

CONOSCENZE ASTRONOMICHE E CONCEZIONI
COSMOLOGICHE DEI HUAVE DI SAN MATEO
DEL MAR (OAXACA, MESSICO)¹

Alessandro Lupo
Università di Roma



A parte un mito che narra del diluvio con cui si è estinta la razza dei *montawead*² ed in seguito al quale si è generata quella umana attuale, i Huave non possiedono racconti cosmogonici che narrino l'origine di corpi celesti o fenomeni presenti.

La concezione di un mondo instabile è comune a molte culture mesoamericane³ e perciò non sorprende il fatto che l'idea di un mondo soggetto a periodici cataclismi si presenti anche presso i Huave; soprattutto se si considera che le sacre scritture cristiane confermano l'idea di un diluvio passato e di una futura fine di questo mondo. Per i Huave di San Mateo al diluvio avvenuto in passato ne seguirà uno nel futuro, non si sa quando, ma che verrà annunciato da eventi prodigiosi, come l'ingravidamento di animali maschi.

Non è facile però stabilire quanto nel pensiero huave il termine indigeno che si riferisce allo sconvolgimento cosmico in que-

stione sia da prendersi alla lettera e quanto si riferisca ad una versione preispanica diffusa in gran parte dell'attuale Messico (cfr. Ichon 1973: 52-3).

In lingua huave l'espressione con cui si definisce il diluvio è *ndilibay mundo* / si capovolge il mondo / e mentre una parte degli informatori tende ad intendere in senso letterale la dinamica dell'evento, considerandolo un vero e proprio capovolgimento del piano terrestre, tutte le versioni del mito raccolte contraddicono una simile interpretazione, parlando semplicemente di una gran pioggia e di un innalzamento del livello delle acque che tutto avrebbero cancellato e distrutto in terraferma, tranne un individuo sfuggito alla morte su di una canoa assieme a due cani, che avrebbero poi originato la gente huave.

Nonostante le analogie tra la versione indigena e quella biblica del diluvio e malgrado la natura ibrida del termine che lo definisce⁴, sarebbe sicuramente errato considerare come post-colombiana la concezione in questi termini di un cataclisma per mezzo dell'acqua⁵. Tuttavia quello che preme sottolineare riguardo all'idea del capovolgimento ispirata dal termine *ndilibay* è l'immagine della pianezza della terra ad essa associata (un piano può rovesciarsi, una sfera può solamente ruotare su se medesima).

Per i Huave infatti la terra ha la forma di un disco (è *pawal* / circolare/, distinto da *walang* / sferico /) circondato completamente dall'oceano e sovrastato dalla volta celeste che tutto comprende nella sua semisfera, dal sole e dalla luna alle nubi, ai venti ed alle stelle. Il disco terrestre, che si estende sotto il livello del mare, finisce là dove questo si congiunge col cielo e costituisce con i due altri elementi quel divino insieme in cui l'uomo ha vita e dimora (v. fig. 1).

La terra (*iit*) è *nangah* / sacra /, come la maggior parte degli elementi, dei corpi e dei fenomeni che compongono l'universo; essa è «Dios», nel senso che è una manifestazione della divinità con una sorta di esistenza propria; per questo è eterna; e seppure attraverserà altri *ndilibay mundo*, non avrà mai fine. La terra inoltre, proprio in quanto entità divina, sa e ricorda tutto ciò che avviene sulla sua superficie; questa peculiarità le conferisce nella cultura huave un ruolo particolare e benigno: è infatti ad essa che si ricorre in molti casi di malattia per recuperare l'essenza vitale perduta dall'inferno (cfr. Signorini & Tranfo 1979: 178). È su di essa infine (oltre che sul *nangah büimb* / sacro fuoco/) che vengono pronunciati i più solenni giuramenti.

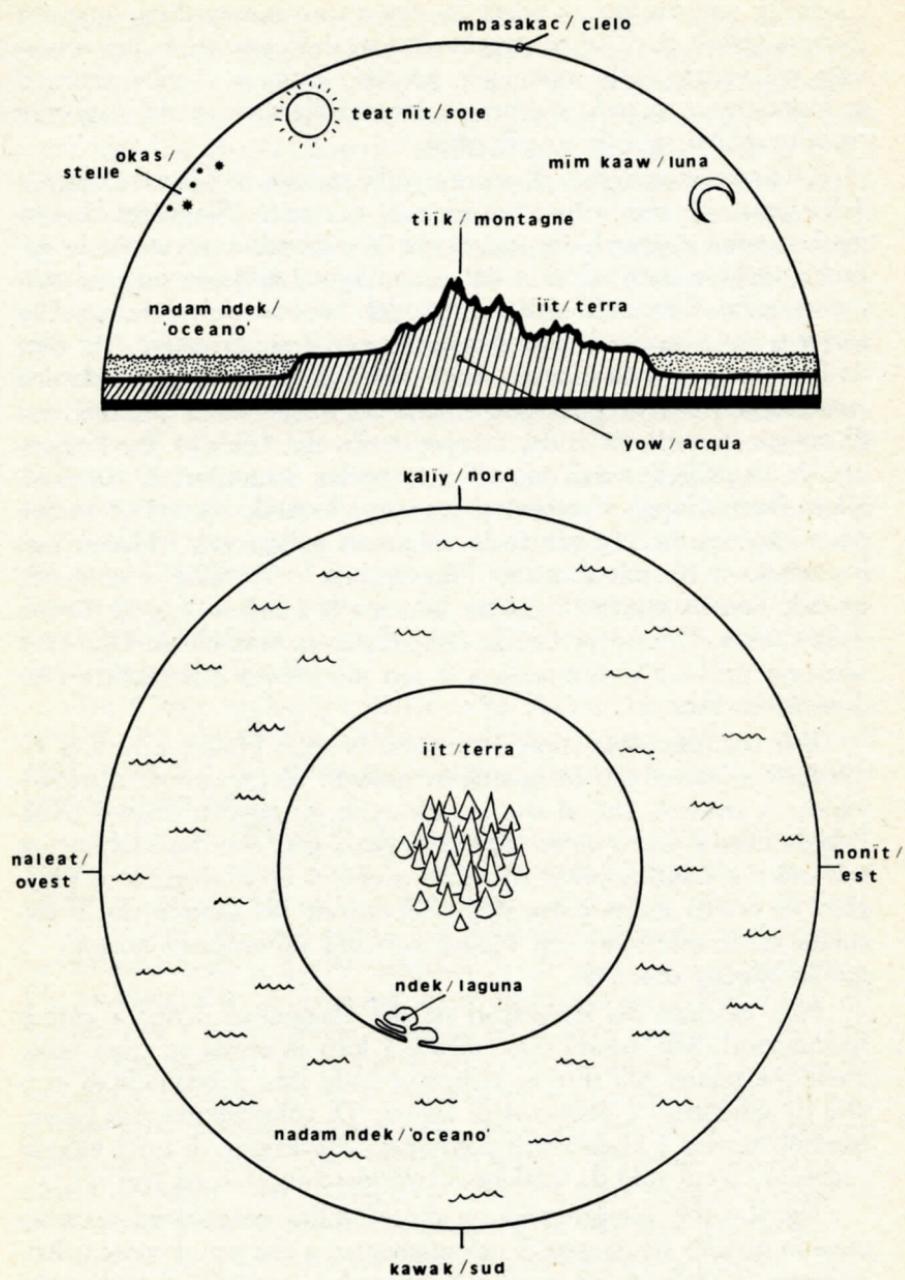


Fig. 1 - L'ordinamento del cosmo

Nelle sue viscere la terra contiene una inesauribile quantità d'acqua (*yow*) che l'uomo raggiunge scavando i pozzi e che, contenuta nel ventre delle montagne, genera i fiumi e a volte provoca le inondazioni quando è liberata incontrollatamente dal serpente cornuto di cui sarà detto più oltre.

I Huave sostengono di vivere sulla sponda della parte emersa della terra: dinanzi a loro, verso sud, si stende l'immenso oceano (*nadam ndek* / grande laguna /) che la circonda tutta e che la delimita anche a nord, al di là delle montagne (*tiük*) che sorgono nell'entroterra. L'insieme della terra, del mare e del cielo sarebbe sorretto sulle spalle da una o quattro entità superumane (chi dice da Dio Padre, chi da quattro *monbasiik* [cfr. nota 2]) secondo una credenza diffusa in gran parte della Mesoamerica⁶. Quando una di queste divinità-cariatide, troppo stanca del fardello che l'oppriime, se lo palleggia dall'una all'altra spalla, stirandosi le membra, allora hanno luogo i terremoti (*ateam*). Essendo questi di natura poco violenta, benché piuttosto frequenti nella zona, i Huave non li temono e ne minimizzano l'importanza⁷. Tuttavia è costume, quando l'*ateam* scuote il terreno, suonare le campane fino al ritorno della quiete. Questo perché la campana è un simbolo di Dio ed il suonarla provoca e rappresenta il suo intervento a ristabilire l'ordine delle cose.

Pur trascurandolo come fenomeno in sé, i Huave prestano attenzione al terremoto in quanto strumento di previsione meteorologica: a seconda che al suo manifestarsi gli oggetti sospesi oscillino da nord a sud o da est ad ovest, vorrà dire che rispettivamente soffierà il poderoso vento del nord o che ci sarà bonaccia (o pioggia). In effetti molta parte dell'osservazione del mondo che li circonda viene effettuata dai Huave con fini previsionali analoghi a quello appena descritto.

Non essendo dei navigatori né dei viaggiatori dediti a grandi spostamenti, essi hanno concentrato i loro interessi su quei fenomeni che hanno più diretta attinenza colle loro fondamentali attività di agricoltori e pescatori di laguna. Di conseguenza non incontreremo presso i Huave una complessa concezione di quel mondo "esterno" a cui solo da qualche lustro incominciano ad aprirsi.

Ugualmente assente sarà un'approfondita conoscenza astronomica in quanto strumento di orientamento: a che pro doversi orientare con le stelle su un territorio di poche centinaia di chilometri quadrati che si conosce a menadito?

La gran parte della mitologia e delle credenze indigene si riferisce perciò agli aspetti climatici e meteorologici del creato, e persino fenomeni astrali o tellurici (come le meteoriti o appunto i terremoti) verranno presi in considerazione solo in quanto ritenuti legati a questi aspetti. Tuttavia non bisogna credere che i Huave non abbiano uno sviluppato senso dell'orientamento (anche se sarebbe forse meglio chiamarlo "senso della posizione", in quanto non ha relazione con spostamenti su territori sconosciuti). Anzi, tanto radicata è in loro fin da bambini l'idea della collocazione dei punti cardinali, che capita spesso di veder sostituire con essi nel dialogo le espressioni, più relative a chi parla, di 'a destra, a sinistra, davanti, dietro' ⁸.

Dicendo che « uno si perde solo a mezzogiorno », i Huave riconoscono al sole il ruolo di principale punto di riferimento (ruolo che esso merita anche per come permette di stabilire l'ora). Tuttavia non mancano altri elementi che consentono loro di determinare la posizione con eguale esattezza: oltre che dell'ovvia conoscenza dei luoghi, i Huave si servono del vento del nord (*iind*) che per lunghi mesi spazza la regione, del vento di sud-est (*nčarek*) che porta le nubi nella stagione delle pioggie, nonché — nottetempo — della luna e delle stelle.

Tra queste ultime è conosciuta la Polare, identificata come la base di una costellazione chiamata *krus okas am kalīy* / croce di stelle a nord / che ruota su se stessa, ma non le viene attribuita grande importanza.

Seppure tra i Huave i quattro punti cardinali (*kawak* / sud /, *kalīy* / nord /, *nonit* / est /, *naleat* / ovest /) non abbiano alcun valore propizio o infausto e non siano associati a colori di sorta, balza evidente all'osservatore una divisione esistente tra la porzione settentrionale e quella meridionale di ogni spazio circoscritto. Più precisamente la divisione viene effettuata secondo i dipoli destra-sinistra e uomo-donna, dimodoché al nord sarà associato il binomio destra-uomo ed al sud quello sinistra-donna. Un'analogia associazione tra nord-destra e sud-sinistra, fondata sul moto del sole e degli astri, è stata riscontrata da Soustelle (1940: 60) presso gli Aztechi: « Le nord... on l'appelait aussi: "(le côté qui est) à la droite du soleil", car le soleil, se levant à l'est, regarde l'ouest et se retrouve avoir le nord à sa droite et le sud à sa gauche ».

Inoltre la tradizione sostiene, probabilmente a ragione, che i primi Huave siano giunti nella regione che attualmente occupano provenendo dall'est e quindi collo sguardo rivolto a occidente.

Le immagini dei Santi patroni del villaggio, San Matteo e la Vergine della Candelaria, sono situate a fianco del Crocifisso nell'abside, sul lato orientale della chiesa, guardando anch'esse a occidente; e poiché la destra simboleggia la forza e l'uomo l'incarna, di conseguenza San Matteo (uomo) è situato alla destra di Cristo, verso nord, mentre la Vergine (donna) occupa la metà meridionale dell'abside, alla sua sinistra. Lo stesso avviene nella cappella del cimitero.

Questa suddivisione lungo l'asse est-ovest la si riscontra sovente nella cultura huave: dei due venti che spazzano la regione, quello del nord è ritenuto un'entità maschile (è detto *teat iind* / padre, signor vento di nord /) e quello del sud un'entità femminile (*müm ncärek* / madre, signora vento di sud /); in chiesa le donne occupano i banchi della metà a sud, gli uomini quelli disposti a nord, così come nel cimitero la metà settentrionale è destinata ad accogliere gli uomini e quella meridionale le donne. Infine, nei casi di parto⁹, la placenta viene sepolta nel lato sud della casa quando ha avvolto una femmina e viceversa quando a nascere è un maschio.

A tutte queste suddivisioni, basate su di una visione dello spazio orientata lungo l'asse est-ovest, altre se ne aggiungono che privilegiano nettamente la direzione del levante. Nel rivolgersi alla divinità i Huave si dirigono a oriente: pregando le immagini dei Santi in chiesa o mostrando rispetto al sole quando a mezzodì riposa ci si inchina ad est, poiché è là che esso si leva al mattino e laggiù si dice abbia dimora. Analogamente, volendo significare un atteggiamento di pia preghiera, i morti sono sepolti con i piedi verso levante e lo sguardo in quella direzione (cfr. Báez-Jorge 1980: 19). Seppellire qualcuno nel senso inverso avrebbe la conseguenza di mandare la sua anima tra le fiamme dell'inferno.

Solo in casa non si prega rivolti a oriente, bensì guardando l'altare domestico (*artil*), che è sempre situato nella parete nord dell'abitazione. Ma poiché la posizione di preghiera, collo sguardo verso i Santi, è anche quella dei morti, i Huave dormiranno sempre colla testa o a nord o a est, guardando perciò nel senso in cui guardano le immagini della divinità. L'assumere nel sonno una posizione inversa attirerebbe la morte o la sciagura sull'incauto dormiente.

Notevole è dunque l'attenzione che viene rivolta ai quattro punti cardinali; e tra questi l'orientale pare rivestire una posizione di particolare importanza. Da non trascurare in questo senso è la considerazione che ogni corpo celeste di cui i Huave si servono per

conoscere l'ora sorge da quella parte e che quanto più ad est si inizierà ad osservarlo, tanto più a lungo sarà utile come punto di riferimento. Perché ciò sia del tutto chiaro occorre a questo punto dire come i Huave si regolino per stabilire i vari momenti della giornata. È infatti solo nel valore e nella distribuzione delle ventiquattro ore del giorno che il loro sistema si differenzia da quello moderno di divisione del tempo, mentre viene riconosciuto come ormai tradizionale l'anno di 365 giorni con i suoi dodici mesi ed i giorni della settimana. Perciò anche se le ore (*ores*) sono ventiquattro, esse non sono considerate come spazi di tempo dalla durata fissa, bensì come punti esatti nel percorso del sole e della notte e vengono suddivise in dodici per il dì e dodici per la notte. Non che con questo ai Huave sfugga il variare stagionale della durata delle ore di luce, ma proprio perché le *ores* non sono che punti convenzionali di una parabola, è possibile la coesistenza di un simile principio di divisione del tempo colla realtà astronomica degli equinozi e dei solstizi.

