

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E CULTURE MODERNE

Corso di Laurea Magistrale in Traduzione e Interpretariato (LM-94)



TESI DI LAUREA MAGISTRALE

Daughters of the Earth di Carolyn Niethammer: traduzione e analisi.

Relatrice: Prof.ssa Ilaria Rizzato
Correlatrice: Prof.ssa Marta Albertella

Candidata: Anna Gosio
Matricola: 4813295

A.A. 2023/2024

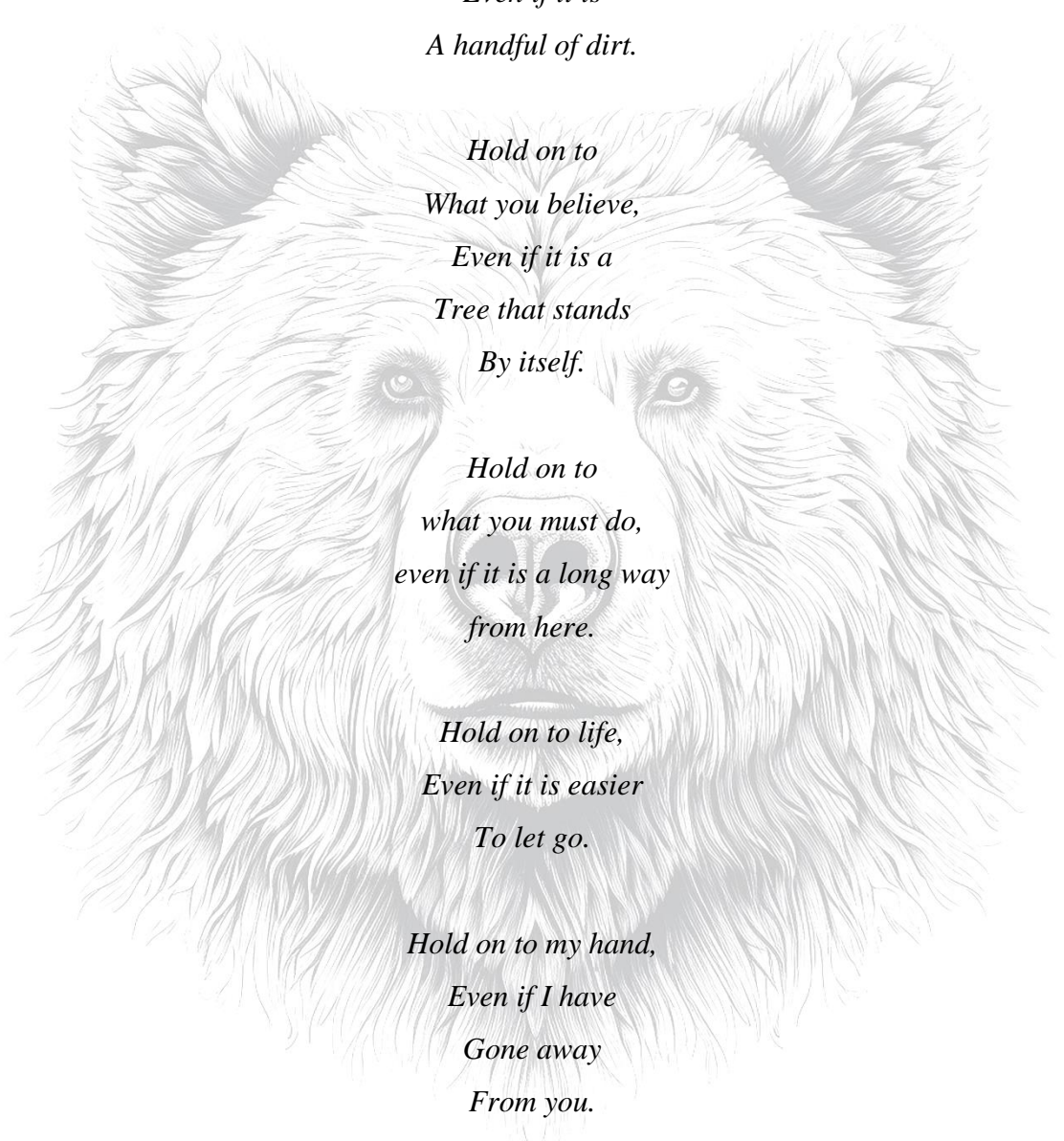
*Hold on to
What is good,
Even if it is
A handful of dirt.*

*Hold on to
What you believe,
Even if it is a
Tree that stands
By itself.*

*Hold on to
what you must do,
even if it is a long way
from here.*

*Hold on to life,
Even if it is easier
To let go.*

*Hold on to my hand,
Even if I have
Gone away
From you.*



~Pueblo blessing

INDICE

CAPITOLO 1 – INTRODUZIONE.....	4
1.1 Oggetto della tesi	4
1.2 Struttura dell’elaborato	5
1.3 Breve introduzione storica	5
1.3.1 Le tribù e il concetto di “appartenenza”.....	8
1.3.2 Le figlie della Terra.....	10
CAPITOLO 2 – TESTO DI PARTENZA	12
CAPITOLO 3 – TESTO D’ARRIVO	34
CAPITOLO 4 – COMMENTO ALLA TRADUZIONE	57
4.1 Introduzione ai principi traduttivi	57
4.2 Problemi traduttivi	59
4.2.1 Onomastica.....	59
4.2.2 Realia	62
4.2.3 Espressioni idiomatiche	65
4.2.4 Sintassi	66
APPENDICE.....	70
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI.....	76
RINGRAZIAMENTI	79

CAPITOLO 1 – INTRODUZIONE

1.1 Oggetto della tesi

Il presente elaborato si propone di presentare la traduzione e l'analisi di un capitolo del saggio *Daughters of the Earth*, scritto da Carolyn Niethammer, giornalista e scrittrice esperta e appassionata della cultura nativo-americana. La dissertazione, stampata per la prima volta nel 1977 negli Stati Uniti d'America dalla casa editrice Simon & Schuster, offre una panoramica completa sulle usanze, i costumi, le leggende e le verità nascoste della vita delle donne nativo-americane.

Il saggio è suddiviso in undici capitoli, riguardanti ognuno diverse fasi e momenti della vita di una donna, come ad esempio la prima infanzia e l'adolescenza, il ruolo economico e sociale, la cura della casa e le attività ludiche, la sessualità e la morte. L'autrice statunitense, dopo aver lavorato in ambito giornalistico, ha deciso di render conto dei viaggi sul territorio e delle indagini sulle culture native attraverso la scrittura di alcuni libri: i temi trattati sono di varia natura e comprendono la cucina, gli studi di genere, i viaggi itineranti e l'etnobotanica.

