundle* originario. Anche così, però, i *bundle* originari continuavano, nella coscienza dei Mandan, ad avere un prestigio maggiore delle copie.

Tutti i *bundle* tradizionaliavano in comune le stesse caratteristiche e imponevano comuni regole di comportamento (Bowers 1950:107). Tutti contenevano oggetti che erano considerati avere un collegamento diretto con esseri extraumani o eventi mitici e tutti includevano almeno un teschio di bisonte. L'apertura di un *bundle* e l'esposizione del suo contenuto, che avveniva in occasione delle cerimonie nelle quali era coinvolto o in date particolari, avveniva in forma ritualizzata, con incenso bruciato in onore del *bundle*, il canto di particolari canzoni e il racconto di miti particolari attinenti a quel *bundle*. Queste canzoni, questi miti e i modi di trattare quel *bundle* costituivano un sapere segreto che era ceduto agli acquirenti, sia in un'unica soluzione sia con varie vendite separate. Un *bundle* era oggetto di venerazione e a lui si rivolgevano preghiere e onori all'interno della casa in cui era ospitato. In certe occasioni, per onorare il *bundle*, i membri del villaggio dovevano offrire una festa che coinvolgeva i proprietari; reciprocamente vi erano occasioni nelle quali erano i proprietari che avevano l'obbligo sociale di offrire un banchetto al quale erano invitati tutti coloro che potevano vantare un qualche diritto ereditario sul *bundle* e tutti i proprietari dei *bundle* più importanti del villaggio.⁷ Anche il passaggio di proprietà del *bundle* ad un altro individuo comportava una festa con molti invitati che sanzionasse pubblicamente il nuovo proprietario.

Anche i *bundle* personali erano oggetto di riverenza e rispetto. Mancava però a questi, che erano totalmente privati, ogni elemento di coinvolgimento pubblico della collettività. Per questo motivo il loro eventuale trasferimento rimaneva un fatto individuale, privato.⁸

Se consideriamo il contesto dei *bundle* tradizionali, il possesso di uno di questi oggetti non era mai casuale: il trasferimento di un *bundle* seguiva una logica precisa secondo i rapporti di parentela e alla morte del possessore, era sempre precisato chi aveva il diritto, ma anche l'obbligo, di divenire il suo erede. In pratica l'erede designato, già prima della morte del possessore, con l'aiuto dei famigliari, dei membri del clan materno e di quello paterno, dei membri di una delle società cui era eventualmente affiliato, iniziava a pagare per acquisire l'eredità del *bundle*. La partecipazione che parenti e soci fornivano per l'acquisto di un *bundle* si basava su una serie di obblighi sociali cosicché non solo l'erede era pre-fissato ma lo era anche l'identità di tutti coloro che collaboravano all'acquisto.

Tutte queste attività, che creavano una rete di obblighi e diritti reciproci, concorrevano ad onorare il *bundle*. I vari obblighi connessi con il possedere, l'acquistare, l'aiutare ad acquistare un *bundle* erano obblighi che esulavano dalle normali attività, poiché connessi con qualcosa di sacro: in opposizione alle attività “normali” potremmo definire queste “festive”. Certo, la qualifica di “passivo”, che abbiamo usato provvisoriamente per qualificare i vari atteggiamenti della colonna di sinistra della nostra tabella, non sembra altrettanto appropriata, si tratta comunque di attività che poggiano su un piano diverso da quello delle comuni attività economiche e sociali quotidiane. Del resto in senso stretto nemmeno il digiuno, l'autotortura e il dono sono passivi. In ogni caso sembrerebbe almeno confermato, nei termini meglio precisati, la possibilità di attribuire un carattere festivo e sacrale ai comportamenti capaci di produrre *xo'pini* che abbiamo appena esaminato.

Il “dono” delle mogli

7. I *bundle* più importanti erano collegati tra loro da varie narrazioni mitiche che specificavano i relativi rapporti: per questa via i proprietari avevano una serie di obblighi reciproci miticamente fondati (Bowers 1950: 109).

8. I *bundle* privati non contenevano mai un teschio di bisonte. E' possibile che proprio il teschio di bisonte qualificasse il carattere pubblico e collettivo dei *bundle* tradizionali. I *bundle* privati, risultato di scelte individuali e di esperienze personali, erano naturalmente anche privi di narrazioni relative e di miti di fondazione.

