Giorgio Mario Manzini

RITI PLUVIALI PREISPANICI NELL'AMERICA EQUINOZIALE

Abstract - Among the prehispanic peoples of the Equinoctial America, the mythic and ritual complex of meteorology appear converging with nosologic preoccupation. Some historical evidence and now findable cultural fragments offer way for understand this heritance.

Key Words - American natives, Meteorology, Nosology, «zemì».

Riassunto - Fra le popolazioni preispaniche dell'America Equinoziale, il complesso mitico-rituale relativo alla meteorologia risulta convergere con quello della nosologia. Su alcune testimonianze storiche e su frammenti culturali attualmente reperibili, si tenta di ricostruire questa eredità dell'indigeno americano.

Parole chiave - Indigeni americani, Meteorologia, Nosologia, «zemì».

Premessa

Può offrire motivo per qualche considerazione comparativa l'insieme delle convinzioni mitologiche e delle pratiche rituali concernenti la pioggia, che i primi visitatori europei riscontrarono fra le popolazioni delle Antille e dei territori dell' America Meridionale affacciati sul Mare Caraibico: quei settori intertropicali pertinenti a una unità geoantropica giustificabile come America Equinoziale. Fenomeni come lo spiccato e persistente rapporto fra gruppi umani ed eccessi climatici (per es., il termine *Huracán* «uragano» sin dalle prime descrizioni si fa derivare dai linguaggi di queste genti), la personificazione frequente di entità protettrici da tali eccessi (i Taíno elaboravano idoli climatologici, gli *zemí*, chiamati ognuno con un nome proprio e trattati come esseri animati), la reale dipendenza delle comunità vegetali, animali e umane da contingenze sconosciute agli Europei (siccità interminabili: Guajira, diluvi di-

struttivi: Catatumbo, umidità incessante: Chocó), la variabilità climatica dovuta congiuntamente alla latitudine e al livello sul mare (nevi perenni e ghiacciai sulle montagne tropicali, come le *sierras* di Santa Marta e di Mérida), la dipendenza dei sistemi ecologici da concatenazioni climatiche planetarie sfocianti per es. nella cosiddetta *Corrente di Humboldt* (deserto di Atacama *vs.* pedemonte amazzonico), o nel *fenómeno del Niño* (periodi imprevedibili di siccità o di piovosità), le migrazioni animali e umane dovute a mutazioni climatiche repentine ed epocali (la stessa eclisse della civiltà dei Maya è da situare in quest' ambito), le caratteristiche fra il teatrale e il cultuale, solo frammentariamente esperimentate nel Vecchio Mondo, che collegavano i miti e i riti solari e lunari entro una concezione del sacro strettamente fissata sulle stagioni, il rigoglio della vegetazione, la riproduzione animale e la salute umana (Mexica, Maya, Chibcha: sacrifici cruenti, Inca: tradizioni della *Capacocha*...): l'intrecciarsi di tutti questi fenomeni offerse tema per ripetuti, anche se ora superficiali ora rudimentali e spessissimo preconcetti, *excursus* nella fondamentale, scritta e conclamata, *auri sacra fames* che accomunava la spada, la croce e la penna.

Prime testimonianze

Lo stesso Cristoforo Colombo notò all' incirca nell' anno 1496 fra i Taíno delle Grandi Antille la relazione pratica (diremmo con basi mitiche e risultanze rituali) fra credenze agrarie, pioggia e materializzazioni di entità protettrici: «Quasi tutti i cacicchi possiedono tre pietre, a cui essi e la loro gente riservano grande devozione. Di una dicono che è favorevole ai cereali e ai legumi che hanno seminato, dell' altra dicono che serve alle donne per partorire senza dolore, della terza che è utile per l' acqua e il sole quando ve ne sia bisogno» (Colón 1947: 185). Dei luoghi in cui tali pietre venivano conservate, scrisse poi (1498 [?]) il frate geronimo Ramón Pané, che accompagnò Colombo nel suo secondo viaggio: «...il Sole e la Luna uscirono da una caverna che sta nel territorio di un cacicco di nome Mautiatihuel e che è chiamata Iguanaboína. [Gli indigeni locali] la trattano con molto rispetto e la tengono addobbata a modo loro, senza nessuna immagine, con molto fogliame ed altre cose somiglianti. In tale caverna c' erano due zemí fatti di pietra, piccoli come pressapoco mezzo braccio, con le mani legate, e pareva che sudassero. Essi stimavano molto questi zemí, e quando non pioveva, entravano lì a visitarli e in séguito pioveva. Questi zemí avevano nome, l'uno Boínayel, l'altro Márohu» (Pané 1974: 31).