Il paragrafo 3.2 di questo capitolo introduttivo tratta, in maniera più approfondita, la figura femminile e mette in evidenza come un saggio scritto cinquant'anni fa possa, grazie all'attualità dei suoi concetti, essere di interesse anche per un pubblico contemporaneo.

Dal sito dell'autrice¹ del saggio tradotto e analizzato in questa trattazione, emerge che il testo sia stato tradotto solamente in lingua francese e tedesca, ma non in italiano; da qui, l'intenzione di proporre una traduzione del testo, seguita da un'analisi sulle scelte e sulle tecniche traduttive conseguenti, che possa provare a essere proposta a una casa editrice, rendendo così il saggio fruibile anche al pubblico italiano. La divulgazione del testo in lingua straniera permetterebbe a un pubblico, sempre più ampio, di conoscere l'affascinante storia dei nativi americani da un diverso punto di vista, dedicando particolare attenzione ad alcuni dettagli che, nelle documentazioni storiche sul tema, vengono generalmente tralasciati². È molto importante evidenziare il fatto che gli "indiani d'America" descritti in questo e in molti altri documenti non sono gli stessi che vivono ancora oggi sul suolo statunitense³. Fatta eccezione per alcune piccole tribù realmente isolate o altre che mantengono le loro peculiari

¹ <https://www.cniethammer.com/>

² Cfr. Massignan: 1999, Carbonara: 2018, Giordano: 2012, Gentry et al. 2014.

³ Per approfondimenti, cfr. Thornton: 1997, Horse: 2005, Beals et al.:2006, Dickerson et al.:2011.

identità “grazie” al turismo, i nativi americani sono spesso in difficoltà a causa di problemi legati al loro stile di vita visto erroneamente come povero e quindi in antitesi col mondo consumistico promosso dal governo americano che, da parte sua, sembra quasi disinteressarsene. Non è possibile mantenere un ritratto cristallizzato di queste popolazioni, considerando ancora oggi attuali le descrizioni fornite durante il periodo delle colonizzazioni, ma è possibile conservarne il ricordo, per trarne insegnamento attualizzandolo e contestualizzandolo in una visione più aggiornata della società nativo-americana.

1.2 Struttura dell’elaborato

L’elaborato si articola in cinque capitoli: introduzione, testo di partenza, testo di arrivo, commento e conclusioni. Nel presente capitolo viene presentato il lavoro nella sua interezza; segue una breve panoramica sull’argomento dal punto di vista storico, riportando alcuni avvenimenti chiave che hanno segnato la storia degli “indiani d’America”. Il secondo e il terzo capitolo presentano il testo di partenza e il testo d’arrivo, corrispondenti al sesto capitolo del saggio *Women of power – leaders, doctors and witches*: “Donne di potere: leader, donne-medicina e streghe”. Il testo descrive le esperienze di donne che ricoprivano cariche di capo, sciamano o guaritrice, oppure le traversie che incontravano quelle accusate di stregoneria. Il quarto capitolo presenta una breve introduzione all’analisi della traduzione e ai principi traduttivi in base ai quali questa è avvenuta. Segue poi l’analisi della traduzione, nella quale vengono presentate le risoluzioni ai problemi traduttivi più rilevanti. Concludono l’analisi un resoconto dell’elaborato, le tabelle e gli approfondimenti in appendice, la bibliografia e i ringraziamenti.

1.3 Breve introduzione storica⁴

I nativi americani, come indica il loro nome, sono considerati gli abitanti nativi del continente omonimo. È noto però che, circa trentamila anni fa, i primi “nativi” d’America fossero popolazioni provenienti dall’Asia, in particolare dalla Siberia, che si spostarono passando lo stretto di Bering. Questa prima migrazione giustifica alcuni dei tratti somatici tipicamente asiatici che ritroviamo nei “pellerossa” per come li conosciamo oggi: capelli neri, assenza di barba e baffi, occhi a mandorla. A seguito della scoperta delle Americhe, nel 1492 da parte di Cristoforo Colombo, e nei primi del 1500

⁴ Questa breve nota storica non vuole essere esaustiva, ma si sofferma su alcuni punti salienti che sono stati ritenuti utili per una migliore e più profonda comprensione dei capitoli affrontati in traduzione nel commento relativo. Le informazioni riportate nel paragrafo sono tratte dal ciclo di videoconferenze “Albero dei Pensieri” (marzo 2022, CAM Municipio 6, Milano) e a P. Jacquin: 1976, M. Massignan: 1999 e R. D’Aniello: 1999, su cui la suddetta nota si basa.

da parte di Amerigo Vespucci, diverse ondate di colonizzatori europei (inglesi, francesi, spagnoli e olandesi) hanno progressivamente conquistato territori, assoggettato le popolazioni preesistenti e affermato la loro egemonia. I nativi che i conquistatori incontravano spesso erano visti come mero ostacolo alla colonizzazione selvaggia, altre volte venivano strumentalizzati in funzione di quanto inconsapevolmente potessero offrire: tutto dipendeva dalle intenzioni dei *newcomers*. È noto che il commercio di pelli, di manufatti e di prodotti agricoli avvenisse, da parte dei francesi, spesso senza retribuzione e attraverso abusi e maltrattamenti. Con la stessa modalità avvenne l'acquisto dell'isola di Manhattan (dal nativo americano "Isola dalle molte colline") da parte degli olandesi per scopi commerciali, ribattezzandola "Nuova Amsterdam". Nel 1827, venne creato lo stato Cherokee indipendente, grazie al benestare dei presidenti Washington e Jefferson, i quali rassicurarono i nativi che gli Stati Uniti avrebbero protetto e sostenuto la loro comunità grazie a una legge federale. Tuttavia, il nuovo Stato venne immediatamente considerato illegale, formalmente adducendo la motivazione secondo cui gli Stati Uniti non potessero permettere la creazione di una Nazione autonoma all'interno dei propri confini; in realtà, si erano scoperti ingenti giacimenti d'oro all'interno di quel territorio, proprio fra il Tennessee, la Georgia, l'Alabama e la Carolina del Nord e se ne volevano mantenere i diritti. Seguì, quindi, l'emanazione di una legge, l'"Indian Removal Act", a causa della quale centinaia di tribù furono costrette ad abbandonare le loro terre per migrare nelle cosiddette "riserve", luoghi di deportazione in cui i nativi venivano confinati, senza possibilità di uscirne se non al costo di risultare ostili; questi territori, inoltre, non garantivano condizioni di vita dignitose e furono causa di malattie e di rivolte.