In realtà il numero dei termini indigeni usati, nel suddividere l'insieme del dì e della notte è maggiore di ventiquattro, ma poiché la ripartizione in dodici si è ormai radicata nella cultura tradizionale, noi ci atterremo ad essa nel riferirli, sottolineando semplicemente che, seppure la parola *ores* e la divisione in ventiquattro unità sono di palese derivazione occidentale, la natura descrittiva delle definizioni e l'assenza di un vocabolo huave atto a definire l'insieme del dì e della notte rivelano l'autonoma esistenza di un sistema indigeno di misurazione del tempo¹⁰.

Il termine *nüt* è l'esatto equivalente del nostro "dì", lo dimostra il fatto che il sole si chiami *teat nüt* / padre, signor dì /, secondo un comune processo di identificazione linguistica (ma anche di metonimia poetica¹²) tra l'astro e la durata della sua apparizione. Il dì (*nüt*) ha dunque inizio all'apparir del sole (*tingial abnčep nüt* / comincia a uscire il sole /) e termina al momento in cui quest'ultimo scompare sottoterra (*tingial ahmel nüt* / comincia ad entrare il sole /, v. oltre).

Sebbene sia difficile ai Huave concepire il dì e la notte come un unico insieme e manchi un termine indigeno per definirlo, quando occorre adottare il concetto occidentale di "giorno di ventiquattro ore" (ad es. per dare inizio alle pratiche rituali in una certa data) essi considerano iniziato il giorno del calendario dal tramonto¹³.

Le definizioni che scandiscono il trascorrere della giornata si riferiscono esplicitamente ai vari "punti" toccati dal sole nella sua traiettoria e sono perciò applicabili indistintamente sia alla più lunga parabola estiva che alla più breve invernale che esso descrive. Riportiamo nell'ordine le espressioni che i Huave adoperano nel definire le *ores*, partendo dal sorgere del sole, inizio del dì (*nüt*):

tingial abnčep nüt / comincia a uscire il sole /
ahwik nüt / salta il sole /
kawiš nüt / il sole è più alto /
pinawan abiý nüt / il sole ha camminato a metà /
among pinawan abiý nüt / il sole supera metà cammino /
laliük lembim nüt / quasi si ferma il sole /
 [*lembib nüt* / il sole si ferma / mezzodì /
lim nüt / mezzodì /
] *pinawan nüt* / mezzodì /

Queste ultime due sono l'equivalente letterale del nostro mezzodì, cui appunto si riferiscono. Continuando nell'elenco seguono:

nčeħliow nüt / il sole s'inclina d'un lato /
nčeħliowiý nüt / il sole s'inclina ancor più /
pinawan nčeħliow nüt / il sole s'è inclinato a metà /
tüt nüt / il sole è più basso /
laliük mahmel nüt / quasi entra il sole /
tingial ahmel nüt / comincia a entrare il sole /

A questo punto termina il dì ed ha inizio la notte (*ongwiic*), che è sacra (*nangah*), fredda (*nakind*) e fatta di tenebre; e proprio la temporanea scomparsa dell'astro diurno permette di distinguere le stelle (*okas*), la cui debole luce di candele (v. oltre) è vinta dai fulgidi raggi solari.

È proprio servendosi delle stelle (e talvolta della luna), che i Huave sono in grado di stabilire nottetempo le *ores* con eguale precisione che di giorno. Infatti le costellazioni servono loro quale punto di riferimento in sostituzione del sole; più precisamente essi si servono quasi sempre delle costellazioni equatoriali, che passano più alte nel cielo e che perciò hanno un percorso ed una apparizione più lunghi nella volta celeste.

Le definizioni seguenti, relative alle *ores* notturne, ricalcano in parte quelle diurne e mostrano come presso i Huave sia possibile considerare, nell'esprimersi, quell'insieme astratto che è la notte al-

la stregua di un vero e proprio corpo celeste quale il sole: l'*ongwiic* dunque ha inizio colla scomparsa del sole, al momento di *tingial ahmel nüt*, cui seguono:

asomom / annotta /
 [*ambores / vanno le ore /*
pohniiw / scurisce /
pinawan abiÿ ongwiic / la notte ha camminato a metà /
among pinawan abiÿ ongwiic / la notte supera metà cammino /
lalük lembim ongwiic / quasi si ferma la notte /
lembih ongwiic / la notte si ferma /
lim ongwiic / mezzanotte /
pinawan ongwiic / mezzanotte /
nčeħliow ongwiic / la notte s'inclina da un lato /
among pinawan ongwiic / passa la mezzanotte /
nčeħliowiÿ ongwiic / la notte s'inclina ancor più /
mbüħlawiÿ ongwiic / la notte ruota ancor più /
pinawan mbüħlaw ongwiic / la notte ha ruotato a metà /
among pinawan mbüħlaw ongwiic / la notte supera mezzo giro.
lalük čihmbam / quasi l'alba /

Con *tingial ahncep nüt* / comincia a uscire il sole / si conclude la notte e inizia il nuovo giorno.

Come si vede le definizioni delle *ores* sono pressoché equivalenti e a volte identiche tanto per il giorno quanto per la notte; anzi, aggiungeremo che spesso i Huave se ne servono per indicare i momenti del moto di alcune costellazioni, precisando così ulteriormente l'istante della notte cui ci si riferisce. Per esempio, dandosi un appuntamento notturno per andare a pescare, due uomini stabiliranno di incontrarsi a *laliik lembim ongwiic* / quasi si ferma la notte / (circa un'ora prima di mezzanotte); ma potranno precisare l'ora riferendosi all'apparizione di una particolare costellazione aggiungendo: *abwik škip* / salta *škip* / (v. oltre), indicando così il momento dello spuntare delle Pleiadi.

Vi sono poi alcuni termini generici, non considerati come *ores* ma di uso corrente, come *imb arraw* / la mattina / e *kinüt* / il pomeriggio /, oppure *lahnčep nit* / è uscito il sole / e *lahmel nüt* / è entrato il sole / che si riferiscono rispettivamente ai periodi successivi al sorgere ed al tramontar del sole. Più specifiche infine sono le espressioni relative all'alba (*čihmbaw*) ed all'alba inoltrata (*čihmbawraw*), nonché quelle che definiscono l'imbrunire (*amb asomom*) ed il calar della notte (*asomom / annotta /*).

Benché oggidì siano pochi coloro che li osservano, la giornata huave è scandita da una serie di momenti ed atti rituali legati tra loro. A mezzodì è proibito spazzare la casa: è il momento in cui il sole si riposa dall'ascesa quotidiana e perciò bisogna rispettare la sua sosta; la campana suona e ci si inginocchia con il volto a oriente per levare una preghiera nel momento del *lembih nüt* (v. sopra), la *ore* che significa il riposo dell'astro divino. Infrangere il divieto attirerebbe sventura e morte sulla famiglia. Analogamente la sera, all'*ašemem*¹⁴, tutti si inginocchiano verso oriente per pregare, mentre la campana segnala e accompagna il momento rituale.

Il rintocco di *ambores* (circa due ore dopo il tramonto) invita invece la gente a rientrare in casa e a coricarsi, poiché incomincia il pericolo di apparizioni (*neambolooč*¹⁵) e di incontri con morti e spiriti maligni (*nimeec*). Chi non ha validi motivi per aggirarsi nel villaggio nottetempo se ne resta a casa, evitando tra l'altro il rischio di essere arrestato dai *tinientes*, gli incaricati del servizio di polizia notturno (cfr. Signorini 1979: 75).

Il venir meno del pericolo della notte è segnalato dalla campana di *lalük čihmbam* (circa le quattro), che dà inizio alle attività diurne. La mattina del mercoledì e della domenica — che hanno un particolare valore religioso — la campana suona in anticipo perché le attività degli addetti alle cose sacre sono più intense. Sono questi i giorni in cui i defunti sono liberi di scendere sulla terra e le stelle sono più numerose nel cielo¹⁶.

Assieme ai giorni della settimana (i quali non hanno, come i mesi, un nome indigeno), abbiamo detto che fanno ormai parte della tradizione huave anche i mesi (*kaaw*) e gli anni (*neat*). È tale, d'un canto, l'integrazione del calendario occidentale, che il mese di febbraio — di soli ventotto giorni — è considerato un mese dai cattivi influssi (*nimeec kaaw* / mese del diavolo /) poiché « non è completo »; chi nascerà in questo mese sarà d'indole malvagia e le malattie in febbraio sono più facili da contrarre ed ardue da guarire. Tuttavia, l'identità esistente in lingua huave tra mese e luna — entrambi detti *kaaw*¹⁷ — rivela chiaramente quale fosse l'originario concetto di mese inteso come il periodo di una luna-zione. Ciò è reso evidente dall'affermazione « la luna cammina davanti e il mese la segue »¹⁸, che descrive il contrasto tra il più breve mese lunare e quello convenzionale di trenta giorni circa.

Per quanto infine riguarda l'anno (*neat*), la sua durata, oltre che dal calendario, è segnalata dall'alternarsi delle stagioni: il periodo delle piogge (*tiempo nahoet*, detto anche *arang tiempo*, da

maggio a ottobre), cui segue quello asciutto, dapprima ventoso (*tiempo tiül üнд /* periodo nel vento di nord /, da novembre a metà febbraio), quindi secco ma senza vento (*tiempo nearraar /* periodo di calura /, fino a tutto aprile) ¹⁹.

I segni più manifesti del ciclico trascorrere del tempo restano però lo spostamento della parabola solare e la scomparsa ed il riapparire stagionale delle costellazioni. I moti di queste ultime, come quelli del sole, sono osservati continuamente poiché forniscono il metro con cui misurare il tempo: il loro quotidiano ruotare nel cielo accompagna il trascorrere delle ore come la loro periodica scomparsa va di pari passo con il susseguirsi delle stagioni. S'intende che quando parliamo di costellazioni ci riferiamo ai raggruppamenti di stelle convenzionali huave, e non ai nostri. Ma prima di entrare nell'argomento sarà bene illustrare le concezioni dei Huave riguardo al cielo e agli astri che lo attraversano.

Il cielo e gli astri

Abbiamo già accennato al fatto che per i Huave il cielo è una semisfera che sovrasta e contiene il mare e la terra; aggiungeremo che esso è considerato una calotta solida e fissa, una sorta di sacro tetto del mondo che racchiude al suo interno tutto ciò di cui l'uomo è soggetto e spettatore.

Il termine indigeno per definirlo è *mbas akac /* oltre le stelle /, ma il suo uso si va facendo sempre più sporadico, soppiantato com'è dall'ibrido spagnolo *nangah sielo /* sacro cielo /.

Le stelle che lo adornano — ritenute vere e proprie candele — affermano la sacralità del cielo, residenza degli « dei vivi » e delle anime dei morti; è in virtù di questa sacralità che nei giorni « importanti » ²⁰, quando la chiesa e gli altari sono più adorni di candele, anch'esso sfoggia più stelle, che sono poi « le candele di Dio ». Su questo punto i Huave operano una controversa distinzione: le stelle infatti non sarebbero tutte della stessa natura e non si comporterebbero tutte allo stesso modo. Il fatto che le stelle più luminose ²¹ siano pressoché sempre visibili, mentre quelle più piccole (e più numerose) sono quando più, quando meno evidenti, ha indotto a distinguere tra le due categorie. Tanto più che sono le stelle più splendenti a venir raggruppate in costellazioni e ad essere seguite nei loro movimenti con una certa attenzione. Per quanto riguarda le stelline che fanno da sfondo, la scarsa attenzione ad

esse prestata, fa sì che non se ne riconosca l'identità, di conseguenza ancor meno se ne avverte il moto. Perciò i Huave credono che siano solo le stelle più luminose ad attraversare il cielo assieme al sole ed alla luna, mentre quelle più fioche resterebbero immote, fissate come sono alla volta celeste, anch'essa — come già s'è detto — immobile. Ma mentre su questo fatto sono tutti d'accordo²², come anche nel ritener che queste stelle minori siano tutte candele, i pareri discordano quando entra in gioco la natura delle stelle maggiori e mobili.

Riferiremo per prima l'opinione che, per l'autorevolezza delle fonti e il numero dei consensi sembra la più legata alla tradizione culta²³: le stelle che formano le costellazioni, oltre a camminare (*abiy*) come il sole e la luna, ne condividerebbero la natura. Sarebbero cioè corpi celesti divini dotati di vita e luce proprie; una luce che per il suo maggior fulgore le distingue dalle candele (attributo divino del cielo) che sarebbero le stelline fisse; e una vita che si manifesta appunto nel movimento: un moto che — come per il sole e la luna — non ha bisogno di sostegno alcuno; e infatti né le stelle maggiori in questione, né *teat nüt* né *müm kaaw*, proprio in quanto divinità, aderiscono al cielo, ma si spostano all'interno di esso, librati nello spazio. Solamente che le stelle percorrerebbero una traiettoria "più alta" dei due astri maggiori, risultando così "più lontane" di essi all'uomo.

Secondo altra versione, meno elaborata — che pure è largamente diffusa, specialmente tra i meno informati — tutte le stelle sono candele, sia le fisse sia le mobili; solo che quest'ultime, non aderendo al cielo, percorrerebbero una parabola che le avvicina all'osservatore, risultando così più luminose delle altre. Un'altra opinione, che viene per lo più espressa da chi aderisce alla seconda interpretazione, è che le stelle del cielo siano le candele dei morti, cioè che ad ogni defunto corrisponda una stella in cielo; idea d'altro canto non estranea al mondo meso-americano²⁴. Questa convinzione, in contrasto con l'opinione di molti, è un chiaro esempio di come — in mancanza di riferimenti precisi, per la disgregazione del patrimonio mitico tradizionale sotto pressione acculturativa — spesso l'iniziativa individuale trovi nuovi spazi per l'interpretazione della realtà, il cui ordinamento non è più univocamente stabilito.

Una quantità di varianti, ma in specie una certa confusione nella classificazione delle costellazioni, sono certamente il frutto recente di una simile iniziativa subentrata a colmare quei vuoti che la cultura tradizionale lasciava scoperti scomparendo.

Per ricostruire e catalogare le costellazioni huave abbiamo effettuato ripetute osservazioni notturne in compagnia di diversi informatori nel periodo compreso tra il novembre 1979 e il febbraio 1980. Il risultato della nostra indagine è l'elenco di costellazioni riportato più sotto: sebbene esso non abbia il pregio della completezza (né crediamo sia possibile raggiungerla ormai, dato lo stato di disgregazione del patrimonio tradizionale), tuttavia esso può contribuire validamente a stabilire la portata dalle osservazioni e delle conoscenze astronomiche huave nonché a confermare credenze riferite nel corso del presente studio.

A non tutte le costellazioni di cui possediamo il nome indigeno è stato possibile dare una collocazione corrispondente nell'atlante celeste e questo per due motivi: l'uno è che la brevità del nostro soggiorno non ci ha permesso di osservare la porzione di cielo che sarebbe comparsa in estate, l'altro è che di molte costellazioni si ricorda solo il nome, mentre la posizione ne è ormai oscura. A questo proposito occorre dire che oggidì i Huave osservano le stelle quasi esclusivamente per conoscere l'ora e che nel far ciò si servono di un numero assai limitato di costellazioni equatoriali; questo ha fatto sì che molta parte dell'antico patrimonio di conoscenze in materia sia ormai scomparso e che il processo di obliterazione si vada sempre più accelerando. Inoltre, soprattutto riguardo alle costellazioni trascurate nel computo del tempo, si sono palesate sconcertanti contraddizioni tra gli informatori: i più controversi sono i raggruppamenti di stelle a settentrione che, benché appariscenti, non attirano che di rado l'attenzione poiché « non servono a nulla ». Se si aggiunge che di norma le costellazioni huave sono costituite da gruppi di stelle molto vicine tra loro, si può fare spiegare come la nostra Orsa maggiore, l'Auriga o il quadrato di Pegaso non compaiano nel nostro elenco.