Fra le molte inferenze dirette e indirette di questo brano, interessano immediatamente il tema della pioggia la conservazione dei due simulacri in una grotta dal nome specifico (*Iguana-boína* «Luogo dell'iguana quale rettile oscuro»), i loro nomi propri che Pané ritiene personali, la circostanziazione nominale del cacicco e del rispettivo territorio (*Mautia-ti-hu-el* «Signore della regione dell'alba» o «dell'oriente») serviti dai simulacri stessi, la costrizione abituale (legami, sudore) di questi e l'obbligo che essi avevano di obbedire alle rogazioni degli abitanti del luogo, tanto da dare esplicitazione ai loro nomi *Boína-y-el* «Figlio del rettile oscuro», ossia «Insieme di nubi nereggianti», cariche di tempesta, e *Máaro-hu* «Senza nubi», «Tempo sereno» (Arrom in Pané 1974: 69 s.). Sono precisazioni che palesano appieno la relazione ambivalente fra due realtà concomitanti: l'una, che come nel tempo mitico il Sole e la Luna uscirono dall'alvo terrestre, così nell'attualità rituale il fedele (o il cacicco per lui) può influire *radicitus* sul loro alternarsi cosmico, avendone a disposizione quanto ne resta nell'ipogeo templare; l'altra, che l'interdipendenza degli *zemí* e del sistema cosmico è comprovabile congiuntamente sia dal lato meteorologico sia da quello nosologico: la pioggia per il terreno e la salute per l'uomo, con gli annessi naturali e genetici quotidiani, che ne inverano i rapporti. In ciò, la costrizione è il rito, e la concatenazione dei fenomeni conferma la validità del mito.

Sia detto di passo, qui non si pone il problema se i corpi celesti in gioco vengano intesi come astri o come esseri umani o animali, data la concezione – variamente esplicitata nell'ambito indigeno americano con una generalità impressionante (Manzini 2009: 145, 160, 168) – della compresenza attiva nella stessa entità di varie nature, o anime, o se vogliamo, *naguales* o *familiares*.

Contesti immediati

Figure di divinità, o comechessia di esseri protettori, intagliate in pietra o in legno, e connesse con la religiosità pluviale, si riscontrano sino dai tempi di Orellana lungo il fiume delle Amazzoni. Nel basso corso del *Río Mar* a idoli siffatti si aggiungevano sulle mani, appena pescati oppure in effigie, grossi pesci (Acuña 1942: 110). In Urabá è ora diventato toponimo il nome embera di Dabeiba, un'entità femminile o una sorta di dea meteorologica, da cui dipendeva la pioggia con i suoi annessi: grandine, tempeste e uragani, il tuono e il fulmine e – fatto notevole – anche il terremoto (Uribe 1885: 512). Non si giungeva peraltro mai a livelli mitico-rituali paragonabili con quelli mexica riguardo a Tlaloc.

Gli indigeni venezolani Karaka veneravano entità superumane – demoni, divinità, personificazioni... – di cui una era «demonio dell'acqua» (ARELLANO 1950: 78); gli Ayomán essi pure venezolani, «credono che ogni sorgente o fonte abbia al suo interno un padrone o spirito che la fa zampillare» (JAHN 1927: 245 s.); qui non si ha un diretto riferimento alla pioggia, peraltro le popolazioni montanare riunite in epoca protoispanica sotto l'etnonimo di Quimbaya, pregavano analoghe divinità per far piovere, e così pure i Chibcha di Muzo (FRIEDE 1963: 81, MORALES 1958: 595 s.). I laghi sussistenti sull'altopiano di Cundinamarca (Fúquene, Guatavita, Tota...) e ricettacoli di tante leggende chibcha, da quella dell'*El Dorado* a quella della principessa-serpente, erano mèta di ripetute processioni dei Muyska recando offerte (FRIEDE 1960: 269).