La confisca dei terreni e lo sfruttamento non sono stati gli unici soprusi commessi dai coloni europei che, dopo la dichiarazione d'indipendenza del 1776, si autodefinirono "cittadini degli Stati Uniti d'America". Gli "indiani" sono stati vittime del genocidio più grande della storia: considerati "estranei" nel Paese che, per primi, avevano abitato, subirono ritorsioni, come il rapimento dei bambini, nel tentativo di fermare le insurrezioni e ottenere collaborazione, e hanno dovuto rassegnarsi alla fedeltà a una religione introdotta per mezzo della violenza.

Il definitivo massacro delle società native avvenne il primo febbraio del 1876, anno in cui il ministro degli interni statunitense dichiarò guerra ai Sioux per la loro ostilità. In seguito, nel 1924, venne approvata la legge "Indian Citizenship Act" grazie alla quale i nativi americani avevano diritto al riconoscimento della cittadinanza americana. Tristemente ironico scoprire che i "pellerossa", i primi coloni del territorio americano, ottennero la cittadinanza americana dopo che tutti gli altri (tra cui gli irlandesi, gli italiani, i tedeschi, i russi e persino gli afroamericani) avevano ottenuto la loro.

Il breve dialogo che segue è riferito alla “Indian Citizenship Act”, appresa dall’irochese Henry delle canoe, mastro d’ascia analfabeta, che si fece leggere i passaggi importanti della legge dal suo apprendista bianco:

“Dal giugno di quest’anno 1924 - disse emozionato il maestro - tutti voi Indiani, che siete nati qui, sul territorio oggi degli Stati Uniti, siete diventati automaticamente cittadini. Lo capisci Henry? Cittadini!”. “Cittadini di che cosa?”, domandò l’Irochese. “Ma cittadini degli Stati Uniti d’America” replicò il ragazzo senza capire. “Ah – fece l’altro – e perché mai dovrei cambiare cittadinanza? Io sono già un cittadino, amico mio, sono cittadino della grande nazione Indiana (Zucconi, 2004).

Sulla storia degli Indiani d’America esistono numerosi scritti che riportano descrizioni dettagliate sui fatti accaduti, scandite da trattati, conquiste e insurrezioni ed è noto il triste esito per le tribù pellerossa. È interessante, invece, accorgersi di quanto sia difficile trovare informazioni valide e altrettanto dettagliate riguardo alle loro caratteristiche culturali, tenendo conto del loro essere “tribù native” e non semplici “popolazioni preesistenti sul territorio” da sfruttare o vedere come ostacolo da annientare. Come afferma il Professore di antropologia culturale Francesco Spagna, nel volume *Sulle orme della tradizione: Gli Indiani d’America e noi*:

Gli “indiani” non vogliono. Non vogliono farsi fotografare, non vogliono farsi studiare, non vogliono farsi categorizzare, non vogliono farsi analizzare. [...] Non vogliono che si partecipi alle loro cerimonie, non vogliono che qualcuno tenti di assomigliare a loro, non vogliono che qualcuno parli per loro, o interpreti la loro storia. Non vogliono che altri si occupino dei loro problemi. Non vogliono che i loro oggetti sacri vengano conservati nei musei, non vogliono che qualcuno vada a curiosare tra le ossa dei loro trisavoli, e via dicendo. Covano un rancore smisurato per l’uomo bianco ma non lo vogliono esprimere. Preferiscono elaborare questa sorta di sistematica negazione e sfuggimento. [...] Scompaiono nei boschi, scompaiono nelle Pianure, scompaiono nei luoghi della memoria. Scompaiono dove uno si aspetterebbe di trovarli (Spagna, 2023).

Non sono rare, in realtà, le testimonianze di studiosi che abbiano preso parte a riti, cerimonie e sedute presso tribù nativo-americane, o che siano riusciti a intervistare direttamente i nativi, ma le informazioni che ci sono pervenute risultano piuttosto generiche e frammentarie. La riservatezza dei “pellerossa”, definita anche “simbolico mutismo” (Carbonara, 2018:57), sembra concedere all’uomo bianco “di seconda generazione”, erede dei *newcomers* e non più interessato alla conquista, l’illusione di sbirciare all’interno della loro cultura; in realtà, questa illusione mostra soltanto elementi di superficie e si preoccupa di tenere la maggior parte delle informazioni ben nascoste. Un simile comportamento non dovrebbe stupire, considerando le basi su cui si è fondata questa loro atavica diffidenza nei confronti dell’uomo bianco. Lo scrittore britannico D.H. Lawrence, ad esempio, “descrive l’America come un luogo violento e oscuro, popolato da demoni aborigeni e fantasmi che tormentano la psiche dei colonizzatori [...] ed è più semplice amarla da lontano, al sicuro, ammirandola dalle coste europee” (Carbonara, 2018: 57). Un altro esempio, più concreto, approfondito dalla ricercatrice di lingua e traduzione inglese Lorena Carbonara nel libro *Dances with*

stereotypes riguarda “le istituzioni scolastiche create *ad hoc* per ‘educare’ i nativi” (Carbonara, 2012: 64), le *boarding schools*, “il cui ordinamento era basato sullo slogan ‘kill the Indian, save the man’ (uccidi l’indiano, salva l’uomo) [e rappresentava] l’ultimo passo del processo di sterminio e disintegrazione delle culture native [dando] origine a quella che possiamo definire una ferita dell’anima che racchiude ‘the cumulative effects of these historical experiences across gender and generation upon tribal communities today’ (Gone in Saurman, 2012:73)” (Carbonara, 2018:58).

Lorena Carbonara prende in esame il concetto di “indiano hollywoodiano” (Carbonara, 2018:98) nell’introduzione all’analisi del corpus dei film di Hollywood che trattano l’argomento, dichiarando che:

Questi “indiani immaginari” sono responsabili dell’alienazione degli “indiani veri”, dal momento che, per via del successo transazionale del cinema western, questa potente immagine filmica ha conquistato un pubblico molto vasto e si è scolpita nella psiche degli stessi popoli nativi, i quali hanno dovuto confrontarsi con lo stereotipo, rifiutandolo o incarnandolo. Più di qualsiasi altra comunità, i nativi americani furono “costruiti” linguisticamente e visualmente per assecondare le aspettative del pubblico americano e internazionale (Carbonara, 2018:98).

La chiusura, l’ermetismo e la riluttanza di popoli che sono stati considerati “selvaggi” per centinaia di anni e sono stati addirittura “educati all’estinzione” non devono stupire, ma vanno interpretati come atteggiamenti in perfetta coerenza con l’unica forma di ribellione che potrebbero intraprendere: una “ribellione silenziosa” (Adams, 1995).