Ricordiamo infine che, sebbene siano visibili nottetempo per un periodo più lungo, i Huave dicono che le *okas* camminano per sei mesi con il sole e altrettanto con la notte; e spiegano il fatto affermando che esse camminano più veloci del sole e della notte, così come il sole cammina più svelto della luna²⁵. Perciò le stelle camminerebbero anche di giorno, solo che non sono visibili per la potenza della luce solare, che le cancella allo sguardo.

Per calcolare l'ora ci si serve di quelle costellazioni equatoriali che all'imbrunire sono ancor basse sull'orizzonte orientale (o che sorgono poco dopo) e che sono dunque in grado di fornire un punto di riferimento per tutta la durata della notte. Così ad esempio una

costellazione-guida come le Pleiadi — che pure fa la sua prima comparsa a fine giugno nelle ultime ore della notte — non inizia a misurare l'ora che a novembre, al momento del suo sorgere eliaco; col trascorrer del tempo, man mano che al tramonto essa è sempre più alta nel cielo, viene sostituita da Orione, dai Gemelli e dal Leone.

Nell'elenco che segue (cfr. figg. 2 e 3) sono enumerate dapprima le costellazioni equatoriali, partendo dalle Pleiadi verso oriente, quindi le circumpolari australi e le boreali, infine quelle di cui abbiamo solo il nome indigeno e ci manca la posizione.

šikip 'le Pleiadi'

mahcoy / pellicano / Aldebaran e le Iadi (α , γ , δ , ϵ , ϑ Tauri)

roob 'strumento sacro o candelabro' (v. oltre); δ , ϵ , ζ , η , ϑ ,
m42 Orionis

miwiil roob / coda di *roob* / Sirio (α Canis Majoris)

mankwerna / coppia di buoi / Castore e Polluce α , β Gemini-norum)

kinc / granchio / δ , ϵ , ζ , η , ρ , σ Hydræ

pilaw / granchio / γ , δ Canceris e m44 (?)²⁶

nepep / tiratore, cacciatore / α , γ , ϵ , ζ , η , μ Leonis

markesand / sp. *marquesina*, un arredo sacro / β , γ , δ , ϵ Corvi

napip / scorpione / α , β , δ , ϵ , ζ , η , ϑ , ι , κ , λ , μ , ν , π , ρ , σ , τ
Scorpionis

šikwiw / cervo / δ , ϵ , ζ , λ , φ Sagittarii

krus okas / croce di stelle / α , β , γ , δ Crucis

krus nimeec / croce del diavolo / β , ϵ , ι Carinae e δ Velorum

eskalera / scala / α , β Centauri

ndiuk / serpente / α , β , γ , δ , η Cassiopeiae e α , γ , δ , ϵ , ζ , η , ν , ξ

krus okas am kalyi / croce di stelle a nord / α , β , γ , η Ursae

Minoris

pilmuk / ippocampo / ϑ , ι , κ , σ , ν , 23 Ursae Majoris e α , 38

Lyncis e 21 Leonis Minoris

areh okas / tre stelle / ?

col / airone / ?

kwak / ragno / ?

liw / giaguaro / ?

neoel / bambola / ?

omal wakiš / testa di toro / ?

pišaw / anatra / ?

wiil / volpe / ?

čipliwi / tarantola / ?

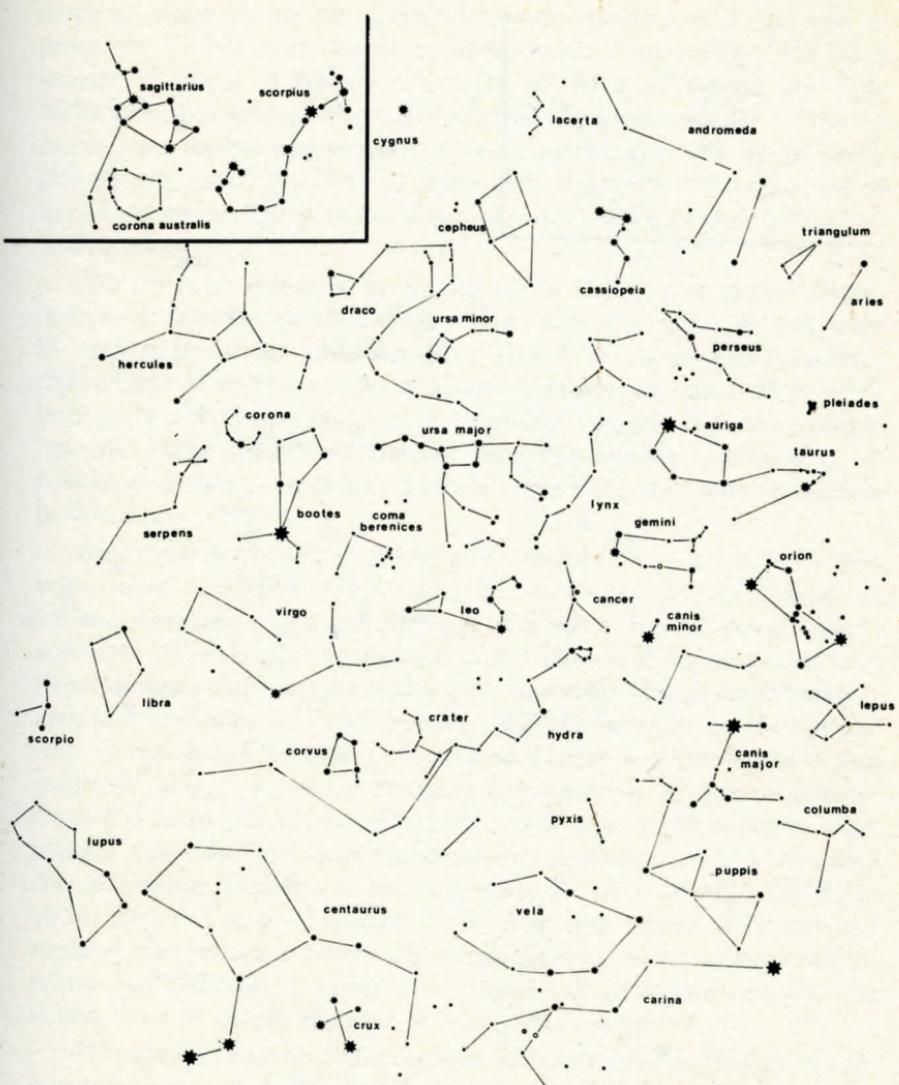


Fig. 2 - Le costellazioni

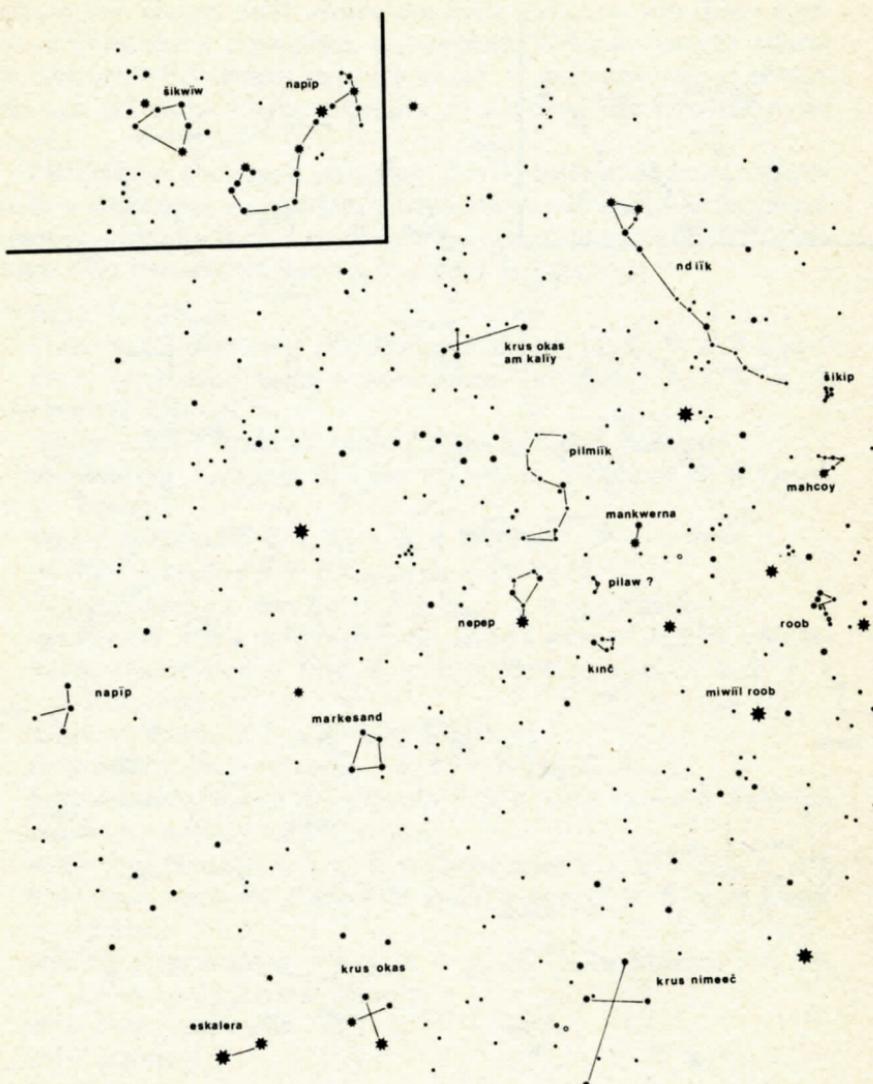


Fig. 3 - Le costellazioni huave

Come si vede, la maggior parte delle costellazioni huave porta il nome di animali; ciò che sorprende — trattandosi di un popolo di pescatori — è la presenza di un unico pesce, l'ippocampo, fra tanti animali d'aria e di terra²⁷. Tuttavia i Huave affermano che l'associazione tra costellazioni ed animali è convenzionale e che le prime non hanno coi secondi altra relazione che una certa somiglianza nei contorni. Non vi sono miti riguardo alle stelle, né si ricordano eventi che giustifichino i termini zoologici che le contraddistinguono.

Per quanto riguarda la maggioranza delle altre costellazioni, invece, il discorso cambia. Esse infatti recano i nomi di una serie di oggetti legati ad avvenimenti e rituali di significato religioso: croci, candelabri ed arredi sacri sono considerati quasi degli attributi della divinità; non deve sorprendere quindi che essi compaiano nel cielo, dove essa risiede, rappresentati da quelle *okas* — anch'esse divine — che adornano la cupola celeste come le candele la chiesa.

Mentre il termine che designa le Pleiadi (*šikip*) è l'unico a non avere altri significati che quello astronomico, il *roob* 'cinto di Orione' rimanda a due distinti oggetti d'uso rituale, l'uno d'origine coloniale e l'altro pre-colombiano. Per i Huave al termine *roob* corrisponde uno dei paraphernalia dei danzatori del gruppo cerimoniale dei *malinčes*: il *nemeahmeay*, oggetto formato da un bastoncino in cui è infissa una penna rossa (forse a simboleggiare una fiamma). A farci supporre l'origine pre-coloniale di questa associazione è il fatto che presso gli Aztechi la stessa costellazione si chiamava « *mamalhuatzli*, y por este mismo nombre llaman a los palos con que sacan lumbre... » per accendere il fuoco novello (Sahagún 1956: lib. VII, cap. III, parr. 1, 2). A questo primo significato del *roob* se n'aggiunge un altro del tutto diverso, secondo cui esso sarebbe una *tiniebla*, il candeliere a forma di triangolo isoscele che si allestisce in chiesa durante la Settimana Santa.

Il trapezio formato dalle quattro principali stelle del Corvo rappresenta invece il *markesand*²⁸, un arredo sacro di carta e legno con cui si orna l'altare domestico nelle più importanti ricorrenze religiose.

Riguardo poi alla *krus okas* ed alla *krus nimeec*, la prima rappresenta la croce sulla quale morì Gesù Cristo, mentre la seconda, che le viene contrapposta, si chiama « croce del diavolo » per la sua forma irregolare data dal braccio che l'attraversa in diagonale²⁹.

A lato della Croce del Sud, α e β Centauri formano la *eskalera / scala /*, immagine celeste di quella che usarono i carnefici per crocifiggere Cristo. V'è poi un informatore — per altro isolato — il quale sostiene che γ e δ Centauri stiano a simboleggiare il cartiglio con la scritta *Inri* che compare sovente nella iconografia cristiana sulla croce. Come si vede, la secolare presenza a San Mateo di monaci e sacerdoti cattolici ha influito anche sulla cosmologia indigena, modificandola notevolmente.

Palesemente di origine post-colombiana è poi la definizione di Castore e Polluce come *mankwerna / coppia di buoi /*. Una costellazione come il *nepep / cacciatore /*, che oggi si dice rappresenti un uomo che punta il fucile, è invece verosimilmente l'adattamento di un'antica figura di cacciatore astrale all'introduzione delle armi da fuoco.

Una croce sbilancia è quella che essi vedono ruotare attorno alla Polare, che ne costituisce la base, ma la cui stasi non è argomento di credenza alcuna. Per comprendere lo scarso interesse che riscuote la *krys okas am kalyi*, basta tener presente che essa non serve per misurare l'ora ed è composta solo di stelle di scarsa grandezza.

Un caso a parte costituisce il *napip / scorpione /*, che ricalca "stella per stella" la nostra costellazione omonima: si tratta di una prodigiosa coincidenza o di un palese prestito? Senza voler dare una risposta che resterebbe puramente congetturale, notiamo che le stelle dei due "scorpi" collimano perfettamente e che per la media delle costellazioni huave questa è insolitamente grande; tuttavia proprio Scorpione è l'insieme di stelle che nel nostro cielo più assomiglia all'animale di cui porta il nome³⁰ e questa somiglianza giustificherebbe l'anomala dimensione nello zodiaco indigeno. Se poi i vecchi ricordano che nella Settimana Santa si attendeva il sorgere del *napip* per suonare il clarino in chiesa, ciò testimonia del grado di integrazione di questa costellazione nella cultura tradizionale, quale che ne sia l'origine.

Una minoranza cospicua dei raggruppamenti di stelle huave ha nomi spagnoli, che testimoniano la loro origine post-coloniale e sono probabilmente subentrati ad associazioni indigene preesistenti; di certo l'eventuale processo di innovazione (fosse inventivo o acculturativo) è cessato da lunga pezza e quelle costellazioni che cadono nell'oblio lasciano un vuoto incolmato. A parere dei più anziani, un tempo quasi tutte le « stelle che camminano » avevano

un nome che le identificava; tuttavia non v'è nessuno oggi che ricordi tutte le antiche costellazioni o che sappia collegare ad esse miti e leggende.

Riguardo ai pianeti regna un silenzio ancora maggiore: i Huave non paiono neppure accorgersi dell'anomalia del loro moto rispetto a quello degli altri astri. Questo probabilmente poiché essi non fanno parte di alcuna costellazione e solo periodicamente vi capitano. L'unico pianeta che riscuote attenzione è Venere quale astro mattutino³¹: è chiamata in vari modi, di cui il più comune è ſeeč okas / grande stella / e la si considera alla stregua di qualsiasi altra okas che cammina. Šeeč anč è un altro dei suoi nomi e significa 'gran pigrizia'. Venere ha questo attributo per due motivi: il primo è che «cammina sempre di giorno», ossia accompagna sempre da presso il sole; il secondo è che, benché in certi periodi sembri guadagnare ogni dì terreno sul sole, finisce sempre per farsi raggiungere da quest'ultimo, non completando quel tragitto che la porterebbe a comparire di notte come le altre stelle. In relazione con le attività che si svolgono all'ora in cui appare all'orizzonte, Venere è anche chiamata nerimb os / mais tostato /, poiché è appena prima dell'alba che le donne si accingono a tostare il gran turco per il primo pasto della giornata. Per scherzosa associazione con un personaggio femminile forse realmente esistito e che era particolarmente mattiniero nello svolgere questi compiti, a San Mateo Venere è detta pure maritomis, una deformazione del nome di quella donna: Maria Tomás.