Nella demosofia attuale dell'America Equinoziale resta evidente l'ascendenza a questi complessi di credenze e di culti, ravvisabile in molte leggende riguardanti esseri che dominano la pioggia, come la *Madre del Agua* in Venezuela e in Costa Rica (MANZINI 2000: 19 ss., 130 ss.).

Genericamente come a Peruviani si riferiscono spesso i Cronisti ai popoli incaici. Ma nella notevole quantità di genti culturalmente ben definite (da Nazca a Lambayeque a Túmbez agli Inga della *Laguna de la Kocha* e via dicendo: l'impero degli Inca fu breve ma assai attivo nella sua opera riduttiva e unificatrice delle singole nazionalità e culture) che vennero sottomesse al potere del Cuzco e di Rimac, è ben difficile distinguere quali popolazioni evochino testimonianze come quella che adoravano il tuono e che lo consideravano causa di piogge, tempeste, trombe d'aria, venti devastanti, grandine e sorgenti per i campi (COBO 1892, III: 332 s.; ACOSTA 1954: 142 s., 161); un teonimo come *Intillapi* è kechua (*Inti* = «Sole») ma può riferirsi a popolazioni dall'attuale Ecuador all'attuale Bolivia.

Ragguardevole per gli sviluppi manisti e animisti a monte e a valle dei culti pluviali, era la credenza degli indigeni di Cumaná (RUIZ 1892: 60) che, spargendo nell'aria le ceneri combuste dei loro defunti, si andassero a formare nuvole di pioggia. E dentro una visione del mondo partecipativa, riscontrabile presso culture antiche ed attuali anche asiatiche e africane, si situavano i Guaymí dell'Istmo centroamericano i quali, per scongiurare con il proprio sangue l'effetto dei fulmini, si perforavano ritualmente il prepuzio (SERRANO 1908: 89). Su questo livello ideologico ebbe fortuna non solo in America ma anche nel Vecchio Mondo, la raccolta e la conservazione delle selci scheggiate quale merce preziosa, attribuita alla materializzazione dei fulmini allorché colpiscono la terra: nello spagnolo dei *Conquistadores*, «le pietre di fulmine» *piedras de rayo.*

Sempre a Cumaná, in epoca anche protoispanica, «si considera il

rospo come divinità acquatica e perciò non si uccide, anzi se ne tiene uno in ogni casa sotto un recipiente capovolto, e lo si rimprovera e castiga quando non piove» (RUIZ 1892: 65). Del resto, come anticamente fra i Quimbaya, oggi fra gli Embera i batraci di tutte le dimensioni e di generi anche velenosi (per l'essudazione in cui si intingono i dardi destinati alla piccola cacciagione) si associano di fatto all'acqua piovana e alle epoche considerate *de invierno*. Se ne conserva documentazione nella ceramica archeologica (MANZINI 1979: 1-5), nei litoglifi di aree umide (Filadelfia, sul corso mediano del fiume Cauca) e nella demosofia anche attuale.

Come si vede, sia nell'ambito animale, sia in quello che diremmo proiettivo e artistico, la morfologia dei culti pluviali ha accompagnato fin dai primi contatti con le regioni americane le esperienze ambientali ed etnografiche dei visitatori europei.

CONTESTI MEDIATI

Fin qui, lo stato di fatto costituito da alcune peculiarità obiettive. Tutt'altro che semplice, in esso, separare i culti pluviali da quelli insistenti sulle origini della vita e dell'uomo, nonché da quelli sulla rigenerazione del sole e, in certi casi, anche della luna: occasioni ambedue per complicati sacrifici animali e umani. Ed è indimenticabile la scena dell'offerta cruenta di *llamas* agghindati a festa, che gli indigeni Aymará dell'altopiano boliviano – apparentemente cristianizzati – offrono alla Terra Madre (la *Pachamama*) nel mese di marzo, per assicurare (pioggia compresa) la maturazione dei prodotti agricoli. Eppure, se qualche resistenza a tali sacrifici si registrò in passato, come verso il 1600 vicino al vulcano Chimborazo, quando gli indigeni decisero di non sacrificare gli auchenidi del luogo in consimili riti di fertilità (J. DE LA ESPADA 1898, III: 150), fu perché reputavano tali greggi proprietà di altre entità più potenti: nella fattispecie, del Chimborazo stesso, e ne temevano la vendetta «poiché tale vulcano avrebbe provocato gelate nelle loro coltivazioni, e grandinate per un simile abuso». Con identiche finalità fu un tempo generale (e ne restano oggi frammenti) sulle alteterre ecuatoriane, peruviane e boliviane l'offerta alla *Pachamama*, nel nono mese andino, di cavie («porcellini d'India» *cuyes*, spesso l'unica e gratuita risorsa di tante famiglie), in grande numero sgozzate e bruciate per premunire dalle gelate, dai venti e dalle piogge eccessive i poveri riquadri di terreno coltivato. Così pure fra i Muyska cundiboyacensi (FRIEDE 1960: 197), al sole o a una divinità solare si immolavano volatili, in particolare pappa-