1.3.1 *Le tribù e il concetto di “appartenenza”*

I nativi americani organizzavano le loro società in tribù, ognuna caratterizzata da un nome, una religione, una spiritualità distinta, regole e abitudini che differivano anche di molto le une dalle altre. Nel capitolo 6 di *Daughters of the Earth*, oggetto di questo studio, viene citato un gran numero di tribù e, di conseguenza, una variegata moltitudine di situazioni. Nella tabella (1) in appendice sono riportati i nomi delle trentaquattro tribù citate all’interno del capitolo in lingua inglese, seguiti dalle rispettive traduzioni in italiano e da un breve approfondimento etimologico (Tabella 1: appendice). Questo tipo di schematizzazione, oltre a fare chiarezza sui reali significati dei nomi delle diverse tribù e delle loro derivazioni linguistiche, mette in evidenza, senza incertezze, l’importanza sociale e spirituale che i nativi americani attribuiscono all’essere parte di un unico popolo. Se si considera, ad esempio, la definizione etimologica della tribù Navajo nell’esempio (1), riportato di seguito, il termine *Diné* è forse quello che meglio rappresenta il concetto di “popolo”.

	Inglese	Italiano	Definizione
19	Navajo	Navajo, Diné (D’Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999:170) Navaho (Strauss, 1965: 17)	“Nazione seminomade del sudovest degli Stati Uniti, del gruppo linguistico athapasca, strettamente legata agli Apache, con i quali era scesa a sud dalle pianure e dalle foreste del Canada settentrionale [...]. Il loro nome proviene dal termine in lingua tewa, <i>navahu</i> , ‘grandi campi coltivati’, divenuto poi in spagnolo “Navajo”. Nei primi documenti spagnoli sono chiamati <i>Apache de nabaju</i> , ‘Apache dei grandi campi coltivati’, per distinguerli dagli Apache veri e propri” (D’Aniello, 1999: 527) “Il Popolo; [...] Diné o Dineh è il vero nome dei Navajo, che oggi sono la più grande nazione nativa americana” (Massignan, 1999).

Esempio 1

Non è raro, fra i diversi articoli accademici che riguardano i Navajo, imbattersi nella nomenclatura “Diné” al posto del nome “Navajo” che gli spagnoli attribuirono loro⁵. Diné è, infatti, il nome con cui quel popolo maggiormente si identifica. Privo di influenze dalla lingua spagnola, questo termine racchiude il concetto di appartenenza e di unità al quale i membri di questa tribù (e non solo) sono particolarmente legati. Come sottolinea Peter Iverson, docente presso l’Arizona State University, nel suo libro *Diné: A History of the Navajos*: “They are the children of Changing Woman. They are called the Navajos. They call themselves Diné” (Iverson: 2002:1).

La comprensione dell’importanza che ha l’uso del nome “Diné” rispetto al nome “Navajo” fornisce una chiave di lettura per interpretare correttamente, nella sua profonda intimità, il concetto di “nativo americano”. Il lavoro svolto sul saggio *Daughters of the Earth* ha voluto riportare il corrispettivo equifunzionale di “Indian”, “nativo”, senza ricorrere ad appellativi come “indiano” o “pellerossa”, noti per essere termini offensivi e denigratori anche se di uso comune. Un’accortezza simile è stata adottata dall’attivista nativo Perry G. Horse, appartenente alla tribù dei Kiowa, all’inizio del saggio *Native American Identity*: “Many issues and elements—including ethnic nomenclature, racial attitudes, and the legal and political status of American Indian nations and Indian people— influence Native American identity” (Horse, 2005: 61). Tuttavia, in conclusione al suo discorso rimarca il fatto che la considerazione o meno di alcuni termini come offensivi sia personale:

Ultimately, identity as an American Indian is highly personal. It is a particular way one feels about oneself and one’s experience as an American Indian or tribal person. The principles or moral values that

⁵ Cfr., fra gli altri, Gentry et al.: 2014.

guide an individual's actions is that person's consciousness, and groups of people sharing common ethics can also be understood to have a collective consciousness (Horse, 2005: 65).

Occorre sottolineare, però, che la denominazione “indiano” è largamente utilizzata, anche negli scritti accademici⁶: “nel linguaggio più proprio e scientifico è in genere sostituita da *Indiani d'America* o *Amerindi*” (Treccani.it). Il suo significato, però, derivato dalla convinzione di Colombo di aver raggiunto le coste dell'India, comprende alcune locuzioni verbali a connotazione negativa, come ad esempio “fare il finto tonto, fingere di non capire” (Internazionale.it) o ancora: “fare lo gnorri, non darsi per inteso qualche cosa, fare finta di non interessarsi a quanto altri fa o dice e sim.” (Treccani.it).

1.3.2 *Le figlie della Terra*

Non è sempre facile trovare, in letteratura, fonti in cui le donne nativo-americane, note anche come *squaw*⁷, vengano ritratte come figure di rilievo e non relegate a ruoli secondari. Nomi come Pocahontas e Sacajawea sono piuttosto familiari nella nostra cultura; quelli di Nancy Ward⁸ o della “Lady of Cofitachequi” (Denial, 2008: 59) sono meno noti, ma altrettanto rilevanti per le gesta delle donne a cui sono appartenuti. Fra le ragioni che giustificano la notorietà delle prime due donne vi è il fatto che queste siano state legate a uomini bianchi e abbiamo assunto ruoli determinanti come quello di mediatrici culturali. Come afferma Nancy Shoemaker, professoressa di storia alla University of Connecticut: “Both Pocahontas and Sacajawea indeed married white men, and for that reason were well-placed to mediate the cultural and economic exchanges between Indians and Euro-Americans” (Shoemaker, 1995: 2). A posteriori di questo slancio di notorietà, la folklorista Rayna Green teorizza il “Pocahontas Perplex, [...] about the imaginative construction and representation of native women's lives and histories by non-Indians, about cultural constructions and cultural practices that affect and dislocate Native lives and histories” (Kugel & Murphy, 2007: 7). Vi è tuttavia una grande differenza tra l'immagine della “donna indiana” proposta da questi personaggi e la realtà dei fatti: la figura femminile si colloca a metà fra il concetto di “powerful Indian Princess” (Niethammer, 1977: xi) e quello di donna costretta a vivere all'ombra del proprio marito, relegata quasi a uno stato di servitù.