Delle stelle che "camminano" (che per i più — già s'è detto — non sono considerate candele, come invece le piccole e fisse) ogni tanto ne brucerebbe qualcuna: è il caso — raro e paventato — delle comete (*nandaab okas* / stelle bruciate /) la coda delle quali sarebbe formata dal fumo che si sprigiona dalla combustione in atto. Le comete sono considerate, al pari delle eclissi di sole, come dei segni di Dio per indicare agli uomini l'arrivo di carestie e calamità³².

Dalle stelline fisse (quelle che sarebbero candele) trarrebbero invece origine le stelle cadenti (*miwüł iš* / code d'iguana /, che è anche il nome d'una pianta [Cardona 1979: 245]) le quali sono ritenute frammenti di stoppino delle candele celesti. Solo le faville più grosse raggiungono a volte la terra; quando questo avviene, malattie e morte colpiranno la zona dell'impatto: se questo è avvenuto in mare saranno i pesci a soffrirne; se nella boscaglia, toc-

cherà agli animali selvatici; se sarà colpito o sfiorato il villaggio si ammaleranno i suoi abitanti. Benché si dice se ne oda il boato, non è possibile trovare i resti delle *miwüil iš* giunte fin sulla terra, poiché si consumano come braci. Dalla direzione in cui le si vede cadere sarebbe possibile prevedere il futuro corso di fenomeni atmosferici: se tracciano le loro traiettorie verso nord, invitano l'*iünd* (il vento di settentrione) a soffiare; se verso sud, esso si placherà. Il periodo in cui, secondo i Huave, se ne vedrebbero in maggior numero è tra novembre ed aprile, non a caso la stagione secca in cui l'*iünd* imperversa.

Peculiari sono le idee concernenti la Via Lattea (*nimeeč ameay* / dormire del diavolo / 'sonno agitato') che denunciano una suggestiva coesistenza di credenze indigene ed europee. L'espressione *nimeeč ameay* si riferisce al sonno turbolento di chi si rivoltola nel giaciglio senza trovar pace; e la Via Lattea è considerata dai Huave come un dormiente irrequieto. Questo perché essa, nel corso di una stessa notte, cambia gradualmente posizione e orientamento nella volta celeste. Ma poiché il cielo contro cui essa giace sarebbe immoto, ne consegue che il variare del senso in cui l'arco della Via Lattea attraversa lo spazio celeste³³ è interpretato come il suo inconsapevole agitarsi nel sonno. Interrogati sulla natura di *nimeeč ameay*, i Huave precisano trattarsi della « polvere degli zoccoli del cavallo di Santiago », mostrando così d'aver accolto ed adattato la metafora spagnola « el camino de Santiago » che appunto definisce la Via Lattea. Riguardo all'evento che l'ha generata, vi sono varie versioni: tutte hanno in comune la partecipazione di « Santiago cavaliere » ad una gara di velocità; le varianti riguardano il rivale che gli si oppone — talora un *monteok* / fulmine /, talora *nimeeč* / il diavolo / — ma Santiago finisce sempre per attraversare la volta celeste più veloce dell'avversario, lasciando dietro di sé la scia di polvere sollevata dal suo destriero³⁴.

Originariamente *nimeeč ameay* attraversava il cielo in linea retta, ma il suo disordinato dormire³⁵ gli ha fatto e gli fa assumere le contorte e mutevoli posizioni di oggi. Giacendo contro la solida calotta del cielo, *nimeeč ameay* non è disturbato dal vento che, facendo tremolare le fiammelle delle *okas*-“candele”, produrrebbe — pur non potendole spegnere — il loro intermittente scintillio³⁶. Nessuna relazione sussiste tuttavia tra la Via Lattea ed i fenomeni meteorici (non prevedibili per tramite suo) né alcun influsso essa esercita sull'uomo o sulla natura.

Il sole e la luna

Ben altrimenti determinanti per la vita dei Huave sono i due signori del cielo, il sole e la luna, i cui moti e le cui anomalie sono gli unici che essi conoscano a fondo e seguano attentamente. Sia le apparenti somiglianze (il sole e la luna paiono avere lo stesso diametro a chi li osserva) che le palesi differenze tra i due astri (luminosità, durata del ciclo, scomparsa periodica della luna) hanno contribuito a che sole e luna venissero considerati una coppia celeste dai molti connotati antropomorfici.

Così il carattere mascolino del sole (*teat nüt* / padre dì /) gli deriva dalla costanza e dal vigore della luce che produce, associati questi idealmente al maggior vigore dell'uomo rispetto alla donna. La minore intensità della luce lunare e la palese coincidenza della durata del suo ciclo con quella delle periodiche crisi dell'organismo muliebre hanno invece conferito alla luna (*müm kaaw* / mamma mese /) il carattere femminile che le viene riconosciuto a San Mateo come in tante altre parti del mondo. Da qui la definizione di « padre, signor dì » per il sole e quella di « madre, signora mese » per la luna, secondo il già ricordato principio di identificazione linguistica dell'astro colla durata del suo ciclo³⁷.

Mentre il sole, come parrebbe logico, è considerato "caldo" (*nearraar*), la luna è ritenuta "fredda" (*nakind*)³⁸; oltre al poco calore che essa irradia, a questa classificazione può contribuire l'analogia tra la « malattia » mensile della donna (*mikaaw* / il suo mese /) e quella lunare (*andeow kaaw* / s'ammala la luna /, il novilunio): le mestruanti sono infatti considerate « fredde » in conseguenza alle emorragie cui vanno soggette (cfr. Rita 1979: 203).

Piatto e rotondo (*pawal*) come la terra e la luna, il sole rivolge agli uomini la sua faccia sempre egualmente infuocata³⁹. La sua incorruttibilità e la costanza dei suoi moti fanno sì che i Huave ritengano *teat nüt* immortale e perfetto e che lo rispettino come una delle maggiori loro "divinità viventi". Neppure le rare eclissi turbano più che fuggevolmente la stabilità della vita del sole; non si tratta infatti che di un segnale divino che annunzia l'arrivo di una carestia (di solito ritenuta più grave di quelle segnalate dalle comete).

In comune coll'eclisse di luna (*acaramb müm kaaw* / mangia la luna /), quella di sole (*acaramb teat nüt* / mangia il sole /) non ha che il nome, giacché non si crede affatto che l'astro venga divorato da un animale — com'è invece nel caso della luna — e si giustifica

tal convinzione affermando che il sole è troppo caldo perché qualsiasi essere vivente possa avvicinarlo. Se dunque le eclissi sono in qualche modo paventate presso i Huave, questo avviene perché si ritiene che esse precedano malanni e carestie e non perché si teme che il sole possa estinguersi definitivamente⁴⁰.

Riguardo poi ai moti di *teat nüt*, ai Huave non sfuggono le loro regolari variazioni; ma sebbene essi notino l'evidente spostamento del tragitto del sole più o meno a sud durante l'anno, non associano chiaramente la variazione della durata del dì col mutare dell'ampiezza dell'arco che il sole descrive. Si crede invece che a varia-
re periodicamente sia la rapidità con cui *teat nüt* attraversa il cielo: in proporzione alla velocità acquisita dal sole, la notte rallenterebbe il suo cammino e viceversa, in modo che l'insieme di *nüt / dì / e ongwüic / notte /* costituisca sempre un eguale spazio di tempo.

Abbiamo già visto come i Huave si regolino nella divisione del tempo e come il concetto di *ores* quali punti di una parabola permetta di adattarne la rigida ripartizione in dodici per il dì e dodici per la notte al variare del periodo di luce quotidiano durante l'anno. In inverno, quando le ore di tenebra prevalgono su quelle di luce, si dice *naben abiÿ anüt / il dì cammina in fretta /* e si aggiunge *nekiy abiÿ aongwiic / tarda a camminare la notte /*; mentre d'estate, quando il dì eccede la notte, si invertono i termini: *nekiy abiÿ anüt / tarda a camminare il dì / e nabén abiÿ aongwiic / la notte cammina in fretta /*. Vi sono altre due espressioni analoghe, tuttavia, le quali farebbero supporre che non sia stata sempre ignorata la relazione tra la durata del dì e la variabile lunghezza del percorso solare: d'estate si dice infatti anche *nahal abiÿ anüt / il dì (sole) cammina lungo / e tekeč abiÿ aongwiic / la notte cammina corto /*; d'inverno si ha invece: *tekeč abiÿ anüt / il dì (sole) cammina corto / e nahal abiÿ aongwiic / la notte cammina lungo /*. Anche se nessuno degli informatori ha riferito i termini *nahal / lungo / e tekeč / corto /* alla misura del percorso del sole, ma solo alla durata del dì e della notte, non ci pare improbabile che almeno un tempo i Huave avvertissero le variazioni di ampiezza dell'arco descritte dal sole e la relazione tra esse e la durata delle ore di luce.

Nel corso dell'anno il sole sorge e descrive la sua parabola più a sud o più a nord rispetto agli equinozi; nel periodo compreso tra il solstizio d'estate e quello d'inverno, quanto cioè l'astro diurno attraversa il cielo ogni giorno più a meridiane, i Huave osservano che *amb kawak anüt / va a sud il sole /*; negli altri sei mesi, in cui

il sole torna verso nord, dicono che *amb kāliy anīt* / va a nord il sole /.

Il giorno del solstizio sia estivo che invernale (la cui data esatta non è chiara alla maggior parte dei Huave, che lo situano attorno al 24) si dice che *acoh teat nīt* / gioca il sole / e che *andilil teat nīt* / ritorna il sole /; le due espressioni derivano dalla credenza che questo, giunto al limite più estremo (settentrionale o meridionale) dei suoi spostamenti quotidiani, prima di ritornare (*andilil*) progressivamente sui suoi passi, resti qualche tempo come indeciso sulla direzione da imboccare e compia dei piccoli balzi in più sensi, quasi che giocasse (*acoh*). Si crede tra l'altro che questi movimenti di *teat nīt* indeciso sia possibile osservarli all'alba, quando il sole non accieca ancora, od a mezzodì fissandolo riflesso nell'acqua immota d'una ciotola⁴¹. Questi moti anomali non incidono però sul fatto che *teat nīt* attraversi regolarmente il cielo ogni dì, sorgendo relativamente tiepido il mattino e scaldandosi sempre più durante la giornata, finché non "si posa" ed "entra" (*ahmel*) ad occidente nella terra. Dove di preciso esso passi per rispuntare ad oriente il mattino è uno degli interrogativi che i Huave si pongono con più curiosità, ma cui non sanno dare una risposta precisa. Chi sostiene che i corpi celesti (lo stesso vale infatti per la luna e le stelle) passano "dentro" la terra, chi "sotto" di essa; tutti convengono però che gli astri ruotano all'interno della solida calotta celeste (*mbasakac*) e che ad occidente essi debbono in qualche modo "entrare" nel disco terrestre per uscire (*ahnčep*) ad oriente il giorno seguente⁴².

In perenne movimento, tanto al di sopra della terra quanto dentro o sotto di essa, *teat nīt* ha tuttavia dimora ad oriente e — come s'è visto — da quella parte si rivolgono le invocazioni e le preghiere ad esso dirette. Ma quando i Huave parlano di *ombiüm teat nīt* / casa del sole /, non si riferiscono alla sua invisibile ed ipotetica residenza a levante, quanto piuttosto all'alone che a volte lo circonda. L'espressione non deve però trarre in inganno: l'*ombiüm teat nīt* non è che un segnale della divinità che permette ai Huave di prevedere l'arrivo delle piogge; la vera residenza del sole — se c'è — si trova ad est e « nessuno l'ha mai vista o raggiunta ».

Mentre l'alone del sole si vede quando esso è già alto nel cielo, è solo verso l'alba ed il tramonto che appaiono quei riflessi aurorali che i Huave chiamano *mikwal teat nīt* / figli del sole /. Si tratta di una o due chiazze luminose iridescenti che compaiono ai lati del sole basso sull'orizzonte e che vengono anch'esse interpretate come segnali di piogge imminenti. Vi è chi distingue tra *nine nīš* / bam-

bino / e *nine nenč* / bambina / ed a seconda della loro posizione e colore deduce se soffierà il vento e da che parte. Più generalmente i *mikwal teat nüt* possono venir interpretati come presagi di lievi epidemie che colpiranno la popolazione.

Abbiamo già notato come l'interpretazione a fini previsionali di gran parte dei fenomeni naturali sia ben radicata nel sistema cosmologico huave, secondo il quale sono continue le relazioni e le influenze, dirette ed indirette⁴³, tra gli elementi extraumani e divini dell'universo e l'uomo.

In questo senso la luna (*müm kaaw*) occupa una posizione di tutto rilievo: sono infatti moltissime le occasioni in cui i Huave ne riconoscono gli influssi, benefici e no; così come numerosi sono i segnali che essa fornisce e feconda è la mitologia indigena in proposito, altrimenti così spesso povera e assente. Innanzitutto noteremo che il ciclo lunare è considerato come un vero e proprio susseguirsi di morti e rinascite, paragonato al corso dell'esistenza di quelle piante che ogni anno vegetano e seccano, per poi ricrescere il successivo, avendo mantenuto — pur nella morte apparente — il germe vitale che permette loro di tornare alla vita⁴⁴.

Benché sia un essere divino, *müm kaaw* ha meno vigore del sole ed è costretta, anche in quanto entità femminile, ad andare incontro a periodiche scomparse per riacquistare vita. Al primo quarto, quando comincia ad apparire ad ovest appena dopo il tramonto, è detta *naliw kaaw* / luna tenera, acerba / ed è considerata alla stregua di una bambina. Man mano che la falce s'ingrossa, da *kičeč kaaw* / luna piccola /, essa cresce e diviene *pawalaw tüit kaaw* / luna arrotondata / nei giorni che precedono il plenilunio. La notte in cui essa è piena è chiamata *pawalahay tüit kaaw* / luna davvero rotonda /. Da questo momento ha inizio quel declino che la porterà ad essere *natang kaaw* / luna cresciuta, matura / poco prima del novilunio ed in breve a scomparire: *andeow kaaw* / s'ammala, muore la luna / 'la luna nuova'.

Il comportamento dei Huave varia col trascorrere delle fasi lunari e va da sé che anche della luna ci si serve per effettuare previsioni meteorologiche. La prima ricomparsa della luna dopo la sua "morte" è particolarmente attesa poiché da essa è possibile trarre previsioni sul tempo che farà durante l'intera lunazione: se infatti la sottile falce avrà i due corni rivolti verso l'alto, è segno che ci sarà bonaccia o pioverà; quando invece essi sono lievemente inclinati verso sud si dice che la luna *üč opeč* / dà le spalle, porge il dorso / (è sottinteso: « al vento del nord »): ciò

viene interpretato come un segnale del prossimo imperversare dell'*iünd*. Quando poi la luna *naliw* (primo quarto), oltre ad avere i corni verso l'alto, mostra la propria parte in ombra (per quel fenomeno di luce cinerea che noi sappiamo prodotto dall'albedo terrestre), allora i Huave affermano che essa *ahamün yow* / porta, reca acqua /, segno inequivocabile che pioverà (cfr. Báez-Jorge 1980, che riguardo ai Zoque riferisce: « cuando la luna está tier-na "trae agua" »).

Sia presso i Zoque che tra i Tzotzil del Chiapas (cfr. Báez-Jorge 1976: 36; Guiteras Holmes 1961:36) è presente l'usanza di servirsi in modo affatto analogo della luna crescente per effettuare simili previsioni, anche se i segnali che essa darebbe mediante la propria inclinazione sono interpretati in modo inverso.