Non ci resta ora che considerare la questione dell'offerta rituale delle mogli agli anziani in alcune occasioni particolari. Le più importanti di queste occasioni sono due cerimonie: la cerimonia del Bastone Rosso (*Red Stick*) e quella della del Gufo delle Nevi (*Snow Owl*), che comportavano entrambe la cessione rituale da parte dei giovani mariti delle loro spose agli anziani rappresentanti i bisonti. Queste due cerimonie erano molto simili⁹: entrambe venivano celebrate nel periodo più freddo dell'anno, tra marzo e dicembre, duravano 4 notti e avevano come scopo quello di favorire l'arrivo dei bisonti vicino al villaggio per la caccia invernale. In questo periodo i bisonti dalle pianure si spingevano, per cercare riparo e pascoli non coperti dalla neve, in prossimità dei villaggi. Nella caccia invernale, al contrario di quella estiva, non erano gli uomini a cercare i bisonti ma questi ultimi ad avvicinarsi agli uomini e tutti i membri del villaggio, compresi donne e bambini, partecipavano a questa caccia. Nel periodo culminante dell'inverno, quando le riserve alimentari accumulate nell'estate andavano esaurendosi, l'arrivo dei bisonti era determinante per la sopravvivenza. I bisonti giungevano sino alle porte del villaggio e per evitare di spaventarli e farli fuggire l'intero villaggio doveva restare silenzioso: i cani erano legati all'interno delle abitazioni, i fuochi erano spenti e tutte le attività erano interrotte. I membri di una particolare società, *Black Mouths*, che aveva funzioni di polizia, vegliavano affinché non avvenisse nessun rumore o nessun gesto, comprese le iniziative precoci di caccia, capace di spaventare i bisonti e farli fuggire. Si trattava dunque di un momento carico di attese e di tensione e le cerimonie che stiamo considerando avevano la funzione di controllare e indirizzare questa tensione impedendo che fluisse in modo irrelato. Esse mediavano il passaggio da una situazione in cui i bisonti erano estranei agli uomini e potenzialmente irraggiungibili a un'altra nella quale i bisonti si univano agli uomini e rendevano fruibile la loro presenza: le cerimonie producevano proprio questa presenza "amichevole".

Quando si avvicinava questo periodo critico dell'anno, qualcuno, usualmente perché aveva ricevuto una visione in tal senso, chiedeva al possessore del *bundle* relativo a una di queste cerimonie di celebrare il rito. Il richiedente, con l'aiuto di amici e parenti, raccoglieva il necessario (le decorazioni, i pagamenti per gli officianti, il cibo per tutti i partecipanti) e lo offriva al possessore.

Nella cerimonia del Bastone Rosso (Bowers 1950:315-9) il proprietario del *bundle* sceglieva 12 anziani per impersonare i bisonti donando a ciascuno un bastone rosso. La cerimonia poteva anche essere chiesta, collettivamente, da una classe d'età di una delle società presenti nel villaggio: in questo caso i 12 bastoni rossi erano consegnati ad altrettanti membri della classe di età superiore di quella stessa società. Nella cerimonia, che si svolgeva nell'abitazione del richiedente, i bisonti si schieravano in fila sul lato sinistro della loggia mentre i mariti si schieravano sul lato destro, seguiti poi dalla fila dalle loro mogli. Subito davanti l'entrata si disponeva il pubblico mentre sul fondo era l'officiante con le sue mogli. La cerimonia del Gufo delle Nevi (Bowers 1950:282-5) si svolgeva invece nella grande Loggia della Medicina, la principale sala pubblica cerimoniale presente in ogni villaggio. Qui l'officiante e le sue mogli erano coadiuvati nella cerimonia da una donna, che impersonava il bisonte femmina del mito di fondazione, e da un uomo che impersonava l'insieme dei bisonti fratelli del bisonte femmina. La disposizione degli altri partecipanti era simile a quella del Bastone Rosso. Anche in questo caso la cerimonia era pubblica ed erano invitati tutti coloro, che a un qualunque titolo, potevano vantare diritti su uno qualunque dei *bundle* tradizionali. Gli anziani che impersonavano i

9. Non è chiaro se fossero cerimonie che avvenivano, in momenti diversi, nello stesso villaggio o se si trattasse di riti alternativi, l'uno proprio di un villaggio e il secondo di un altro. Agli inizi del XIX secolo i Mandan occupavano tra 5 e 11 villaggi (il numero preciso non è chiaro) che si consideravano imparentati e collaboravano tra loro anche a scopo cerimoniale "prestandosi" i *bundle* e gli strumenti necessari per alcune cerimonie. E' possibile, naturalmente, che ci fossero sviluppi locali e adattamenti in ciascun villaggio e dunque che esistessero differenze cerimoniali. I continui contatti con altri popoli, facilitati dagli scambi commerciali, favorivano l'introduzione di tratti culturali e di stimoli che non necessariamente si diffondevano tra i villaggi nello stesso tempo e nello stesso modo.