⁶ Cfr., fra gli altri, Zark: 2015, Thornton: 1997, Horse: 2005, Gentry et al: 2014, Campbell: 1997, Massignan: 1999, Jacquin: 1977, Spagna: 2003, Tassinari: 2015.

⁷ Definizione del termine, secondo il dizionario Treccani.it: “Squaw: <skwòo> s. ingl. [adattam. di una voce algonchina] (pl. *squaws* <skwòo>), usato in ital. al femm. – Donna, moglie, nelle tribù pellirosse dell'America Settentrionale.” (Treccani.it) e secondo De Mauro: “squaw /skwɔː*/ [...] Esotismo inglese: fra gli Indiani d'America, donna, moglie” (Internazionale.it).

⁸ Oltre al presente scritto, cfr. Denial, 2008.

Secondo le descrizioni fornite dal professore di antropologia americana Philip Jacquin, la *squaw* “accompagnava lo sposo nella caccia, [...] godeva della libertà sessuale” (Jacquin, 1984: 66), le era concesso il divorzio e “aveva talvolta un importante ruolo politico” (Jacquin, 1984: 70). Shoemaker aggiunge altre numerose mansioni, essenziali per il benessere del nucleo familiare e dell’intera tribù, svolte anche, o solamente, dalle donne:

In the twentieth century, Indian women have been tribal chiefs, political activists, housewives, weavers, educators, provisioners of health care and social services on reservations and in urban communities, nuns, novelists, artists and ranches. Of course, they have also been mothers, daughters, wives, grandmothers, and aunts (Shoemaker, 1995: 14).

Niethammer porta alla luce anche la possibilità che, delle donne native in particolare, si conosca poco poiché gli antropologi (per la maggior parte uomini) hanno ritenuto inutili e irrilevanti le attività che le coinvolgevano. Non era comune interpellare direttamente le *squaw* per conoscere la loro storia, che veniva narrata da informatori maschi. Come sottolinea Niethammer:

Native American were reporting – as truthfully as they could, no doubt – how they *thought* Native American women perceived and felt. Occasionally male anthropologists spoke with women, but we must assume that the situation of a typically shy Indian woman talking to a white male tended to color her story somewhat, perhaps in ways she did not even realize (Niethammer, 1977: xiii).

L’autrice di *Daughters of the Earth* ha cercato di ri-presentare la cultura dei nativi americani dal punto di vista delle donne, andando a raccogliere personalmente le informazioni dai loro racconti e dalle loro dirette testimonianze. Questo approccio diretto e sincero ha dato modo di evidenziare, con originale profondità femminile, situazioni e dinamiche finora sopite e nascoste.

CAPITOLO 2 – TESTO DI PARTENZA

CHAPTER 6

Women of Power Leaders, doctors, and witches

The descendants of the Anglo-Saxon invaders of North America have traditionally viewed Native American women as powerless drudges, subservient to the chiefs and braves who ostensibly dominated tribal life. While it is true that in many Indian societies women had little opportunity to hold office or sit on the council, this does not mean that they had no chance to exercise power and authority outside of their homes.

Just as not every man was a chief, not every woman sought a position of influence, but in most tribes those women who were natural leaders had some accepted outlet by which to express their talents. Where the structure of their society allowed, some women became political leaders. Other Indian women sought power by becoming medicine women or witches.

LEADERS

The feminist movement has brought to the fore much discussion of matriarchies - that is, societies ruled by women. While there has never been a true matriarchy in ancient or modern times, the Iroquois did come as close to it as any other society. The Iroquois were a woodland culture and inhabited the area that is now New York.

Women in that society had the upper hand economically because they owned the fields, crops, and houses. Descent was traced through the women and all titles, rights, and property passed through the female line. While this still left power in the hands of men, it gave the women a great deal of control over the exercise of that power.

Although Iroquois women did not actually hold the position of chief (called a sachem in that tribe), it was they who not only chose the leaders but also decided if the men they selected were doing a creditable job. Each clan was divided into lineages, and at the head of each lineage was an older woman - the matron - who derived her position from her age and her qualities of leadership and diplomacy. One of her duties was the coordination of the economic activities of the female clan members - not only their work in the fields, but also their contributions of food for charity and public festivals.

When one of the sachems died, it was up to the matron of his lineage, in consultation with her female relatives, to select his successor. If the new sachem's conduct was not satisfactory, the matron would warn him three times, giving him a chance to improve. After that the matron would ask the council to depose him. Because of her position, it was necessary for the matron to always conduct herself with great decorum, so that when she had to admonish an erring chief her warnings were respected.

Women leaders were not unusual among the early northeastern Indians, according to reports from some of the first English settlers. There were, of course, no trained anthropologists among these early travelers - there were no anthropologists at all then - and the surviving accounts of these powerful women are frustrating in their brevity.

As far back as 1584, English explorers encountered on the shores of what is now Virginia a woman whom they termed a queen because she was married to a man they considered to hold the rank of king. She was stately and beautifully dressed, wearing a long leather cloak lined with fur, a headband of white coral, and waist-length earrings made of pearls the size of peas. When this woman visited the strange invaders, she was always accompanied by forty or fifty ladies-in-waiting.

As for women who were rulers in their own right, some of the earliest information deals with a woman called by the Pilgrims the "Massachusetts Queen," a widow who on her husband's death had taken over his position as leader of a confederation of various Indian tribes in Massachusetts. The tribes eventually began to war with each other, and by 1620 the queen was left with only the remnants of one tribe, called the Nipnets or Nipmucks. In 1643, this woman and four other prominent chiefs made a covenant with the settlers agreeing to subject themselves to British rule if they would be offered protection from other tribes.

Two female chiefs were instrumental in aiding King Phillip, a sachem of the Wampanoag, in his unsuccessful war against the English from 1675 to 1676. One of these brave leaders and fighters was Wetamoo, also known as the Squaw Sachem of Pocasset, who joined Phillip in his attempts to form a confederation of East Coast Indian tribes to stop the English colonization of their lands. The Squaw Sachem brought three hundred warriors and provisions to aid in the struggle, during which the Native Americans attacked fifty- two of the ninety existing English towns, completely destroying twelve of them. It is possible that these forces might have succeeded in routing all the colonists from the land, but treachery in the Indian ranks turned the tide, and by late summer of 1676 Wetamoo's twenty-six remaining warriors were surprised and imprisoned. Wetamoo alone escaped capture, and she was later drowned while attempting to cross a river. When the English found her body, they cut her head off and set it on a pole within sight of the last of her warriors, who expressed their grief by loud wailings and lamentations.