Per quanto poi riguarda l'acqua contenuta nella luna (l'*aha-mün yow* di cui sopra), i Huave sostengono che essa — pur non essendo visibile che quando sta per piovere — decresce secondo il crescere di *mim kaaw*. Neppure questa componente della cosmologia huave è isolata se si considera che nei manoscritti aztechi la luna « est représentée par une sorte de récipient en forme de croissant, plein d'eau, sur lequel se détache la silhouette d'un lapin » (Soustelle 1940: 27; cfr. Ichon 1973: 72).

Analogamente a quanto avviene presso i Zoque e i Tzotzil, durante il primo quarto di luna non si tagliano le piante né si castrano gli animali, poiché il legno si tarlerebbe e le ferite stenterebbero a cicatrizzare. Questo perché si ritiene che in tale periodo le piante siano particolarmente ricche di linfa e gli animali di sangue e che di conseguenza le prime tenderebbero a putrefarsi, mentre i secondi andrebbero soggetti ad emorragie. La maggior quantità di liquido (linfa, sangue) posseduta dai viventi durante la fase di luna crescente, che « reca acqua », fa parte di una delle tante relazioni tra astri e mondo terreno che compongono il cosmo huave.

Il momento più propizio per qualunque operazione di taglio su vegetali ed animali è la fase di luna *natang* / matura / ossia l'ultimo quarto, quando *lembih kaaw imbarraw* / la luna è ferma all'alba / 'la luna sul meridiano all'alba' ⁴⁵. Riguardo a ciò è probabilmente esatta l'ipotesi (cfr. Báez-Jorge 1976: 37) secondo cui la coincidenza di queste credenze indigene con altre affatto analoghe europee a proposito del taglio delle piante — tuttora accreditate in Spagna (cfr. Báez-Jorge 1976: 37) e nelle nostre campagne — sia dovuta ad un fenomeno di sincretismo avvenuto dopo la conquista ⁴⁶.

Sempre nell'ambito delle previsioni meteorologiche, la comparsa attorno alla luna di un alone (*ombüüm müm kaaw* / casa della luna /), analogo a quello solare, fornisce l'indicazione che presto pioverà.

Ma l'influenza della luna non si limita al clima, alle piante ed agli animali: essa si estende anche all'uomo.

A prescindere dalla coincidenza del cielo lunare con quello mestruale della donna — che non è necessariamente basata su di un nesso eziologico, ma è considerata dai Huave come una caratteristica comune alle entità femminili — le occasioni in cui la luna agisce direttamente sull'uomo sono legate ad infrazioni del comportamento tradizionale e comportano effetti negativi su chi le compie. Innanzitutto *müm kaaw* punirà mediante l'invio di malattie ed incidenti chiunque le manchi di rispetto, la irrida o la insulti⁴⁷. Vi sono tuttavia infrazioni di regole "pratiche" più che morali che automaticamente procurano danni, sia pur lievi, a chi le ha commesse.

A chi indichi col dito la luna *naliw* (primo quarto) apparirà sotto l'unghia una lunetta bianca⁴⁸ che gliela farà cadere. È scherzo frequente tra i bambini il farsi indicare la falce di luna crescente fingendo di non sapere dove sia, provocando così il timore e l'ira dei compagni più ingenui che cadono nel tranello⁴⁹. Durante l'intero corso di un'eclisse lunare, poi, le gestanti devono restare in casa al riparo dai raggi della luna oscurata, pena la comparsa sull'epidermide dei nascituri di voglie nere o rosse, a seconda che l'eclisse sia stata totale o parziale. Tali voglie vengono chiamate *acaram mikaaaw* / morso della luna / e sono analoghe alle ombre che chiazzano la superficie lunare durante l'eclisse, provocate quest'ultime dai morsi inferti a *müm kaaw* dal bimbo-animale che vi abita.

Ma prima di affrontare l'argomento delle eclissi ed il mito relativo, ci sia concesso ricordare che già presso gli Aztechi « si une femme enceinte sortait de sa maison pendant une éclipse de lune, elle devait porter dans sa ceinture une lame d'obsidienne, faute de quoi l'enfant naissait avec un bec-de-lièvre, son visage ressemblant à celui d'un lapin lunaire » (Soustelle 1940: 26; cfr. anche Sahagún 1956, lib. VII, cap. II; Ichon 1973: 109; Rita 1979: 214; Báez-Jorge 1980). Ora, il "coniglio lunare" è un elemento presente anche a San Mateo ed anzi è il protagonista di uno dei pochi miti che siano sopravvissuti fino ad oggi, noto ai Huave in

numerose varianti; di queste, esporremo riassunte la più diffusa e quella che ci è sembrata la più organica:

Ad una coppia di genitori erano nati due figli, una bambina di nome Šawealeat⁵⁰ ed un maschietto. Un dì il padre e la madre lasciarono il figlioletto e la casa in custodia alla figlia maggiore. Ma poiché il bimbo piangeva a più non posso, molestando oltre misura la sorella, questa lo sgozzò e lo decapitò, appendendone la testa al trave del soffitto e preparando con le membra una minestra che servì ai genitori al loro ritorno. Per giustificare l'assenza del fratellino, Šawealeat disse loro che questi era a giocare nella macchia, ma la madre vide delle gocce di sangue cadere sulla mensa e, levato lo sguardo, scoprì con orrore i resti del suo secondogenito. Prese quindi un bastone e si diede a rincorrere la figlia fraticida, che per sottrarsi al castigo s'inerpicò su di un fico e spiccò un balzo sulla luna. Lassù è rimasta fino ad oggi, assumendo forma di coniglio, e quando ha fame azzanna *müm kaaw* e la fa sanguinare, provocando così le eclissi (*acaramb müm kaaw* / mangia la luna [cfr. per questa versione del mito: Rita 1979: 214]).

La seconda versione, diversa in molti punti e soprattutto nel finale, è la seguente:

Una giovane donna rimase incinta pur senza aver avuto rapporti sessuali col marito; con un parto dolorosissimo diede luce ad un maschietto, che si rivelò in seguito malvagio, disobbediente ed ingordo. Tempo dopo le nacque — senza complicazioni — una femmina. Cresciuti i bambini, un giorno il maschio, non sazio del pasto datogli dalla madre, uccise e divorò la sorellina. La donna, come se ne accorse, prese un palo per picchiarlo, ma lui s'arrampicò prontamente su di un albero donde, nell'intento di non farsi raggiungere dal lungo bastone, balzò sulla luna *naliw* (crescente, al primo quarto), che era una fanciulla vergine. Colta alla sprovvista, la luna gli chiese chi fosse ed egli rispose Šawealeat⁵¹, approfittando della sorpresa per afferrare la fanciulla e deflorarla, facendola sanguinare. La luna — che è una divinità — lo trasformò in coniglio e da quel giorno sulla sua faccia si vede il profilo dell'animale, mentre le donne iniziarono ad avere le mestruazioni (*mikaaw*). Quando Šawealeat ha fame ricade preda del raptus cannibalico ed azzanna la luna, facendola sanguinare: è questo sangue che ottenebra il chiarore dell'astro ed è per farlo smettere di mordere *müm kaaw* che i Huave suonano le campane durante le eclissi⁵².

Come si vede, pur diversissime tra loro, entrambe le versioni del mito di Šawealeat spiegano le eclissi come provocate dai morsi del coniglio che vive sulla luna. L'interpretazione delle macchie

lunari come la testa di un coniglio è d'altronde presente anche nella cultura azteca, per la quale esso è un animale lunare e compare nei pittogrammi al centro del glifo che raffigura la luna (v. sopra p. 291).

Presso i Huave, per scongiurare il pericolo che *Sawealeat* divorzi completamente *müm kaaw* (che benché *nangah* / sacra / e quindi divinità non è potente come *teat nit*) è necessario suonare le campane della chiesa, il cui simbolico potere di produrre e rappresentare l'intervento riordinatore di Dio abbiamo già notato nel caso dei terremoti. Il suono delle campane spaventa *Sawealeat* e lo costringe a desistere dal mordere la luna, la quale ancora una volta rivela i propri caratteri antropomorfici, essendo ritenuta dotata di sangue ed andando soggetta nelle eclissi a pericolose benché rare emorragie. Un antropomorfismo, d'altronde, che raggiunge il suo apice nella rappresentazione di *müm kaaw* come una fanciulla la cui giovane età è legata al momento in cui *Sawealeat* la conosce, ossia il primo quarto, quando essa è 'tenera, giovane' (*naliw*).

Da notare che due sono i tipi di emorragia provocati alla luna da *Sawealeat*: l'uno, quello causato dai morsi (*acaram*), è connesso al carattere ingordo del bambino, che lo spinge al fraticidio antropofagico; l'altro, quello relativo alla deflorazione, costituisce un'ennesima relazione, questa volta mitica e causale, tra eventi extraumani e umani (le mestruazioni)⁵³.

Trattando di influssi lunari, non si può infine tacere delle maree (*ahngot ndek* / viene il mare / 'alta marea'; *cotoh ndek* / si siede il mare / 'bassa marea'), la cui dipendenza dalla luna non sfugge ai Huave. Essi dicono che il mare — *nangah ndek* / sacro mare /, divino e perciò "vivo" come tutti gli altri elementi dell'universo — cammina con la luna; ossia credono che esso si sollevi al momento di *lembih kaaw* / si ferma la luna / 'la luna all'apice della parabola', e si ritiri lentamente per poi risollevarsi al momento in cui *müm kaaw* ha compiuto metà del suo cammino sottoterra. Manca, purtroppo, una risposta della cultura tradizionale al perché ciò avvenga, tuttavia il fatto che i Huave abbiano notato la coincidenza delle maree coi moti lunari rivela la diversa attenzione con cui essi osservano il cosmo, a seconda che siano coinvolte le loro attività di pescatori — come nel caso delle maree — o che si tratti di fenomeni "lontani", nello spazio come negli influssi, dall'uomo⁵⁴.

Delle due maree che hanno luogo durante le ventiquattro ore,

quella notturna è detta *mindek kaaw* / mare della luna /⁵⁵, mentre quella diurna è chiamata *mindek nüt* / mare del dì /, anche se la si crede egualmente provocata dalla luna — come s'è detto — e non dal sole, come il termine *nüt* potrebbe far supporre.

La meteorologia

Dall'esame compiuto finora delle componenti del cosmo huave che noi definiremmo "astrali" risulta innanzitutto che la cultura indigena — o quello che ne rimane — non le distingue da quelle "terrestri" né per natura (si tratta sempre di divinità, tanto per le une che per le altre) né per influenza: abbiamo visto infatti quanti sono i rapporti, diretti ed indiretti, tra gli astri e il mondo umano. Piuttosto le differenze risiedono nella maggiore attenzione prestata ai fenomeni meteorici e nella conseguente maggior ricchezza della mitologia in proposito. Nell'ambito stesso delle credenze astronomiche sono continui i rimandi alla meteorologia e diremmo quasi che, qualora venissero a mancare le funzioni previsionali di certi corpi o fenomeni celesti, i Huave li trascurerebbero completamente.

È d'altra parte scontato che maggiore attenzione d'estino quegli eventi e quelle forze che più da vicino coinvolgono le attività di sussistenza della popolazione. E siccome per la nascita e la crescita sia del gambero che delle piante sono essenziali le piogge, è logico che in questa società di pescatori e agricoltori la cultura tradizionale presenti una mitologia complessa ed un'articolata gamma di credenze riguardo a tutte le componenti del ciclo dell'acqua.

V'è tuttavia una caratteristica posseduta dalle entità che controllano la pioggia — dai venti al fulmine, alle nubi — che non si ritrova in nessuno degli astri da noi esaminati: il fatto che esse possano essere *ombas nipilan* / corpi della gente / 'alter ego delle persone'. Rovesciando il rapporto: i Huave credono che vi siano individui che possano avere come loro "doppio", o meglio, "essere" fulmine, o vento di sud-est, o serpente della montagna. Per un'approfondita trattazione dell'argomento del "doppio" (*ombas*) che ogni uomo possiede, rimandiamo a Tranfo 1979 e Signorini & Tranfo 1979; qui basti dire che la cultura huave ha accolto e mutuato a modo proprio quei multiformi concetti di "animale compagno" e « transforming witch »⁵⁶ che compaiono

un po' dovunque nel Messico e vanno sotto il nome di *tonal* e *nagual*.

Ogni persona ha un *ombas*, che con lei nasce, patisce e muore ma che l'uomo comune non può mai conoscere o incontrare. Nella maggior parte dei casi si tratta di un animale selvatico, ma vi sono persone il cui *ombas* è fulmine o vento di sud-est, i due più potenti — e, per i Huave, benefici — agenti atmosferici. A queste ultime soltanto è concesso conoscere la natura del proprio "doppio" e da tale conoscenza derivano i loro superiori poteri: sono dei *monbasïik* / quelli dal corpo nuvola / 'uomini dal "doppio" meteora' (v. nota 2). Un tempo, quando vivevano i *montaweal* / gli antichi /, tutti erano *monbasïik* e, secondo la divisione a tutt'oggi valida, gli uomini erano *monteok* / fulmine / e le donne *nçarek* / vento di sud-est /, donde le espressioni di *teat monteok* e *mïm nçarek* che attribuiscono al primo sesso maschile ed alla seconda sesso femminile. Ma si ricorderà che *teat* e *mïm* sono anche « termini di rispetto per eccellenza » e che vengono usati in riferimento alle divinità; ed infatti i *monteok* e le *nçarek* sono le più potenti e rispettate manifestazioni divine della natura. Il termine stesso esprime il potere superumano dei *monteok*: letteralmente « coloro che fanno i miracoli »⁵⁷. Il fulmine in cui esso viene identificato è la principale manifestazione del *monteok*, mentre il lampo (*alipiïč teat monteok* / balena il *monteok* /) ed il tuono (*abïy teat monteok* / cammina il *monteok*) sono ritenuti rispettivamente balenio del suo *machete* e rim-bombo degli zoccoli del suo cavallo.

D'altronde la concezione antropomorfa che i Huave hanno dei *monteok* va oltre l'attribuir loro *machete* e cavallo: nei miti che abbiamo raccolto essi — quando non vanno a irrigare il mondo assieme alle loro donne, le *nçarek*, che impersonano il vento di sud-est che trasporta le nubi dall'oceano — appaiono dediti alle attività quotidiane che sono proprie degli uomini. E proprio a sud-est si crede che essi risiedano, in quel lontano Cerro Bernal che per i Huave ha assunto una mitica dimensione⁵⁸.

Il rispetto e il timore con cui il *monteok* viene considerato gli derivano dalla sua capacità di uccidere chiunque lo avversi od offendere e dal controllo assoluto che esso esercita sulle piogge, tanto nel distribuirle quanto nel frenare l'eccedenza. Anzi, il ruolo che esso occupa nell'ordinamento del mondo huave non è solo quello di datore di fecondità, ma anche e soprattutto quello di garante dell'ordine e dell'equilibrio delle forze naturali, i cui ec-

cessi sono di perenne minaccia alla popolazione⁵⁹. Da qui l'identificazione nel mito⁶⁰ delle autorità del villaggio con i *monteok*, tutori allo stesso tempo dell'ordine civile sul piano umano e di quello naturale sul piano divino. Di qui le preghiere che vengono loro rivolte perché rechino le piogge (v. oltre) o perché pongano fine alle inondazioni, mediante l'uccisione di quel serpente cornuto (*ndiük*) che rappresenta l'aspetto devastatore delle acque, altrimenti benefiche. La lotta mortale tra *monteok* e *ndiük* è l'elemento costante della maggior parte della mitologia tradizionale, nella quale il fulmine ottiene regolarmente la vittoria sul serpente e sconsiglia la catastrofe che stava per travolgere la popolazione.

Prima però d'affrontare la comparsa del serpente, che già costituisce un caso anomalo, è bene esporre la dinamica del ciclo dell'acqua secondo i Huave.