bisonti e la donna che impersonava il bisonte femmina erano gli unici che potevano partecipare alla danza iniziale di apertura.¹⁰

In entrambe le cerimonie le mogli, che partecipavano coperte solo da un mantello, erano invitate dai mariti ad unirsi ad un bisonte. L'unica condizione era che l'uomo che impersonava il bisonte appartenesse allo stesso clan del padre del marito e che non avesse un rapporto di parentela troppo stretto con la donna. Le donne si avvicinavano all'anziano e se questo accettava i due uscivano insieme dalla sala per andare ad unirsi sessualmente. Questo gesto era definito: "camminata con il bisonte". L'unione sessuale comportava il passaggio di potere dall'anziano al marito della donna e per questo motivo alcuni anziani potevano rifiutarsi di compiere la "camminata" al fine di non disperdere il proprio potere. In questo caso l'anziano era tenuto a scusarsi e ad offrire una benedizione di augurio o un dono alla donna e al marito. Nella cerimonia del Bastone Rosso il marito poteva insistere ponendo davanti all'anziano una pipa carica: restava all'anziano la possibilità di accettare e "camminare" con la donna oppure scusarsi elevando una preghiera (agli spiriti del nord) per la salute e il benessere della donna. In tutti i casi, avessero o meno accettato di "camminare" con le donne, gli anziani erano obbligati a donare a costoro un elemento tratto dal loro *bundle* personale. Dopo aver compiuto la "camminata" le donne ritornavano nella sala e danzavano attorno al cibo offerto e a tutti i presenti.

Un giovane non sposato poteva partecipare con la moglie del fratello o con quella di un membro del suo clan. Uomini sposati con donne straniere non integrate (che non erano inserite in un clan) non potevano partecipare poiché si pensava che i bastoni rossi avrebbero in questo caso offerto benessere al gruppo di appartenenza della donna invece che ai Mandan.

Sesso e potere: uno scambio

Le due cerimonie di cui ci siamo appena occupati non esauriscono l'istituto dell'offerta delle mogli. La cessione rituale dei diritti maritali era infatti presente in altre due occasioni. La prima era la richiesta di ingresso di un uomo in una delle associazioni maschili che costituivano un elemento importante della struttura sociale dei Mandan. Per entrare in una di queste società occorreva che qualcuno cedesse il suo posto, sia per limiti di età sia perché interessato a raggiungere un'altra associazione o a un altro livello della medesima, a qualcuno che aveva i titoli per chiedere l'ingresso. Il passaggio, come tipico della cultura mandan, aveva la forma di una vendita e chi intendeva diventare membro dell'associazione doveva acquisirne i diritti da qualcuno che li vendesse. In realtà, anche questo era tipico, sia il richiedente sia chi cedeva i diritti di partecipazione erano in genere legati da vari vincoli e ci si attendeva che la cessione avvenisse proprio tra quelle persone. Usualmente chi cedeva i diritti di partecipazione apparteneva allo stesso clan del padre del richiedente e quest'ultimo si riferiva a lui chiamandolo "padre". Chi chiedeva di diventare membro di una di queste società maschili offriva a questo "padre", oltre all'usuale quantità di beni (coperte, cavalli, ornamenti, armi, cibo ...) anche la propria moglie (Lowie 1913:228-309). Nel caso che non fosse ancora sposato poteva chiedere a un amico di un altro villaggio ma dello stesso clan di offrire la moglie in sua vece. In questo caso i due tornavano insieme e l'amico offriva la moglie che sostituiva quella del soggetto richiedente. Come nelle cerimonie esaminate, non sempre i padri esercitavano effettivamente il diritto e potevano rifiutarsi, accettando invece il resto dei doni.

10. Un'attenta analisi dei miti connessi con la cerimonia del Bastone Rosso è quella svolta, secondo la sua prospettiva, da Lévi-Strauss (1990:276-294). A questo autore (1971:389-421) è anche dovuta l'unica analisi scientifica della mitologia mandan. La principale fonte per i miti mandan è Bowers (1950); un'ampia collezione è presente anche in Beckwith (1937) che tuttavia ha raccolto i miti più con intenti antiquari che scientifici, lasciando a volte indeciso se il mito narrato appartiene ai Mandan o agli Hidatsa.