Apparently Wetamoo did not see her civil and military duties as detracting from her femininity. Mary Rowlandson, who spent some time as a prisoner among Wetamoo's people, wrote that the woman leader usually dressed beautifully. At a dance “she had a kersey [woolen] coat covered with girdles of wampum from the loins upward. Her arms from her elbows to hands were covered with bracelets. There were handfuls of necklaces about her neck and several sorts of jewels in her ears. She had fine red stockings and white shoes, her hair powdered and her face painted red.”¹

Another squaw sachem who helped Phillip for a short time was Awashonks, who ruled a point of land now in Rhode Island. In 1671 she had entered into articles of agreement with the court of Plymouth, saying she, and as many of her warriors as she could persuade, would give up their arms and cease their long-standing war against the English. However, four years later, in the tide of Phillip's successes, she was induced to join him for a while. She and her warriors aided the cause for about a year, then Awashonks met with an Englishman friend of hers and agreed to return to peace if he were to guarantee that she and all her people would be spared. We read that unlike Wetamoo, Awashonks was noted for her masculine qualities.

Predating the English accounts of prominent Indian women were reports from de Soto and the Spaniards accompanying him. Early in May in 1540 after having lost their way and spent some days wandering about the wastes of what is now southeast Georgia, Fernando de Soto and his advance guard came across three Indians who told the Spaniards that in the town ahead, named Cutifachique, there was a woman ruler who already had news of their imminent arrival and was awaiting them. When the party came to the banks of the river which separated them from the town, four canoes appeared carrying a kinswoman of the ruler and many gifts, including shawls and beautifully tanned skins. The woman welcomed the visitors, explaining that the chieftess herself had not come because she thought she could be most helpful by remaining behind in the village to arrange to receive her guests. She then took from her own neck a fine string of pearls and placed them over de Soto's head in a symbol of friendship.

Canoes soon arrived to take the entire group to Cutifachique. The chieftess greeted the Spaniards most cordially, offering them great quantities of food and many lovely pearls. After a week of such treatment the soldiers wanted to settle there, but de Soto was not content with what he found and wished to continue his search for gold. He wanted the chieftess to escort his party to assure their welcome in other towns, but by this time she had had enough of the crude behavior of the white-skinned explorers and just wanted them to leave her town. In return for the hospitality the gracious ruler had extended to him, de Soto had her placed under guard and forced her and some of her female slaves to accompany him. In every town the inhabitants were quick to obey the orders given by their

ruler, and even the poorest hamlets contributed something to the strange men. After about two weeks, the chieftess managed to escape her captors and fled to her home with several of her slaves.

Much later, in 1767, another Spaniard named Solis visited what is now the southeastern United States. Reporting on his stay in a Caddo town he wrote, "In this village there is an Indian woman of great authority and following whom they call 'great lady.' Her house is very large and has many rooms. The rest of the nation brings presents and gifts to her. She has many Indian men and women in her service and these are like priests and captains among them. She is married to five Indian men. She is like a queen among them."²

Being the descendants of some of the early southern peoples, the Cherokees continued to accord women some say in the government of their towns. Although women did not normally speak during the daily council meetings, they did vote with the men in selecting their leaders. Also, the women in each Cherokee town elected delegates to the Women's Council, which was presided over by the "Beloved Woman." This matriarch and her council did not hesitate to challenge the authority of the chiefs when they thought that the welfare of the tribe demanded it.

One of these beloved women was White Rose, whom the English called Nancy Ward. In this position White Rose had the right to request the freedom of captives, and she once rescued a Mrs. William Bean, who had already been bound to a stake and was about to be burned. She was a great friend to white men and often alerted them to a coming raid. After the American Revolution she gave a speech to a commission set up by George Washington in which she pledged her hand to maintain peace between her tribe and the white settlers. Yet she was always true to her people, and to her last days she urged the Cherokees to hold on to their ancestral lands and not sell them.

Women also played a very important role among the Natchez, who lived along the lower Mississippi River and had an unusual system of government. The society was divided into several classes, with the Suns being the chiefs, followed by Nobles and Honored People, who were also considered aristocracy. The rest of the people were called Stinkards.

The principal leader, or Great Sun, was always a male; because nobility was transferred only through the female line, this ruler was succeeded not by one of his sons but by the son of the woman most closely related to him. This woman was also considered a Sun, or White Woman. While the women Suns generally did not meddle in governmental affairs, they did command great respect from the rest of the populace, who were expected to supply them with the best products of their farming, hunting, or fishing endeavors. These aristocrats also had the power of life and death over their subjects; if anyone displeased them they had only to command, "Rid me of that dog," and they were instantly obeyed by their guards.

The Suns, both men and women, were not allowed to intermarry and were required to take mates from the Stinkard class. Husbands of White Women functioned more as servants than partners—they were not allowed to eat with their wives, they were required to stand at attention when in their wives' presence, they even had to salute in the same manner as the rest of the servants. Their only privileges were freedom from labor and a chance to exercise authority over the other servants. A White Woman was allowed as many lovers as she pleased, but if her husband were unfaithful, he could fully expect to have his head bashed in. His reward for a life of faithful servitude, should he outlive her, was to be strangled at her grave so he could accompany her to the afterlife.

In some of the tribes on the western side of the continent we also find women in leadership roles. Among the Sinkaietk, a Salish tribe that lived along the lower Columbia River in southeast Washington, as well as in some of the neighboring groups, there were women who served as chieftess of their bands. Although it was required that the woman who held this office be related to the chief, the holder of the position was officially elected and formally installed by the council. The extent of the power she exercised varied from group to group. In one band from which we have a report the chief was the group manager, and the chieftess was a consulting adviser only in cases of murder, revenge, or emergencies. If her decision differed from that of the chief, the people were free to follow either.

This recognition by the Sinkaietk of the equality of sexes is not unexpected. An early traveler to the area observed that along the lower Columbia, where the women's root digging contributed substantially to the support of the tribe, they seemed to assume an air of liberty and independence unknown among the neighboring tribes. Older women were particularly respected and were consulted in all matters of importance.

In northern California, the Nisenan sometimes had a woman at their head. The chieftainship was primarily hereditary, and, if on the death of a chief, there was no male relative competent to fill the position, the deceased's widow, daughter, or niece might be chosen to succeed him. A woman in this office had no actual power, although she was always consulted by the leading men; the measure of strength she held depended on the degree of support she had from the populace. Besides advising the council, her duties included planning community activities and food gathering, arbitrating disputes, acting as official hostess, and arranging “big times” or celebrations.