galli, in quanto parlanti e quindi messaggeri della comunità umana alla comunità divina.

Componenti ideologiche

L'apprensione circa la pioggia assunse con il passare del tempo nell'America Equinoziale anche un risvolto di vera e propria passione pluviologica, alla pari di quanto succede, per es., in diversi territori africani («facitori di pioggia», danze, mimi di accoppiamento, scongiuri etc.). Fu poi risultato (ovviamente, fra altri motivi) del predominio dei ceti sacerdotali e dei contesti comunitari loro collegati (per es., tendenze oniriche, uso di sostanze psicotropiche, semplici interessi di casta...), la frequenza negli ambienti geoclimatici contraddistinti da estesi periodi di aridità, di sacrifici umani atti a propiziare, insieme al ciclo regolare del sole, anche la piovosità (Mexica, popolazioni costiere peruviane anteriori agli Inca, venezolane della costa di Barquisimeto: Kaquetío, Kinaró). In Mesoamerica (Honduras, El Salvador), ancora agli inizi del 1600, nell'imminenza annuale sia della stagione arida, sia di quella piovosa, che sono le uniche della zona, si dissanguavano ritualmente ragazzi dai 5-6 anni in su (Fernández 1881, III: 37 s.): è un'ennesima prova di un *leit-motif* psicologico-sociale comprovabile anche in tante altre popolazioni del mondo, quello dell'analogia fra sangue (umano, animale) e acqua (scorrevole, piovana). Quanto si è riferito più su circa i sacrifici cruenti autoinfertisi dai Guaymí, rientra in siffatta mentalità.

Resta consuntiva, pur nella sua genericità, l'osservazione che i Muyska, sia in epoca preispanica che in epoca protocoloniale, «...quando il clima è asciutto da tempo, dicono che il Sole, loro dio, è adirato perché non lo provvedono di sostentamento, e così per placarne il furore e dargli da mangiare, e far sì che non trattenga la pioggia, si decidono a dedicargli grandi sacrifici di genti umane» (Aguado 1956, I: 255). Facile sottolineare qui l'adeguamento cronachistico-missionario alle terrificanti descrizioni dei macroscopici riti cruenti messicani, nonché l'attribuzione acritica o, se vogliamo, superficiale al sole (come tale? o divinità solare? e umana o animale e antropofaga?) delle meteore anche pluviali.

È tuttavia in asserzioni come questa, apparentemente concretizzate su fatti ma realmente campate su referenze labili, preconcette, e che per giunta non tengono conto delle spesso assai profonde diversità storico-culturali (tradizionali, liturgiche, comunicative, etc.) tra le popolazioni indigene, che stanno le ragioni sufficienti delle più pesanti aporie che gravano sull'antropologia americanistica, anche in un tema per tanti ri-

spetti puntuale come quello della meteorologia in generale e della piovosità in particolare.

Ad ogni modo, a lato degli eccidi sacrificali sistematici e comunitariamente cristallizzati, chi veniva considerato rappresentante della comunità avanti al sacro e interprete del sacro avanti la comunità, operava di suo con digiuni, astinenze, mortificazioni. Fra i Muyska, i *jeques* («principi», «capi») quando la siccità si prolungava digiunavano «asperrimamente» (SIMÓN 1953, II: 250 s.). Fra i Kechua dell'Ecuador interandino. quando sopravveniva la stagione in cui era facile la caduta di fulmini, i vecchi santoni evitavano le sostanze piccanti (*ají*, *pimienta...*) e il sale (JIMENEZ DE LA ESPADA 1898, III: 153). Attualmente nel Putumayo tra i Kamsá, il *tatx-mbwá* «colui che sa», vale a dire l'«interprete del sacro», rispetta strette interdizioni alimentari per mantenere vigente il bilanciamento di sole e pioggia nelle coltivazioni di mais, patate, erbe terapeutiche del suo territorio.