Ogniqualvolta si accingono ad irrigare il mondo i *monteok* sellano i cavalli e chiamano a raccolta le loro spose, le *nçarek*, quindi prendono una ciotola che riempiono d'acqua di mare, trasformandola con un *ateokan* / miracolo / in acqua dolce (*nangan yow*); poi partono alla volta della destinazione che si sono scelta spingendo davanti a sé i venti di sud-est che trasportano le nubi; una volta giunti sul luogo designato, versano dalla ciotola un po' di acqua e la pioggia inizia a cadere e dura finché tutte le nuvole sono passate; a questo punto si vedono i lampi e si sentono i tuoni, segno che stanno giungendo i *monteok* e che presto tornerà il sereno.

Può sembrare una sorprendente intuizione l'idea che i Huave hanno dell'acqua marina che si trasforma miracolosamente in acqua dolce nelle nubi; bisogna tuttavia considerare che a San Matteo esse provengono sempre dall'oceano e che ciò rende quanto meno probabile l'associazione concettuale dei due elementi (il fatto che sia il vapore acqueo — considerato *nasop* / fumo / — a formare le nubi è del tutto ignoto). Interessante è l'analogia tra la ciotola del *monteok* ed i recipienti di cui si credeva si servissero — cogli stessi fini — le divinità pluviali maya⁶¹, anche se per i Huave non occorre che essa abbia enormi dimensioni, giacché l'acqua che il fulmine ne versa serve solo per avviare — mediante l'azione magico-simbolica — le precipitazioni.

Abbiamo dunque visto quale sia la dinamica "naturale" delle piogge, quella che non costituisce pericolo perché vi provvede il *monteok*. Vi sono tuttavia dei casi frequenti in cui il pro-

trarsi eccessivo delle precipitazioni induce i Huave a temere che il serpente cornuto della montagna abbia scatenato le sue forze e si accinga a uscire dal suo covo sotterraneo, apportatore di morte e distruzione. Che cosa dunque si crede possa accadere in queste occasioni?

Innanzitutto precisiamo che lo *ndiik* in questione è infinitamente più grande dei normali serpenti della regione, è nato nell'acqua dentro la montagna ed ha sul suo elemento poteri simili a quelli del *monteok*; inoltre sul muso ha un corno (*weac*) d'oro puro, come pure d'oro avrebbe la lingua. Questo mitico rettile impersona l'acqua devastatrice che scaturisce dalla terra, dalla montagna e che inonda la foresta, i campi ed il villaggio; contrapposta a quella benefica e fecondatrice che manda il *monteok*, o meglio sua nefasta degenerazione, dovuta all'eccesso.

Ebbene, quando la pioggia cui *ndiik* ha fatto varcar la misura ha inzuppato a sufficienza le pareti della montagna, esso la perfora e si getta all'esterno, cercando e scavando col corno la propria via verso il mare: dall'apertura prodotta fuoriesce una gran quantità d'acqua, che si incanala nel solco tracciato dal serpente e lo segue scorrendo sino all'oceano. È a questo punto che deve intervenire il *monteok*, compito del quale è di far sollevare (chiamandolo pare per nome) la testa al serpente e colpirlo col suo *machete* (il fulmine) mozzandogliela; infine togliergli, come trofeo, il corno e la lingua. Quanto alla carcassa del rettile, si dice che il fiume la trasporti fino al mare, ove questa s'inabissa. Se però il *monteok* non riesce a uccidere il serpente prima che questi giunga al mare, all'inondazione ormai senza più freno si aggiunge un secondo, anche se meno immediato pericolo: quello che *ndiik*, una volta sfuggito al fulmine immersendosi nell'oceano, possa in futuro ritornare in forma di ciclone (*ndiik oik* / serpente nube /) producendo nuove, più spaventose catastrofi.

Da quanto s'è visto finora *monteok* e *ndiik* — pur avendo in comune diverse forme di controllo sull'elemento liquido — costituiscono due poli contrapposti nell'ordinamento del mondo huave. Al fulmine, garante dell'equilibrio naturale, competono le manifestazioni benefiche dell'acqua e per questo a lui sono rivolte le preghiere degli *alkalde* in primavera; suo dominio è il cielo. Evidente appare subito il contrasto con *ndiik*, personificazione negativa dell'acqua, i cui fenomeni devastatori esso scatena dalla terra (o dal mare). La lotta mortale tra i due — dal cui esito dipende la sicurezza della comunità — culmina nel colpo di *machete*

(la folgore) con cui il *monteok* mozza la testa a *ndiük*. A San Mateo come altrove⁶², il fulmine compare di norma quando la pioggia sta per finire; i Huave lo sanno e ad esso s'aspettano che succeda il sereno. Di qui la credenza che nel far piovere i *monteok* spingano davanti a sé le *nčarek* portatrici di nubi, dirigendole da tergo. Essi annunziano dunque la sconfitta del serpente, sia determinandone la morte quando questo sia uscito dal monte, sia recando il sereno, ossia ponendo fine a quelle piogge il cui illimitato protrarsi genera la condizione della fuoriuscita del rettile. È dunque presente anche a San Mateo « la asociación de culebras con cuernos con [el] fenómeno-agua » (Thomas 1975: 221), riscontrata in varie parti del Messico assieme all'identità serpente-fulmine (cfr. Báez-Jorge 1979, 1980; Ichon 1973: 138; v. anche nota 62), qui palesemente assente.

Tuttavia la contrapposizione di *monteok* e *ndiük* nel pensiero huave non appare sempre egualmente netta. Basti pensare che perché il serpente « esca dalla montagna » (leggi: che l'acqua sgorghi sotto forma di fiumana dal monte) occorre che piova tanto e così a lungo da render cedevole « come un pane inzuppato » la parete di roccia. Poiché la pioggia dipende direttamente dal fulmine, parrebbe esser questi a permettere indirettamente la liberazione del proprio nemico: un ruolo decisamente contrastante con quello di tutore dell'ordine naturale che gli è precipuo. A questo proposito è interessante rilevare le divergenze tra i vari informatori riguardo a *ndiük oik*: mentre tutti sono d'accordo nel configurare il serpente cornuto come il nemico primo del *monteok* (ed ovviamente della popolazione), nel caso del ciclone sono diversi a sostenere che è proprio quest'ultimo a mandarlo.

La cosa in realtà non è così bizzarra se si considera che *ndiük oik* è un'acqua che cade dal cielo — dominio del fulmine — e che proviene sempre dal mare, da quella direzione quindi — il sud-est — dove si crede vivano i *monteok*. Come dunque potrebbe quest'acqua venire proprio dagli spazi — il cielo ed il sud — che il fulmine padroneggia, senza che sia questi ad averglielo permesso?

Ecco dunque che l'enorme iato che divideva il serpente dal *monteok* si restringe sino quasi a farli coincidere nel ciclone: *ndiük oik* è “serpente” e per la sua forma cilindrica e sinuosa e, soprattutto, perché rientra nelle manifestazioni distruttive dell'elemento liquido, il cui simbolo per i Huave è appunto *ndiük*;

ma allo stesso tempo il ciclone è emanazione del *monteok*, poiché proviene dai suoi domini: il sud e il cielo.

Un'ultima osservazione: *ndiük oik* colpirebbe a caso una zona piuttosto che un'altra; esso sarebbe quindi lo scatenarsi incontrollato delle forze normalmente dominate dal fulmine, che proprio nell'abbandono a loro stesse divengono temibili e dannose, ma ineluttabili e sottoposte solo al volere-capriccio di Dio.

Un esempio del legame *ndiük oik-monteok* è la credenza che un tempo gli individui che fossero *monbasük* per avere "doppio" fulmine popolassero le lagune di coccodrilli sollevandoli coi cicloni da altre regioni e depositandoli a San Mateo; oggi che i *monbasük* sono scomparsi, anche i coccodrilli non ci sono più (cfr. Tranfo 1979: 154).

Per comprendere come sia possibile che il *monteok* permetta alla pioggia di eccedere e al serpente di approfittarne, occorre chiarire quali sono i poteri di quest'ultimo. Secondo la tradizione, *ndiük* ha il corno e la lingua d'oro puro e per ucciderlo il fulmine deve fargli sollevare la testa. Bisogna dunque che l'oro del corno non sia infisso nel suolo, per scavare il letto del torrente, ma si erga libero nell'aria, riflettendo il bagliore della folgore che l'uccide. I Huave credono che il *monteok* fulmini coloro i quali — persone, animali o piante — *ahüir omeaac* / hanno cuore /, ossia che posseggono delle capacità, un sapere particolari (oppure chi sia *neombas ndiük* / uno dal "doppio" serpente /; cfr. Rita 1979: 225). Si tratta di esseri che in virtù della loro eccezionalità «non rispettano», varcano i confini che la natura impone al loro agire, attirando così su di sé la punizione della divinità⁶³. Ora, queste persone, animali o piante avrebbero una peculiarità: la loro lingua (la cima, nel caso degli alberi) brillerrebbe. È per questo che quando se ne trovano i resti carbonizzati essa è sparita, bruciata dal fulmine. La lingua è infatti ciò che serve per "maledire", per usare un linguaggio "irrispettoso", ostile verso la divinità. Non sorprende dunque che proprio il serpente cornuto, l'antagonista principale del *monteok*, abbia anch'esso la lingua che brilla, d'oro, attributo simbolico, connotativo dei suoi eccezionali e malefici poteri.

Anche il corno aureo del rettile luccica, ricordando — oltre alla lingua — la luminescenza delle cime di certi alberi e del palo che nelle imbarcazioni sostiene la velatura (i nostri fuochi di Sant'Elmo). È proprio da questo bagliore che si dice sia attirata

la folgore, come da un parafulmine; e la folgore è prodotta dal balenare del *machete* del *monteok*⁶⁴.

Tenendo presente che per i Huave la lucentezza di certi attributi è segno delle straordinarie capacità di alcuni individui, animali o piante, e che il *monteok* stesso si manifesta e dispiega il proprio potere in quella vivissima luce (riflessa) che è il fulmine, non ci pare difficile scorgere una lontana relazione tra le facoltà divine del *monteok* e i poteri pericolosamente eccezionali di *ndiik*, simile a quella tra le rispettive loro capacità di produrre (o meglio riflettere) la luce.

Che il serpente riesca a sottrarre al controllo del fulmine, se non la generazione, la durata della pioggia, in modo da fuggire verso il mare come la sua natura gli comanda («ogni serpente vuole l'acqua»), è testimoniato con evidenza da gran parte dei miti huave.

Si può dunque concludere che: se nel patrimonio tradizionale la relazione serpente cornuto-fenomeno-acqua non s'accompagna all'identità serpente-fulmine (della cui presenza associata in gran parte del Messico s'è già detto), tuttavia la drastica contrapposizione *ndiik/monteok* non va disgiunta da una serie di analogie tra i due, riconducibili al controllo sull'acqua ed alla lucentezza di certi attributi, nonché al fatto che entrambi abbiano dimora nelle montagne — i serpenti in quelle dell'entroterra, i fulmini sul Cerro Bernal. Per una ricostruzione delle origini preispaniche dell'associazione dei serpenti ai fulmini e alle montagne si veda Báez-Jorge (1979: 311-15; 1980).

Un ultimo aspetto dei rapporti tra questi due enti soprannaturali è la credenza relativa alla natura delle trombe marine, che vengono chiamate *nahkweat* / abbandonato /, poiché si crede che siano *ombas nipilan*, cioè "doppi" di persone catturati e quindi abbandonati ad un destino di morte dai *monteok*. Non si tratta però di *ombas* qualsiasi, bensì di *ombas ndiik* / "doppi" serpente /; si comprende dunque perché il fulmine li perseguiterebbe. Il concetto del "doppio" insidiato o abbandonato in terra ostile è un elemento "classico" delle credenze e dei timori che i Huave hanno riguardo al proprio *ombas*. Perciò quando compaiono le trombe marine si dice che presto morrà qualcuno che sia *neombas ndiik* (v. sopra). Si arriva persino a stabilire il sesso del morituro dalla forma che il vortice d'acqua presenta: se è lungo e sottile si tratterà di un uomo, se è invece più corto e tozzo sarà una donna.

Tutti gli elementi finora trattati — lotta del fulmine col serpente, inondazioni, ciclone e trombe marine — costituiscono il nucleo centrale della mitologia tradizionale, pur essendo solo sviluppi delle credenze meteorologiche huave, che concernono anzitutto la distribuzione delle piogge nell'arco dell'anno. Da queste dipende il benessere della popolazione e la fruttuosità delle attività economiche, tanto per la pesca quanto per l'agricoltura. È perciò di somma importanza l'efficacia delle preghiere che gli *alkalde* rivolgono nel mese di aprile al mare «da cui ogni pesce proviene» (Signorini 1979: 79) ed ai *monteok* — all'elemento liquido, dunque — perché rechino una giusta quantità di pioggia.

Per i Huave ogni precipitazione — dalla pioggerellina al ciclone — ha luogo per volere del *monteok*; è perciò indispensabile che, affinché la stagione sia propizia alla pesca e ai raccolti, abbia effetto la preghiera dell'*alkalde*, tramite sacrale tra comunità e mondo sovrumano col quale nel mito egli si lega mediante la sua coessenza con un alter-ego fulmine (cfr. nota 61).

È necessario infine far cenno ad una tartaruga terrestre, avversa all'acqua, che produce l'arcobaleno per por fine alla pioggia e che gli dà il nome: *ndik kiam pob* / pone a sinistra la tartaruga /. È una tartaruga dal guscio a forma di chitarra che si vede di rado nella boscaglia. Si crede che l'iride sia un vapore, un fumo (*nasop*) che la *kiam pob* emette dalla bocca e che costituisce una sorta di barriera alle nubi e alla pioggia; quando questa si mostra particolarmente persistente, la tartaruga produce più d'un arco: ecco perché a volte se ne vedono due sovrapposti. La comparsa dello *ndik kiam pob* è perciò vista anche qui come il segno che presto smetterà di piovere, poiché la sua azione di arginamento riesce quasi sempre efficace. La tartaruga non può nulla solo quando le nubi «già si sono chiuse», ossia quando il cielo è completamente coperto, senza più squarci di sereno; è una credenza fondata su osservazioni esatte, poiché quando i raggi solari non filtrano più tra le nubi non può esservi l'arcobaleno. Quando a volte esso appare negli spruzzi d'acqua prodotti dalle onde e che il vento nebulizza e disperde, il nome che gli viene dato diventa *ančom ndik* / dipinge il serpente /.

La totalità degli elementi della meteorologia huave e dei miti ad essa relativi che abbiamo preso finora in considerazione si riferiscono ai fenomeni atmosferici che hanno luogo durante la stagione delle piogge. Pur con ampie variazioni annuali, questa ha inizio verso la fine di maggio, quando dall'oceano giungono le

prime *mioik nčarek* / nuvole del vento di sud-est /, recando con sé anche i primi piovaschi. Per l'intera stagione delle piogge, fino press'a poco ad ottobre, le nubi (*nangah oik* / sacre nuvole /, anch'esse ritenute fumo) provengono da sud-est, nere se « portano acqua », bianche se ne sono prive.

Nel « cuore della pioggia », ossia nei mesi di luglio e settembre, in cui questa è più intensa, esse sono chiamate semplicemente *ahoet* / pioggia /; mentre i grandi cumuli bianchi — e quindi privi d'acqua — che si vedono in lontananza sono detti *acotoč oik* / siedono le nubi /, volendo indicare la loro scarsa mobilità; le lente volute ed i pennacchi che queste nuvole formano sono paragonate allo spuntar delle gemme d'una pianta e si dice di esse *anahpew omal* / sboccia la testa. Le bianche nubi che compaiono in quota, dai cirri alle classiche "pecorelle" (cirrocumuli) sono dette *rič oik* / nuvole a chiazze /. Per quanto riguarda le nuvole rosse (*nakanc oik*) del tramonto e dell'alba, esse trarrebbero il loro colore da un evento mitico: un fanciullo *neombas monteok* / dal "doppio" fulmine / che aveva rapito il figlio al serpente della montagna, venne ucciso da questi mentre glielo rendeva; il suo sangue imporporò le nubi del cielo, che da allora hanno mantenuto quella tinta. È questo l'unico mito in cui *ndüük* ha la meglio sul *monteok* ed è anche l'unico caso in cui entrambi compaiono in cielo sotto forma di nuvola, il serpente rossa, il fulmine nera (che contiene acqua); il tingersi di porpora della nube nera rappresenta la vittoria di *ndüük* e la morte cruenta del suo rivale.