Nella letteratura la cessione della moglie al “padre” è stata considerata come parte del pagamento, insieme ad altri beni, per ottenere la cessione dei diritti di partecipazione (Lowie 1913:228). Dopo quanto abbiamo visto sopra dobbiamo invece ritenere che la cessione della moglie non fosse affatto un elemento, tra altri, del pagamento che il richiedente offriva al venditore bensì, al contrario, il modo per obbligare il venditore a rinunciare a qualcosa a favore del richiedente. Chi lasciava il posto cedeva a chi entrava, in cambio di vari beni, non solo il diritto di entrare nell’associazione anche una parte del suo potere. Unendosi alla moglie del richiedente l’anziano offriva a costui, come ricompensa per i doni, anche parte del suo *xo’pini* e questo spiega la riluttanza ad avere rapporti sessuali con quella donna.¹¹ D’altra parte rifiutarsi di giacere con le mogli che venivano offerte, e quindi di donare il proprio *xo’pini*, appariva un comportamento antisociale e ci si aspettava che un uomo potesse rifiutarsi soltanto tre volte: di fronte ad un’ulteriore quarta insistenza, rifiutarsi equivaleva a offendere il marito della donna (Lowie 1913:229). In sostanza offrire la propria moglie ad un altro comportava imporre all’altro un obbligo non sempre gradito mentre accettarla era sentito come un impegno sociale cui era difficile sottrarsi e impossibile sottrarsi sempre.

Nella cultura mandan, come del resto in altre culture delle Pianure, uno degli istituti sociali più importanti era il rapporto di affiliazione che si stabiliva tra due individui di età e status sociale differente: uno degli individui sceglieva un giovane come “figlio” e questo lo accettava come “padre”. Usualmente il giovane si rivolgeva, per costruire un simile rapporto, a un membro considerato prestigioso e potente del clan paterno. Tra i due si costituiva uno stretto rapporto di collaborazione che aveva una grande rilevanza nella vita sociale. In linea preferenziale il “padre” apparteneva allo stesso clan del padre effettivo del giovane. Un rapporto di affiliazione poteva anche essere stabilito con un essere extraumano, ad esempio a seguito di una visione: in questo caso si diceva che un uomo era stato scelto come “figlio” da un essere extraumano, che diventava così il suo “padre” e che gli conferiva particolari poteri.

Il titolo di “padre” era anche usato come titolo onorifico e di rispetto quando ci si rivolgeva ad una persona cui si riconosceva una qualche superiorità. Naturalmente c’era una chiara differenza tra l’uso del titolo per mostrare rispetto e l’istituto dell’affiliazione, nondimeno l’uso di questo termine era importante per evidenziare un rapporto di differenza gerarchica tra un soggetto e qualcuno, a seconda dei contesti, che si voleva qualificare come superiore, magari solo per buona educazione. Diciamo che cedere la propria moglie a qualcuno equivaleva a considerare questo qualcuno, sia pure per il periodo della cerimonia, un “padre”.

Idealmente tutti i maschi del clan paterno erano chiamati “padri”.¹² Analogamente era “padre” anche il membro di una società che cedeva il posto a un nuovo affiliato. Allo stesso modo, e per certi versi a maggior ragione, erano “padri” i bisonti con cui le donne realizzavano la “camminata”. Non solo i bisonti erano più anziani dei mariti, e quindi superiori socialmente; non solo dovevano appartenere allo stesso clan del padre dei mariti (abbiamo visto come questa fosse una condizione

11. Lowie (1913:304) riporta come fossero pochi gli anziani ad avvalersi del diritto di unirsi alle mogli che venivano loro offerte per timore di “sfortuna”. E’ ora più chiaro quali fossero i timori reali di questi “padri”. Lowie, che non aveva compreso il senso di questo istituto, spiega la cessione delle mogli come espressione di rispetto verso i padri e questo gli impedisce di comprendere come mai accadesse che taluni si rifiutassero di avere rapporti sessuali con queste donne.

12. Nello schema della terminologia dei rapporti di parentela illustrato da Bower (1950:38) il soggetto chiama “padri” anche i membri del clan paterno appartenenti a generazioni inferiori alla propria e dunque più giovani. Secondo Will e Spinden (1906:137) erano chiamati con questo termine solo i fratelli del padre (e madri le sorelle di costui). Possiamo ragionevolmente supporre che erano certamente chiamati “padri” almeno tutti i membri maschili del clan paterno qualificabili come “anziani”.

preferenziale per istituire un rapporto autentico di affiliazione) ma in quanto “bisonti” erano anche i rappresentanti di esseri extraumani cui ci si rivolgeva sia per ottenere *xo’pini*, sia per garantire la presenza di bisonti reali nella caccia invernale e quindi per assicurare la sopravvivenza del villaggio.