In the southwestern groups, where women often have high status and command considerable respect, we find several tribes in which there were specific positions of leadership filled by women. In the pueblo societies, men generally ran the governments and controlled the ceremonies, but women had an important place in religion and, owing to their control of the households, they had more say in civil matters than appeared on the surface. The men had to go home at night after discussing policy

all day with the other men, and if a man had an opinion that was unacceptable to his wife or mother-in-law, it might become somewhat uncomfortable for him.

The leader of a Hopi town was usually assisted in his duties by a woman relative, who was called "Keeper of the Fire." She was chosen for this honor on the basis of her wisdom, intelligence, and interest in religious ceremony. The male head priest or chief kept his office in this woman's home and consulted her on many decisions, drawing on her experience and knowledge of precedents.

Every clan in a Hopi village was also headed by a matriarch, or clan mother, who enjoyed certain privileges as a result of her seniority. The clan mother was always consulted by her male relatives on any matter which fell within her realm of competence or sphere of influence, for example, family quarrels or other such disputes. The matriarch of the leading clan did not necessarily hold the position of Keeper of the Fire sometimes a younger woman was felt to be more suited to the job.

The Western Apache recognized some of the stronger and more influential women as "women chiefs." Almost invariably these leaders were wives of chiefs or subchiefs; however, even though a headman's wife was accorded some respect, not every woman whose husband was a chief was considered a woman chief.

The typical woman chief did not inherit her status, nor was she formally chosen - she simply evolved into her role and gained recognition because she displayed wisdom and strength and was a shining example of Apache woman-hood. She was never idle, and through her industry accumulated wealth, another prerequisite for women chiefs. She was expected to be most generous in sharing her food and other material goods with those who were less fortunate.

Sometimes an Apache woman leader might speak in council or at a war dance in an effort to inspire the men, but usually her functions involved organizing other women into wild food gathering parties, encouraging them to contribute food for community feasts and ceremonials, and urging them to gather sufficient food supplies for the winter. She also gave advice on child care and family living. To fill her moccasins today would require a social worker, a family counselor, a pediatrician, a home extension agent, a business adviser, a minister's wife, a volunteer, and a favorite aunt. Apache women usually contributed the most in terms of leadership and influence between the ages of forty and sixty, when they were considered to be in their mental prime.

Although the identities of most of the Indian women leaders are forever lost in time, the stories of a few have survived, usually because they were in some way associated with white men who preserved details of the women's lives in notes and journals. One of the most famous of all early Indian women was Sacajawea, who served as a guide to the Lewis and Clark expedition. Sacajawea was only about twenty years old when she led the explorers all the way from North Dakota to the Pacific, carrying her baby on her back the whole way. Many people do not know that Sacajawea lived

another eighty years - dying in her sleep when she was one hundred years old. She was unusually respected among her people, the Shoshone, and they called her Porivo, or chief. During negotiations for the Great Treaty of 1868, which proposed establishing a reservation for the Indians, Sacajawea was allowed to speak in the council meetings, an unthinkable situation for a woman under normal circumstances. But Sacajawea's people respected her advice, and the whites valued her understanding and influence.

Another leader, not so well known, was Rosana Chouteau, who was elected second chief of the Osage Beaver band in 1875. The council had met to select a successor to Rosana's uncle, who had died. From a field of three men and one woman, a council decided on Rosana, who was extremely reluctant to accept the job. Yet later, when she had become accustomed to her position, she expressed some pride in the work she was doing, as she told a United States official, "I am the first one [woman chief] and I expect to be the last one. I think my band obeys me better than they would a man."³

MEDICINE WOMEN

Practicing medicine was a way for many Native American women to gain prestige, power, and even wealth.

Early Native Americans perceived essentially two different types of illnesses: those that resulted from natural causes and could be cured by natural means such as herbs, and those physical and mental problems that were precipitated by supernatural causes and thus called for supernatural cures. Some early medicine women specialized only in natural curing; others used both natural and supernatural means to cure patients who came to them.

The knowledge of herbal medicine was not confined exclusively to the women in the early tribes, but generally women seemed to be more familiar with various herbal potions and brews. Women who practiced medicine were usually middle-aged or older - partly because by this age a woman was no longer busy caring for small children, and partly because older women were free of the taboos associated with menstruation. Among the Delaware and in many other tribes it was believed that a woman herbalist lost her power to cure while she was menstruating, and she was not allowed to prepare remedies during that time.

Any woman who had a gift for curing was in constant demand by patients. There were no pharmacies in those days, so medicine women spent much time wandering around the wild areas surrounding their villages seeking out the elusive herbs and lichens, gathering leaves and bark, and grubbing for days in search of particularly efficacious roots. Ruth Landes writes that the native

pharmacopoeia of the Ojibwa was remarkably extensive, including, besides numerous herbs, such animal products as bear gall and skunk secretions. Some women were so dedicated to their art that they traded herbs with medicine women in other tribes to expand their skills with plants not indigenous to their area. Modern medicine has shown that many of these herbs were effective remedies. Some of the old-time natural potions are still in use today or have become ingredients in more sophisticated medicines.

Kwakiutl women, on the coast of British Columbia, prayed to the medicinal plants as they gathered them, asking the herbs to take pity on the patient, saying, "I have come, Supernatural-Ones, you Long-Life-Makers, that I may take you for that is the reason why you have come, brought by your creator, that you may come and satisfy me."⁴

The Reverend John Heckewelder wrote in the 1800s that wives of the white missionaries ministering to the Iroquois often appealed to the native women for help for what were then termed "female complaints." Apparently, the white women experienced relief from whatever it was the Iroquois medicine women prescribed. Heckewelder also gives a story of his own cure: "I once for two days and two nights suffered the most excruciating pain from a felon or whitlow [tissue inflammation] on one of my fingers which deprived me entirely of sleep. I had recourse to an Indian woman who in less than half an hour relieved me entirely by the simple application of a poultice made of the root of the common blue violet."⁵

In some Native American groups, the wife of a medicine man was able to learn the secrets of doctoring by assisting her husband. A Cheyenne man who possessed supernatural powers enabling him to cure illness could not practice by himself; he needed a female assistant, and if his wife wouldn't help him, who had to find another woman who would.

The wives of Comanche medicine men often helped their husbands in their work; persons needing medical assistance initially approached the wives rather than going to the medicine men directly. It was impossible for a single Comanche woman to become a doctor - the only way a woman in that tribe could acquire healing power was through her husband. She was not allowed to practice by herself until after his death, and then only if she was past menopause.

Among the Nisenan, in northern California, women who wished to become doctors spent six or seven months under the tutelage of a medicine man. During their rigorous training the women were initiated into all the secrets of medicine except those which dealt with the use of poisons. It was feared that if women had this knowledge they might become mentally unbalanced at some time and kill everyone, "women being very weak headed."