METEOROLOGIA E NOSOLOGIA

Nelle vallate dell'attuale Stato venezolano del Táchira durò fin addentro alla Colonia ispanica una specie di «collegio» di *piaches* (fattucchieri, santoni, interpreti e partecipi del sacro: andavano dalla magia nera dei *mohanes* al più puro e cosmico rituale apotropaico). Aguado (1957, II: 360) ne riferisce la «disciplina» con sufficiente esattezza, basta che ne estrapoliamo l'informazione neutrale dai preconcetti (per es., sulla loro malafede) e dal fondamentalismo ispano-cristiano (per es., circa le invocazioni al «demonio»: ma quale?) abituali nella storiografia della Conquista: «Se la gente ha a che fare con qualche problema dovuto a intemperie o malattie, ricorre ad essi per averne rimedi. Questi mohanes, per dar da intendere che ottengono senz'alcuna difficoltà dal demonio ciò che gli altri indios li pregano [di procurare], si ritirano sulle montagne e negli anfratti e in angoli dove l'acqua ristagna e s'impaluda, e qui invocano il demonio usandone il linguaggio e sbattono ripetutamente con dei bastoni le piante e il suolo e le acque degli stagni, dando da intendere che così ottengono ciò che chiedono, e che il più delle volte è acqua per le coltivazioni, e aspettano a far questo allorché vedono che il tempo è in movimento o è perturbato o è vicino a piovere, e siccome in séguito, dopo che essi hanno compiuto codeste loro cerimonie superstiziose, il tempo è preciso nell'eseguire il suo corso naturale e a piovere, questi mohanes dicono agli altri indios che mediante il loro proprio zelo e interesse e buona volontà è piovuto, e gli indios lo credono loro senza obiettare...».

Questi *piaches* dunque appartenevano a un ceto tradizionalmente attivo nell'occuparsi di produzione agricola e di salute fisica, utilizzavano esperienze cumulative circa le costanti atmosferiche riguardanti la meteorologia e l'idrologia, e canali iniziatici per trovare, elaborare, prescrivere rimedi specialmente botanici per i singoli casi di infermità loro affidati. Il loro ritiro in luoghi appartati (oltretutto, per la raccolta delle piante terapeutiche), il linguaggio esoterico (o piuttosto mnemotecnico), i bastoni (riferibili sia a qualche componente pratica della rabdomanzia, sia all'apparato liturgico dei guaritori, sia a necessità pratiche di assicurarsi il cammino in una selva piena di insidie), il prestigio misto a timore che li attorniava nella loro comunità, sono aspetti di una «disciplina» del sacro e di chi tratta il sacro, che possiamo inquadrare – mediando la buona fede e con le distanze logiche o presunte tali – entro un orizzonte fra lo scientifico e il sacerdotale.

Lo stesso Aguado (1956, I: 466) fra i Chitarero del Zulia seppe di un maggiorente locale che era anche esperto nel far piovere e nel guarire. In Moroturo (occidente venezolano) intorno al 1925, un *piache* di nome Juan Pastrana si manteneva dedicandosi a sue apposite rogazioni per la pioggia e altrettanto specifiche ricette per i malati (Jahn 1927: 246 ss.). La mitopoiesi, la liturgia vigente, il contesto zoologico e fitologico, le conoscenze psicofisiche e botaniche che vi ineriscono e su cui opera attualmente l'«uomo sacro» fra i Vaunana (*benkina*) della costa pacifica, fra gli Embera (*xaibaná)* di vaste aree indigene dal Panamá all'Ecuador, e fra molte comunità di origine caraibica fino alle foci dell'Orinoco (Kaliñ'a, Caraïbes...: *piai*) rendono attuale l'appena riferita testimonianza di Aguado concernente il Táchira (Manzini 1984: 14 ss.).

La relazione fra meteorologia e nosologia vigeva su analogie concatenate, includenti tradizioni anche univoche nella diagnosi e nella terapia.