La cessione dei diritti sessuali a un padre comportava, da parte di questi, la cessione di diritti sociali (il posto nell’associazione), di potere (*xo’pini*) e di valori economici (i bisonti come prede). Possiamo riassumere tutto questo sotto la definizione di una dimensione sacrale o festiva? Nei nostri termini no ma forse nei termini mandan sì.

Abbiamo visto come la cessione dei diritti maritali equivaleva ad uno scambio *xo’pini*/sesso. Se torniamo alla nostra tabella, ricorderemo che oltre alle alternative sacro/profano e festivo/feriale avevamo anche considerato quella passivo/attivo. In questo senso la cessione delle mogli da parte dei mariti va certo considerata un atteggiamento “passivo” a fronte del quale l’attività è dalla parte dei “padri” o dei bisonti. Un’attività che è pericolosa o comunque sconveniente per chi accetta di avere un rapporto sessuale con la moglie che gli viene offerta e una passività che invece è vantaggiosa per chi cede ritualmente la donna. Nella tabella che riassume i termini di cui ci stiamo occupando l’attività sessuale con la moglie altrui è considerata alla stessa stregua della guerra, della caccia, del domare i cavalli e dello svolgere attività pericolose. Analogamente rinunciare alla moglie è associato al digiuno, alla cautela sacrale verso i *bundle*, al dono fuori dagli obblighi di reciprocità. Ora, la passività maritale non può esser certo considerata come una condizione socialmente normale o feriale, e corrisponde pertanto a una dimensione eccezionale, dunque sacrale o festiva, almeno nei termini mandan.

Conclusione

A questo punto possiamo riconoscere la coerenza dei codici mandan considerati nella nostra tabella. L’uso della moglie altrui costituisce in qualche modo un eccesso di sesso, assimilabile ad un eccesso di cibo e di bevande: qualcosa, pertanto, che è all’opposto del digiuno. Reciprocamente rinunciare ritualmente alla propria moglie equivale, in un certo senso, a “digiunare”. I codici ci dicono implicitamente che l’eccesso di cibo, bevande e sesso è pericoloso mentre ci dicono esplicitamente che poco cibo e poca acqua (e poco sesso: chi digiuna rinuncia anche alle attività sessuali) sono positivi. Nell’attualità mandan (almeno: nell’attualità agli inizi del XIX secolo, poco prima dell’incontro con i bianchi e del collasso culturale a seguito delle pestilenze che provocarono il collasso di questa cultura) l’eccesso di cibo e bevande era improbabile e quindi questo pericolo era prospettato solo sul piano mitico. I pericoli dell’eccesso di sesso vennero invece configurati ritualmente, come emerge dalla ricostruzione appena svolta. E’ da rilevare che nella cultura mandan la moralità sessuale femminile era altamente apprezzata e anche se nella vita quotidiana i rapporti erano assai liberi, la fedeltà coniugale era considerata importante e costituiva un merito per la coppia. L’eccesso di sesso, nei nostri termini, era un chiaro disvalore.

Referenze bibliografiche

- Beckwith, M.W. (1937). *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies*, New York: American Folklore Society.
- Bowers, A. (1950). *Mandan: Social and Ceremonial Organization*, Chicago (IL): University of Chicago Press.
- Bruner, E. M. (1961). "Differential Change in the Culture of the Mandan from 1250 to 1953" in Spicer E. (ed.), *Perspectives in American Indian Culture Change*, pp. 188-205; Chicago: University of Chicago Press.
- Fenn, E. (2014). *Encounters at the Heart of the World: A History of the Mandan People*. New York: Hill & Wang
- Fowler, L. (2003). *The Columbia Guide to American Indians of the Great Plains*. New York: Columbia University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Le origini delle buone maniere a tavola*, tr. it. Milano: Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Antropologia strutturale due*, tr. it. Milano: Saggiatore.
- Lowie, R. (1913). "Societies of the Crow, Mandan and Hidatsa", *Antropological Paper of American Museum Natural History*, Vol. 11, pt. 3; pp. 145-358
- Lowie R., (1917). "Note on the social organizations and customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians", *Antropological Paper of American Museum Natural History*, Vol. 21, pt. 1; pp. 1-99
- North Dakota Dep. of Public Instructions (2002). *The History and Culture of the Mandan, Hidatsa, Sahnish*, Bismarck (ND).
- Will, G.J. e Spinden, H.J. (1906). *The Mandans, A Study of their Culture, Archaeology and Language*, Cambridge (Ma): The Museum.