Finita la stagione delle piogge, smette anche di soffiare *nčarek* ed attacca il vento di settentrione, che raramente reca con sé nuvole (*mioik iind*) ed ancor più di rado pioggia (*ihčüür iind*); quelle rare volte sono le nuvole stesse che, apparendo quà e là dietro le montagne a nord, annunciano l'arrivo dell'*iind* dopo un periodo di calma; si dice in proposito che *ateap bander kaliy* / issa la bandiera a nord /.

Da quando inizia a soffiare l'*iind*, verso ottobre-novembre, fino alle ultime sue sfuriate di febbraio, esso spazza costantemente la regione, sollevando nubi di sabbia, prosciugando le lagune e inaridendo il terreno, causando le poche giornate di freddo dell'anno e rendendosi in breve così sgradito ai Huave da esser l'unica componente del cosmo che essi non rispettino e che anzi ingiuriino a piacimento⁶⁵.

Come anche il vento di sud-est, l'*iind* è ritenuto l'effetto dell'azione prodigiosa del *monteok*, più esattamente del fulmine del nord (quello che avrebbe generato *Sawealeat*, cfr. nota 51), una entità di cui poco si dice, ma che per il solo essere in relazione causale con il vento di settentrione si configura negativamente. Degli aspetti dannosi dell'*iind*, quello che più direttamente colpisce le persone è l'esser lاتore di freddo e malattie. Si crede cioè che il vento non sia freddo di per sé, ma che porti il freddo — e con esso le infermità — dalle contrade donde proviene. È dunque costume, quando dopo un periodo di calma (*lamban*) sopravviene il vento del nord, rinchiudere i bambini in casa finché le prime raffiche siano passate, poiché si ritiene essere queste a costituire il maggior pericolo. Inoltre dinanzi a sé (appena prima di soffiare, cioè) l'*iind* sospinge i mulinelli (*ndaknin*⁶⁶), dentro i quali si dice che siano le anime dei morti di morte violenta, capaci involontariamente di causare malattie a chi ne venga sfiorato (cfr. Signorini & Tranfo 1979: 195; Rita 1979: 209,234). Una spiegazione che si suole dare del carattere nocivo dell'*iind* è che esso «è come certe persone e vuole sempre mangiare (è ingordo, come *Sawealeat*); dicono che mangia la gente»⁶⁷.

Da quanto s'è detto è facile immaginare con quale sollevo i Huave salutino, verso febbraio, la fine della stagione ventosa, anche se lascia il posto a tre mesi abbondanti di arsura senza il refrigerio di alcuna brezza (*neapepep*) né il ristoro di pioggia. In questi mesi l'aria è tanto calda che gli oggetti appaiono distorti nella lontananza (*ahamham nearraar* / scopa il caldo / — si dice — ricordando la nebulosa turbolenza dell'aria quando si spazza) e pare di vedere degli specchi d'acqua anche sulle dune più aride (*atnehyow anearraar* / simile all'acqua il caldo /).

Per scongiurare il pericolo che la stagione secca si protraggga troppo a lungo, gli *alkalde* vanno alla riva dell'oceano (*nadam ndek*) a pregare i *monteok* perché rechino la giusta misura di pioggia ed il mare perché dia molto pesce. I Huave sanno infatti che tutto il pesce che popola le lagune interne proviene dal mare aperto, così come l'acqua salata che esse contengono e in cui, in seguito alle piogge, si moltiplica il gambero, il principale prodotto della pesca locale. Il nome stesso del mare, *ndek*, è connesso alla natura salata dell'acqua che lo costituisce, la quale è *neandekiek* / ardente, irritante /.

Il sale (*nangah kiniük*), anziché un minerale disiolto nell'acqua marina, è pensato come uno stato di quest'elemento e viene

paragonato al ghiaccio (pur da poco noto nella regione): se raffreddandola l'acqua gela, quando fa molto caldo essa "asciuga" (l'evaporazione, s'è visto, è conosciuta solo come trasformazione in fumo, *nasop*) e rimane sotto forma di sale; basta immergerlo nel suo elemento perché questo ritorni *nahtiš yow* / acqua salata /. Di conseguenza, sale ed acqua salata sono una sola sostanza, mentre l'acqua dolce si configura come un liquido dalle proprietà diverse: è possibile renderla salata, aggiungendovi il sale, ma una volta tale non si può più sottrarglielo. L'unico modo di rendere dolce l'acqua di mare è compiendo un prodigo (*ateokan*). Una azione del genere sarà dunque possibile solo al *monteok* e per suo tramite si conchiude quel circolo che vede venire la pioggia dal cielo, raccogliersi nei torrenti e sfociare nel mare, al quale si mescola trasformandosi in acqua salata. Il fatto che questa si ritrasformi in acqua piovana s'accorda pienamente con il pensiero huave, che non comprende l'idea della creazione dal nulla e che non saprebbe spiegare altrimenti l'origine della pioggia, conciliandola con la concezione del mondo come finito e racchiuso nella semisfera celeste. Il miracolo per mezzo del quale il fulmine produce l'acqua dolce, che poi versa dalle nubi, mantiene immutata la quantità di liquido che per suo tramite circola tra cielo, terra e mare. Nella metamorfosi miracolosa l'acqua, che normalmente è "fredda" (v. sopra), subisce un'alterazione e, forse per la forza magica che il *monteok* impiega nel trasformarla, diviene "calda" sotto forma di pioggia. Esporsi a quest'ultima è perciò un rischio per le persone che siano anch'esse "calde", giacché possono ammalarsi. Ma se — come sembrano credere i Huave — il mare è una massa d'acqua finita, come si spiegano le maree? Come può quello gonfiarsi e decrescere senza che aumenti o diminuisca la sua quantità? La risposta è che il mare è "vivo", come le altre divinità (terra, sole, luna, etc.) e che perciò si muove seguendo la luna. Come ciò avvenga ci è stato spiegato — tramite la narrazione d'un sogno — da J.S., il più vecchio e colto degli anziani della comunità: il «mar vivo» raccoglierebbe la sua acqua come a formare un crinale nel mezzo dell'oceano, lasciando così scoperte le sue sponde, per poi liberarla quando la luna raggiunge la metà del suo cammino, sia sopra che sotto la terra, provocando così l'alta marea.

In realtà dell'oceano i Huave sanno ben poco, essendo sprovvisti di imbarcazioni che permettano loro di avventurarvisi; si

dice che molto al largo nel mare aperto l'acqua diventi rossa come il sangue e che più oltre ancora essa sia in perenne agitazione, come se bollisse; tuttavia oggi che è giunta notizia dell'esistenza di altre terre oltre oceano, queste credenze vanno perdendo sempre più credito tra le giovani generazioni.

Saldamente radicata è invece la convinzione che le grandi onde dell'oceano (*abponč*) un tempo non esistessero e che esso fosse navigabile e tranquillo come le lagune. Secondo quanto narra una leggenda, presso la riva, tra i flutti del *nadam ndek*, sorgeva la statua di *Nik mior* (la principale divinità femminile del pantheon huave prima dell'introduzione del cristianesimo). Un giorno due fanciulle andarono a bagnarsi e lavarsi nel mare, infrangendo le regole che prescrivevano il più rigoroso rispetto in ogni approccio col sacro elemento. *Nik mior*, indignata e offesa, spiccò un balzo, tuffandosi nel più profondo dell'oceano; lo spostamento d'acqua da lei prodotto generò le *abponč*, che ancor oggi s'infrangono contro il litorale.

Quanto alle più piccole onde che increspano la superficie delle lagune e dei fiumi, sono chiamate *omal yow* / *testa dell'acqua* / e le si crede, a ragione, provocate dal vento.

Conclusione

In questo studio abbiamo cercato di dare un'immagine la più completa possibile della concezione del mondo secondo la tradizione huave. Il risultato è una serie di dati distribuiti in diverso modo e misura tra i vari "settori" che abbiamo voluto creare per l'esposizione. Queste diseguaglianze — oltre che alle influenze pluricentenarie del mondo cattolico e occidentale e alla disgregazione che ora è in atto nella cultura huave — sono dovute anche alla originaria maggior ricchezza della tradizione riguardo a certi aspetti della natura che più direttamente interessano questa società. Si ha così una mitologia quasi assente — fatta significativa eccezione per il mito di *Sawealeat* — per quanto concerne le componenti astrali ed invece ricca riguardo alla meteorologia, che di certo è il "settore" più organico e complesso di quelli trattati.

Bisogna tuttavia rimediare alla necessaria scomposizione delle credenze cosmologiche tradizionali dicendo che, come lo vedono i Huave, il mondo è un insieme multiforme ma unitario di

elementi, forze ed entità che interagiscono secondo disegni divini e per questo del tutto "naturali". Un mondo semisferico, finito ed in gran parte ignoto, i ritmi della cui vita sono tutelati (contro *ndiik*, ad es.) e garantiti (v. l'intervento che trasforma in maniera miracolosa l'acqua di mare in pioggia) da quelle stesse entità divine che lo compongono (*teat nit*, *nangah it*, *i monteok*).

E l'adozione — accanto a tanti elementi occidentali — del termine spagnolo *mundo* (ché parola analoga non v'è in huave) per definire la globalità di queste componenti, può esser presa ad esempio del secolare processo di acculturazione che, dopo felici assimilazioni⁶⁸, vede ora sgretolarsi progressivamente la cultura huave.

Note

1. Il presente lavoro è frutto di una campagna di ricerca compiuta in seno alla Missione etnologica italiana in Messico nei mesi compresi fra l'ottobre 1979 e il febbraio 1980. Per quanto riguarda una presentazione dei Huave, che qui per ragioni di spazio non è concessa, si rimanda a Signorini 1979. Nel trascrivere le parole huave s'è seguita la grafia già adottata in Signorini (1979: 15).

2. *Montaweał / gli antichi /*. I Huave danno agli uomini vissuti prima dell'ultimo diluvio dei poteri straordinari: secondo la tradizione essi erano tutti *monbasik* (cfr. Tranco 1979: 146), ossia individui « capaci di trasformarsi e trasferirsi alla velocità del lampo ». Nella concezione huave dell'esistenza di un alter-ego che ciascun individuo acquisisce alla nascita, ai *montaweał* vengono attribuiti quelli più "potenti": *monteok / fulmine /* per gli uomini e *ncarek / vento di sud-est /* per le donne (v. oltre).

3. « On retrouve chez tous les peuples du Mexique, et même en dehors de ce pays, la notion de l'instabilité du monde. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, l'Univers est destiné à disparaître » (Soustelle 1940: 10).

4. *Ndilibay* è parola huave, e l'aggiunta del vocabolo spagnolo *mundo* attribuisce al concetto dell'evento un valore cosmico, una vastità di portata forse assenti nella tradizione indigena.

5. Cfr. Ichon 1973: 58 per il raffronto tra le versioni totonaca, azteca e maya del diluvio.

6. « El universo... es sostenido en los cuatro vértices por Santos católicos... Es remarcable que esta idea de un universo sostenido por divinidades cariátides colocadas en los cuatro ángulos sea común a toda Mesoamerica y aún a las tribus indígenas del sur de los Estados Unidos » (Ichon 1973: 43-4). Una simile credenza è ricordata anche da Soustelle (1940: 77): « ... les Mexicains n'étaient pas seuls à imaginer que des êtres mythiques se trouvaient postés au bout de chaque avenue cardinale. Les Maya y figuraient les quatre Bacab, chargés de soutenir le poids du ciel jusqu'au déluge qui amènerait la fin du monde ».

7. L'unico effetto negativo dei terremoti sarebbe la morte dei pulcini che nel momento del sisma fossero nelle uova: la scossa li spaventerebbe, facendo nascondere loro la testa tra le zampe e uccidendoli.

8. Così, assistendo al gioco della *piñata* — che consiste nel colpire con un bastone, bendati, una pentola di cocci sospesa ad una corda — ci è capitato di sentire i giovani spettatori che incitavano a colpire *am kawak / a sud / o am monit / ad est / il loro compagno bendato*; il quale, disorientato com'era, poteva trarre ben misero aiuto.

9. In tale occasione le donne si ritirano sempre nella parte meridionale dell'abitazione (cfr. Rita 1979: 221, 236).

10. Tuttavia ciò che di tale sistema rimane non riguarda il computo dei periodi di lunga durata come i mesi e gli anni. Del tutto analoghe alle ore huave erano quelle maya, secondo Thompson (1970: 166).

11. «Dì...: Dies... Quel tanto che il sole sta sull'orizzonte... Spazio di tempo che il sole ci illumina dall'orto all'occaso» si legge nel Dizionario di Nicolò Tommaseo.

12. Non diverso è l'uso poetico di "sole" nel senso di "giorno" nella lingua italiana: cfr. ad es. Ariosto, Orlando Furioso, c. XXXV, 40 oppure Tasso, Gerusalemme Liberata, c. XIX, 50.

13. «Many a Pedrano cannot think of night and day as one continued whole... yet there were [some] who said that the new day begins at sunset» (Guiteras Holmes 1961: 36).

14. *Asemem* è termine di rispetto per *asomom*, lo si usa quando ci si riferisce all'ora di *rision* (dallo sp. *oración*, preghiera).

15. *Neambolooc* deriva da *ambolooc* / spaventa / e sottolinea la natura terificante delle apparizioni.

16. Tra le stelle, ritenute candele celesti, e le candele poste in chiesa si crede vi sia un preciso rapporto: all'aumento delle seconde per motivi liturgici corrisponderebbe un analogo aumento delle prime in cielo. Questo perché tanto in chiesa quanto in cielo — entrambi spazi *nangah / sacri /* — le candele affermano la santità dei luoghi dove risiede la divinità.

17. Affatto analogia a quella tra "dì" e "sole" di cui sopra (v. nota 11); così come la distinzione di "luna" da "mese" mediante l'uso di *mim / madre /* davanti a *kaaw* è analoga al *teat / padre /* anteposto a *nüt* (cfr. Báez-Jorge 1980).

18. In questo caso, proprio in virtù del contrasto in questione, la luna è chiamata *mim baaw* mentre il "mese" è chiamato col suo nome spagnolo *di més*.

19. Il termine *neat / anno /* definisce anche una misura di quattrocento foglie di palma, ma non ci è stato possibile ricostruire il nesso tra i due significati.

20. Così — e non festivi — ci sono stati definiti il mercoledì e la domenica.

21. Diamo per scontato che — qui come oltre — ci riferiamo alla magnitudine apparente delle stelle in questione.

22. È d'obbligo a questo punto riferire una immaginosa quanto, sembrerebbe, isolata variante sostenuta da un anziano del villaggio. Secondo costui tutte le stelle sarebbero attaccate alla volta celeste ed il loro moto, restando immobile il disco terrestre, sarebbe dato dal ruotare del cielo — stavolta sferico — attorno ad esso. L'anziano signore esemplificava il fenomeno prendendo una noce di cocco: per quanto ruoti il guscio, l'acqua contenuta all'interno forma sempre una superficie orizzontale. Analogamente la terra resterebbe stabile mentre il cielo stellato le ruota attorno.

23. Ossia la più in sintonia colle altre credenze astronomiche sostenute dagli individui più istruiti nella cultura indigena tradizionale.

24. Riferisce Krickeberg (1975: 145): «Nei manoscritti pittografici messicani si trovano delle rappresentazioni nelle quali è evidente che... anche il mondo sotterraneo veniva identificato con il cielo notturno ed i morti venivano identificati con le stelle».