«Scongiuratori del tempo» si riferiscono per le popolazioni neo-Maya del Guatemala (Cortés y Larraz 1958, II: 218, 238), «sacerdoti pluviali» agivano costantemente fra gli Zuñi nordamericani (Krickeberg 1946: 97). Erano specializzazioni cultuali e culturali che non mancavano né mancano affatto in altre comunità; tuttavia in questi territori si appaiavano alla particolarità che, quando la nuvolaglia si presentava *huracanada*, gli uomini-medicina (santoni, guaritori, etc.) si mettevano a soffiare contro di essa volendo imitare o condizionare il vento: è il caso dei Dorasque del Panamá (Meléndez 1682, III: 373).

I Kabékar e i Bribri di Costa Rica (Fernández 1883, III: 362 s.), contro le nubi imminenti soffiavano continue boccate di fumo del tabacco che fumavano. Anche fra le popolazioni caucane e magdalenensi (Pantágoro) e fra quelle delle alteterre bogotane (Colima, Muzo) si os-

servarono riti consimili. Aguado (1957, II: 92, 330) scrive dei secondi che «con il loro soffiare pretendono di scacciare e [far] ritirare la nebbia e le piogge che sopravvengono: superstizione assai diffusa fra tutti i nativi di questo Nuovo Regno [Venezuela, Colombia, Panamá, Ecuador...] e delle regioni vicine».

È un rito apotropaico, questo del soffio con o senza il fumo di tabacco, che è tuttora usuale – quasi senza eccezione, e a lato di altri interventi nosologici e terapeutici – fra gli indigeni di tutta l'America Equinoziale, da parte degli «interpreti del sacro» (*benkina*, *xaibaná*, *piache*, *piai*...) per curare un malato durante le loro cerimonie tradizionali.

Peraltro nel Cauca, fra Anserma, Umbra e Caramanta, era l'intera comunità che, nell'imminenza di una pioggia rovinosa, si riuniva per soffiare e sputare contro le nuvole, e a far gesti come per allontanarle (JIJÓN Y CAAMAÑO 1938, II: doc. 66).

Evidenti le motivazioni convergenti.

La conoscenza delle proprietà – vere o presunte – delle piante, suggerì e suggerisce tra l'altro ai Jíbaro del pedemonte amazzonico ecuatoriano (KARSTEN 1935: 452), la semina e la cura di arbusti magico-meteorologici appositi per attirare o respingere le piogge secondo i bisogni dei loro utenti, e agli indigeni di innumerevoli aree andine, caraibiche ed amazzoniche, la semina di varie specie di *Acantaceae* (per es., il *nacedero* «quello che assicura la nascita», «la fuoruscita») nell'idea che agiscano – con o senza l'intervento di un rabdomante – sulle falde acquifere per condurle ad alimentare le sorgenti. Certo è che attualmente la presenza indiscriminata dell'eucalipto importato dall'Australia, provoca in tutte queste regioni un risultato opposto.

QUALCHE COMMENTO

Le testimonianze rapsodiche su cui il nostro discorso si è sviluppato, sono andate integrandosi a vicenda e, pur nella varietà di credenze e pratiche che documentano, fanno concluderne un quadro sufficientemente consequenziale:

a. Pioggia e salute, e in più ampio orizzonte meteorologia e nosologia, nelle comunità indigene dell'America Equinoziale costituirono due faccette di un insieme di preoccupazioni coincidenti in una visione della realtà centrata sulla sacralità del cosmo, degli abitanti del cosmo, dei doveri dell'uomo come parte attiva del cosmo.
b. Tale realtà implicò una scala di valori in cui si intersecavano le esigenze della quotidianità e della tradizione, dell'individuo e della col-

lettività, dell'uomo e dell'ambiente, della natura e della cultura, della vita e della morte, dando combinazioni mitiche e rituali che furono notevolmente uniformi nella compagine di culture sussistenti in quest'ampio settore delle Americhe, non ostante le ambivalenze concatenate che le animavano, prima e ultima delle quali l'ambivalenza del sacro: universalmente tellurico e particolareggiato nei vari esseri che circondano l'uomo, ìnsito nella vita e altrettanto ìnsito nella morte, *do ut des* cosmico.

c. Concretizzarono siffatto quadro costanti di vicendevole richiamo, come la comunità *vs.* il reggente della comunità stessa, l'azione *vs.*la convenzione, la teatralità *vs.* il ritiro nella selva, l'uso del soffio *vs.* quello di sostanze psicotropiche, la successione di diagnosi e prognosi, deontologia e terapia, *vs.* linearità cosmica pura e semplice, le invocazioni e gli scongiuri *vs.* la manipolazione di pietre, erbe etc., culminando nell'ambivalenza fra meteorologia e nosologia: una volta ancora l'ambiente e l'uomo, l'uomo e l'ambiente.

Su questi tipi tradizionali di organizzazione, strutturati quale più quale meno, ma costantemente, entro una *pietas* funzionale fra l'uomo e gli esseri che l'uomo sentì umanizzati, si impiantò dal 1492 uno dei più impietosi regimi della storia. Nei frammenti rimasti, abbiamo tentato di identificare qualche linea ancora apprezzabile.

Bibliografia

Acosta J. (de) [1539-1600], 1954 - *Obras* (F. Mateos, ed.), B.A.E. tomo 73, Sevilla.

Acuña C. (de) [1597-1675?], 1942 - *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, reed. Instituto Gráfico, Bogotá.

Aguado F. (de) [1566?-1654], 1956-1957 - *Recopilación historial* (J. Friede, ed.), Emp. Nacional, Bogotá.

Arellano M.A., 1950 - *Fuentes para la historia económica de Venezuela (siglo XVI)*, El Compás, Caracas.

Cobo B. [1582-1657], 1892 - *Historia del Nuevo Mundo* (M. Jiménez de la Espada, ed.), S.B.A. vol. III, Sevilla.

Colon H. [1488-1539], 1947 - *Vida del Almirante don Cristóbal Colón* (R. Iglesia, ed.), F.C.E., México.

Cortés y Larraz P., [? -1770], 1958 - *Descripción geográfica-moral de la diócesis de Goathemala*, Bibl. «Goathemala» vol. XX, Guatemala.

Fernandez L. (ed.), 1881-1883 - *Colección de documentos para la historia de Costa Rica*, Imp. Nacional, San José.

Friede J., 1960 - *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada (Revelaciones y rectificaciones)*, B.co de la República, Bogotá.

FRIEDE J., 1963 - *Los quimbayas bajo la dominación española*, B.co de la República, Bogotá.

JAHN A., 1927 - *Los aborígenes del occidente de Venezuela*, Lit. Comercio, Caracas.

JIJÓN Y CAAMAÑO J., 1938 - *Las naciones indígenas que poblaban el Occidente de Colombia al tiempo de la Conquista, según los cronistas castellanos*, Editorial Ecuatoriana, Quito.

JIMENEZ DE LA ESPADA M. (ed.), 1898 - *Relaciones geográficas de Indias, Perú*. Min. de Fomento, Madrid.

KARSTEN R., 1935 - *The head-hunters of Western Amazonas*, «Societas Scientiarum Fennica, Commentationes», VII-1, Helsinki.

KRICKEBERG W., 1946 - *Etnología de América*, F.C.E., México.

MANZINI G.M., 1979 - *Un ceramio naviforme de la cultura indígena del Medio Cauca*, «Estudios del Museo Antropológico», 10, Manizales.

MANZINI G.M., 1984 - *La cerimonia d'iniziazione del «benkina» tra i Vaunana*, Tecnolito, Verona.

MANZINI G.M., 2000 - *Miti e leggende delle Ande e dei popoli del sole*, Demetra, Verona.

MANZINI G.M., 2009 - *Sulla leggenda iniziatica di Qaqatcguk (Tlinkit, Alaska meridionale)*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati» a. a. 259, ser. VIII, vol. IX-A, Rovereto.

MELENDEZ I., 1682 - *Tesoros verdaderos de las Yndias*, tomo III, Colegio de la Minerua, Roma.

MORALES P.F. (ed.), 1958 - *Aspectos de la cultura de los indios Muzos*, A.E.A., vol. XV, Sevilla.

PANÉ R., 1974 - *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios* (J. J. Arrom, ed.), Siglo XXI, México.

RUIZ B.M., 1892 - *Conversión en Piritu de indios cumanagotos y palenques*, Libr. Suárez, Madrid.

SERRANO Y SANZ M. (ed.), 1908 - *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, Libr. Suárez, Madrid.

SIMÓN P. [1574-1630], 1953 - *Noticias Historiales*, Editorial Kelly, Bogotá.

URIBE A.M., 1885 - *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*, Goupy-Jourdan, Paris.