25. Affermazione che deriva dal fatto reale della maggior brevità del giorno sidereo rispetto a quello solare, cosicché le stelle ogni giorno appaiono all'orizzonte un po' prima della sera precedente: di qui la maggior rapidità del moto apparente delle stelle rispetto al sole.

26. In natura tra i due granchi *kinc* è più grande del *pilaw*; riguardo alla posizione di quest'ultimo nel cielo, l'opinione di molti informatori che esso sarebbe comparso in estate ci lascia delle riserve sulla localizzazione che ne diamo.

27. Vi sono, è vero, due granchi; ma si tratta di animali neppur completamente acquatici.

28. Dallo spagnolo *marquesina*, che indica una struttura rettangolare che può sovrastare a mo' di tettoia le porte o — nel caso dei Huave — l'altare domestico.

29. Così come febbraio è chiamato *nimeec kaaw* / mese del diavolo / poiché «non è completo».

30. «With the exception of Scorpio, the constellation patterns do not resemble the beings they represent, and therefore the presence of roughly similar zodiacs in widely separated areas suggests borrowing from some early center, though it is not yet identified» (Baity 1973: 406).

31. È dubbio se i Huave riconoscono che sia la stessa quando appare al tramonto: alcuni sostengono che è la medesima ma che non le si presta attenzione perché non serve a determinare l'ora; tuttavia *šeeč okas* è un termine generico, che è spesso utilizzato per altri astri isolati e particolarmente luminosi, nonché per gli altri pianeti, come Marte, Giove e Saturno, compreso Mercurio, i cui moti sono analoghi a quelli venusiani.

32. A proposito dei Nahuatl, Ichon (1973: 112) osserva: «Los cometas, bautizados como «estrellas que fuman»: *citalin popoca* lanzaban flechas de fuego y anuncianan diversas calamidades. Los Nahuas, pues, acentuaban la fuerza nefasta de esos astros» (cfr. Soustelle 1940: 30; Báez-Jorge 1980: 14).

33. Moto apparente che noi sappiamo prodotto dalla rotazione terrestre.

34. Laddove — come nella costellazione del Cigno — la Via Lattea si divide in due, i Huave dicono che è visibile un tratto del tragitto percorso dal rivale del Santo.

35. Dorme perché «non sa quello che sta facendo», al contrario delle costellazioni che, ben sveglie, seguono ordinatamente le loro parabole.

36. Il brillare delle stelle è detto *atüptüp*, da *ateapteap* / è mosso dal vento /. La presenza del vento fin dove si ritiene siano le stelle mostra come per i Huave lo spazio racchiuso tra cielo e terra sia tutto pieno d'aria; della possibile natura del vuoto non v'è idea.

37. *Teat* e *müm* sono anteposti a *nüt* e *kaaw* non solo per distinguere sole e luna dal di e dal mese, ma anche e soprattutto in segno di rispetto per la divinità: *teat* e *müm* sono infatti «termini di rispetto per eccellenza» (Signorini 1979: 100).

38. I termini *nerraar* e *nakind* non si riferiscono qui tanto alla temperatura dei corpi, quanto alla loro ripartizione in "caldi" e "freddi" analogamente all'antico concetto ippocratico degli umori (cfr. Signorini e Tranfo 1979: 175) così come presso gran parte dei gruppi del Messico; senza entrare nel merito delle polemiche avutesi tra assertori della indipendenza della concezione o della sua diffusione dal Vecchio Mondo (cfr. Foster 1953; López Austin 1975: 16-31).

39. Da racconti e frasi sparse risulta che l'altra faccia del disco solare sarebbe ritenuta spenta. In uno di essi un pescatore deve recapitare una missiva al sole e perché questi non lo incenerisca lo avvicina da tergo; poi, per tornare a casa, il sole gli dice di aggrapparsi al suo dorso spento.

40. Cosa che avviene nel caso di *müm kaaw*. Del tutto assente nella cultura huave è l'idea che sia la luna ad interporsi tra sole e terra ed a produrre l'eclisse.

41. A questo proposito è diffusa tra i Huave la credenza che se ad una donna i capelli stentano a crescere, tagliandoli il giorno di *acoh teat nüt* le fluiranno folti e lucenti. Riguardo poi all'uso di osservare il sole riflesso nell'acqua, già vi faceva riferimento Platone nel Fedone (99 d): « ... quelli che contemplano e mirano il sole quando s'eclissa; di fatti, taluni vi si guastano gli occhi, quando non ne mirino l'immagine riflessa nell'acqua o in qualch'altro simile intermedio » (trad. Bonghi, Roma, 1881).

42. Analogamente, presso gli Zoque del Chiapas: « Desde "el saliente" (oriente) el sol recorre el cielo hasta llegar « donde habrá de perderse » (poniente); luego « dara la vuelta para regresar por dentro de la tierra, decían los viejos »; otros informantes señalaron que « pasa por debajo de la tierra »» (Báez-Jorge 1980).

43. Per influenze "dirette" s'intendano ad esempio le malattie causate dai meteoriti, per influenze "indirette" gli annunzi di eventi futuri tramite fenomeni celesti (eclissi, comete, etc.).

44. Dice Soustelle (1940: 18): « ... la lune, qui apparaît et disparaît dans le ciel, symbolise pour les anciens Mexicains la mort et la renaissance des plantes... ».

45. Il momento migliore per la pesca è invece la luna piena (cfr. Báez-Jorge 1980: 2).

46. Sempre che il parallelismo non sia spiegabile mediante la reale esistenza dei rapporti tra luna e mondo vegetale, che costituiscono l'ipotetico fondamento di tali credenze.

47. Questo avviene anche per il sole, la terra e qualsiasi altro elemento del cosmo che sia *nangah* / sacro /.

48. *Loob* è il nome indigeno di questi funghi che crescono sotto l'unghia, da *neloop* / putrefatto /.

49. Un pericolo analogo nell'indicare col dito un'entità extraumana lo riscontriamo in Africa tra i Ganda, presso i quali, dice Chaplin (1959: 160) « to point at the rainbow will cause the finger to stiffen ».

50. Secondo la traduzione tentata da un informatore: « mio antico brillante », da *sa* / mio /, *weal* / antico / e *netilit* / brilla /; tuttavia il vero etimo del termine è assai oscuro, anche per i Huave, che ne danno un'interpretazione diversa da individuo a individuo (vedi nota 51).

51. In questo caso l'informatore traduce il nome come « mio antico ad ovest » (*sa* / mio /, *weal* / antico /, *naleat* / ovest /), con riferimento al fatto che la luna *naliw* appare ad occidente appena dopo il tramonto. *Sawealeat* non sarebbe il vero nome del ragazzo, ma una menzogna detta per sconcertare la luna ed abusare di lei.

52. Il carattere perverso di *Sawealeat* gli deriverebbe dal fatto di esser figlio del *naw kaly* *monteok* / fulmine del nord /, un *monteok* cattivo, che affligge i Huave col vento di settentrione.

53. Se si tiene presente l'equivalenza mangiare=copulare che ricorre in tanti miti americani, non è difficile trovare in essi traccia degli elementi che compaiono nel mito di *Sawealeat* (pasto antropofagico, deflorazione, mestruazioni, luna, eclissi). A questo proposito — e con speciale riferimento all'usanza di suonare le campane in occasione delle eclissi — si veda Lévi-Strauss (1974: 379-95): « Per quanto concerne il baccano in occasione delle eclissi, il suo scopo manifesto sarebbe quello di spaventare e mettere in fuga l'animale, o il mostro, pronto a divorare il corpo celeste ». Lo stesso autore altrove (1974: 430-31) fa anche riferimento ai rapporti tra la luna (eclissata) e le puerpera di cui sopra a pag. 292.

54. È il caso delle stelle meno luminose e dei pianeti, il cui movimento è negato o è erroneamente accomunato a quello delle altre stelle.

55. Benché negli ultimi giorni d'una lunazione e nei primi della seguente la luna sia visibile di giorno quando produce la marea.

56. Secondo la definizione ormai classica che del *nagual* ha dato Foster (1944).

57. Da *mon* / coloro, quelli che / e *ateokan* / miracolo /.

58. Il Cerro Bernal è una delle alture costiere del vicino stato del Chiapas.

59. Nel suo studio sui Maya di Pinola, Esther Hermitte (1970: 384) dice: « La importancia capital del rayo en la concepción indígena local del mundo mágico, se deriva de los derechos inalienables que éste tiene para controlar las lluvias... y para preservar las milpas, a la gente y al pueblo mismo del peligro ».

60. Ad esempio, nel mito citato più oltre e che riguarda le nubi del tramento, « le autorità [del villaggio]... anche loro erano fulmini, erano *mon-basiik* [cfr. nota 2] » — dice l'informatore.

61. « ... durante una tormenta, los indios creen que un ángel... está en el cielo y rocia el agua de un jarro gigantesco, la que cae a la tierra en forma de lluvia » (Holland 1963: 92, citato in Harmritte 1970: 383). Anche Norman (1976: 129) parla della « tradition of maya rain gods who poured rain water from storage jugs in the skies ».

62. Osserva Thompson (1936: 30) riguardo ai Maya: « Casi en todo el Nuevo Mundo la víbora va intimamente ligada a la lluvia. Es posible que su sinuosidad les recordara el relámpago que tan a menudo sucede a las lluvias en estas latitudes » (cfr. anche Báez-Jorge 1980).

63. B.C. dice che un albero del suo orto ha il potere di uccidere gli animali che ad esso vengano legati e narra di un cavallo pezzato, noto per la sua intelligenza, ferocia, forza e rapidità, che venne trovato fulminato e colla lingua carbonizzata: era un cavallo che « aveva cuore » (*abiit omeaac*).

64. Parlando delle divinità meteoriche — l'equivalente dei *monteok* — tra i Totonachi, Ichon (1973: 138) dice: « Esos pequeños Truenos... llevan en la cadera una espada que al ser desenvainada produce el relámpago ». Lo stesso avviene nel mito huave.

65. L'*iind* è si fastidioso, ma non è in grado di colpire gli uomini come il *monteok* od anche il sole, la luna e la terra; di qui la possibilità di mancargli di rispetto senza pericolo.

66. *Ndaknin*, da *nine ndiik* / piccolo serpente /, ma non v'è che la somiglianza col ciclone ed i "serpenti abbandonati", le trombe marine.

67. Particolare confermato dal sogno di A.J., nostro informatore, in cui quattro uomini dalle bocche smisurate lo inseguivano per divorarlo, mentre dalle loro fauci spalancate scaturivano possenti raffiche di vento; ci disse poi A.J. di aver subito capito che si trattava di quattro *iind*.

68. Ad esempio: la Via Lattea e Santiago, costellazioni e paraphernalia sacri, *Nik mior* (la dea di cui a p. 306) e la Vergine della Candelaria.

Bibliografia

- Báez-Jorge, F. 1976. Influjos lunares desde la perspectiva Zoque. *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares* 4: 30-40.
- 1979. Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los Zoques de Chiapas, *L'Uomo* 3, 2: 309-317.
- 1980. "La cosmovisión de los Zoques de Chiapas", in *Symposium en honor de Frans Blom "Antropología e Historia de los Mayas y Mixes-Zoques"*, San Cristobal las Casas, Chis. Dattiloscritto.

- Baity, E. 1973. Archaeoastronomy and ethnoastronomy so far. *Current Anthropology* 14, 4: 389-449.
- Cardona, G. R. 1979. "Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 238-261. Milano: Angeli.
- Chaplin, J. H. 1959. On the rainbow in Africa South of the Sahara. *Ethnos* 5, 3-4: 151-171.
- Cuturi, F. 1981. Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico, *L'Uomo* 5, 1: 99-133.
- Foster, G. M. 1944. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2: 85-103.
- 1953. Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine. *Journal of America Folk-lore* 66: 201-217.
- Guiteras Holmes, C. 1961. *Perils of the soul. The world view of a Tzotzil Indian*. New York: Free Press of Glencoe.
- Hermitte, E. 1970. "El concepto de *nabual* entre los Mayas de Pinola", in *Ensayos Antropológicos*, a cura di Mc. Quown N. & J. Pitt-Rivers, pp. 371-390. México: Ini.
- Ichon, A. 1973. *La religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Sep-Ini.
- Krickeberg, W. 1975. *Civiltà dell'antico Messico*. Roma: Le Maschere.
- Lévi-Strauss, C. 1974. *Il crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore.
- López Austin, A. 1975. *Textos de medicina náhuatl*. México: Unam.
- Norman, V. G. 1976. *Izapa sculpture*. Papers of the New World Archaeological Foundation 30. Provo (Utah): Brigham Young University Press.
- Rita, C. M. 1979. "Conceimento e nascita". in I. Signorini. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 198-237. Milano: Angeli.
- Sahagún, B. de, 1956. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: T. I.
- Signorini, I. 1979. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Angeli.
- Signorini, I. & L. Tranfo. 1979. "Le infermità: classificazione e terapie", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 164-197. Milano: Angeli.
- Soustelle, J. 1940. *La pensée cosmologique des anciens mexicains*. Paris: Hermann.
- Thomas, N. D. 1975. "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los Zoques de Rayón", in Villa Rojas, Velasco T., Báez-Jorge et al. *Los Zoques de Chiapas*, pp. 219-234. México: Sep-Ini.
- Thompson, J. E. S. 1936. *La civilización de los Mayas*. México: Sep.

- 1970. *La civiltà maya*. Torino: Einaudi.
- Tranfo, L. 1979. "Tono e nagual", in I. Signorini. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 136-163. Milano: Angeli.
- Villa Rojas, Velasco T., Báez-Jorge, Córdoba, D. Thomas. 1976. *Los Zoques de Chiapas*. México: Sep-Ini.

Sommario

L'articolo riordina e descrive le credenze dei Huave intorno agli elementi che compongono l'universo, nonché alcune pratiche e miti ad essi relativi. La forma del mondo, i moti e la natura degli astri, la misura del tempo e le concezioni tradizionali riguardo al sole e alla luna — le due principali entità divine celesti — costituiscono l'argomento della prima parte "astronomica" di questo studio. La seconda si occupa invece della meteorologia huave, "settore" ideologicamente più ricco e complesso, soggetto principale della mitologia tradizionale. È appunto sulle componenti del ciclo dell'acqua — dal cui regolare evolversi dipende la precaria economia di questi pescatori-agricoltori — che s'incarna il maggiore interesse della cultura indigena. Una cultura che al sostrato pre-colombiano tradizionale ha dovuto affiancare tratti di palese derivazione coloniale; un fenomeno riscontrabile nel computo del tempo, nei nomi delle costellazioni, nelle credenze sulla Via Lattea ed in quelle sul taglio delle piante secondo le fasi della luna. Apparentemente meno permeabile a "contaminazioni" post-coloniali è la sfera meteorologica, in cui la mitica rivalità del fulmine col serpente costituisce una singolare variante dell'associazione che, in gran parte delle mitologie mesoamericane, ne fa i due termini di un rapporto di equivalenza e spesso d'identità.

Summary

The article describes and reorders Huave beliefs concerning the elements that compose the universe, as well as some of the practices and myths connected with them. The form of the world, the motion and nature of the heavenly bodies, the measurement of time, and the traditional concepts of the sun and moon, the two major divine celestial entities, are the subject of the first, "astronomical" part of the present study. The second part deals with Huave meteorology, the ideologically richer and more complex "sector", which is the main subject of traditional mythology. The major interest of indigenous culture is centered on the components of the water cycle, for the precarious economy of

this fishing and farming population is dependent on the regular evolution of this cycle. Huave culture has supplemented the traditional pre-Columbian substratum with elements of clearly colonial derivation. This is reflected in constellation names, in beliefs concerning the Milky Way, and in those concerning the cutting of plants in accord with the moon's phases. The meteorological sphere seems less subject to post-colonial contamination, and the mythical rivalry of lightning bolt and serpent constitutes a singular variation of an association that, in most of Mesoamerican mythology, provides the two terms of a relationship of equivalence and often of identity.