That women were more responsible than men when they held such power - at least among the Ojibwa - was demonstrated by the behavior of the shamans in that northeastern tribe. The Ojibwa

society considered the practice of medicine essentially a male profession, but a woman who was interested in medicine could learn or inherit medical skills from her husband. Some women were even able to gain power and knowledge of medicine on their own. From all accounts these women made very good doctors and were highly respected by the other villagers. But the interesting thing was the attitude of medicine women toward their profession. Traditionally male Ojibwa doctors were sullen, suspicious, quick tempered, violent, and, of course, greatly feared by the other people. They demanded constant reassurance of their own importance, and anyone who did not express proper deference to these powerful men risked being the victims of sorcery. Women doctors didn't seem to behave like such prima donnas. Not having been trained as children to feel violent pride or shame, most medicine women just concentrated on their doctoring work and did not give much energy to suspicion or arrogance.

In other tribes, women who doctored with herbs and other natural agents learned the art from their mothers or grandmothers and added to their repertoire of medicines by trial and error. Sometimes a supernatural, in the form of a human, an animal, or perhaps just a voice, would appear to a woman in a dream and instruct her to use a certain root or herb to cure a specific disease.

Even if a woman inherited the right to practice medicine from her mother, father, or other close relative, her powers usually had to be personally validated by a dream in which a guardian spirit appeared to her and gave her specific knowledge. Sometimes after a woman dreamed the proper dreams, she had to wait until an elderly woman doctor chose her as successor and shared with her the special songs and formulas that had miraculous power to bring good weather or to cure disease. Then when the old doctor died the younger woman took over her position, using the songs she inherited in addition to the new ones she dreamt from time to time.

A Cocopah woman whose mother was a medicine woman was likely to follow her mother's profession if she had the proper dreams. The dreams told her what powers she would have: for example, if she dreamed of a fox or coyote she would be able to cure gun and arrow wounds, or if a roadrunner appeared to her in her sleep she would have the power to cure snakebites. Cocopah women also treated difficult childbirths, children's diseases, eye and stomach trouble, diarrhea, bone fractures, bruises, and other injuries. Any woman who wanted to have dreams giving her curing powers had to forego dances and fiestas, for the Cocopahs believed that the nature deities or spirits appeared only to those persons who did not indulge in such frivolity.

In other tribes, women who sought medicine power had to do more than just remain quietly at home awaiting the appearance of spirits it was necessary for a power seeker to actively petition the spirits by fasting and suffering. Mandan women wishing to have a vision fasted in their gardens or

on the corn-drying scaffolds. They believed that the supernatural powers one received were in direct proportion to one's suffering.

Alfred Bowers, in his study of the Mandan, recounts the tale of a young woman named Stays Yellow who fasted in the woods in quest of a vision. She stayed awake all night and just before dawn she fell asleep and dreamed she saw two old people doctoring a woman who was experiencing a difficult childbirth. Stays Yellow saw that the old people, a man and a woman, were using black roots which they dug up in the forest, and she listened to the song they were singing. While the two people were doctoring the laboring woman, they were also administering to several dead watersnakes. The old woman chewed up black roots and blew the masticated mass over the snakes. Every time she did this, a snake came alive and slithered away. The last of the snakes was slow to revive for it was pregnant. Each time the old woman blew chewed root on the female snake, it gave birth to one of its young. The old people then told Stays Yellow that henceforth she would have the power to doctor women who had difficulty in childbirth.

Stays Yellow didn't begin to use her skills until she was quite an old woman. One day she learned that there was a woman in her village who was about to die in childbirth, for the other doctors had given up on her. When Stays Yellow arrived, the poor woman was scarcely alive, but she was still conscious and could talk. The old woman confessed that she had no great powers but promised to try what she had learned in her dream. She chewed the black root and blew it over the sick woman and sang her medicine song. Then she requested a stiff feather. Putting her knee on the patient's belly and lifting her head, she opened the sick woman's mouth and pushed the feather down her throat. The patient strained as if to vomit, involuntarily contracting her abdominal muscles. The fourth time the feather was put down her throat the laboring woman delivered a fine, healthy baby. Stays Yellow then boiled some of the black root and gave the woman the resulting tea. She received a good horse, ten blankets, and many yards of calico as payment from the woman's grateful family.

When R. L. Olson was investigating the Quinault, along the coast of Washington, he was told the story of a young woman who had decided to become a medicine woman. She went into the mountains alone and fasted for ten days. Every day she worked at gathering tree limbs and branches until she had collected a huge pile of wood. On the tenth night she set fire to the wood and sat down to wait. As the leaping flames began to engulf more and more of the logs and give off intense heat, the young woman heard a mournful howl which came from a nearby mountain. When she looked toward the peak it seemed to sway. The cry came closer and the fire grew hotter. When she moved away from the burning wood a huge animal something like a wildcat appeared to her. The animal had a sharp nose, and its face was so long that it dragged on the ground. Approaching the fire, the animal raised its head and howled. The young woman was afraid and told the animal, "I don't want that kind

(of power). I don't want you for a guardian spirit.” The strange animal retreated, but soon the water of the nearby lake began hissing and boiling up, and many kinds of animals came swimming toward her. She was so frightened that she lost consciousness and had a vision in which the animals brought her five kinds of spirits to choose from. She grabbed at the spirit which could bring back lost souls.

Curing illness by means of recapture of the soul was a common and spectacular treatment among the Quinault. When a person's illness was not a simple pain or an obvious physical injury, it was believed that the patient was suffering from loss of his or her soul. Souls reportedly traveled along the road to the dead at different speeds, those of severely ill persons traveling faster than those of people who were less sick. To find and bring back a soul on the road to the land of the dead, a medicine woman had to have a spirit who was familiar with the road.

When a medicine woman was attempting a cure she lay down on a mat spread on the floor and sang a song she had learned in her vision until the spirit entered her body and she went into a trance. The young woman in the story above had been given some crystals in her vision, so whenever she entered a trance she clutched a crystal in each hand. When she spoke it was the spirit speaking through her. As she and the spirit progressed along the road toward the land of the dead, searching for the lost soul, the spirit voice described the various places they were passing, including any evidence of the soul's having passed that way. Sometimes a search might last two days and two nights, depending on how far the soul had gone.

If the soul had gone beyond the reach of the medicine woman and her guide, she reported failure, but if she managed to overtake the lost soul, she captured it in her cupped hands. When she had made the return journey and recovered sufficiently from her trance, she poured the soul back into the patient through the top of the head. The pouring motions were repeated several times and were sometimes accompanied by gentle massage.

All the doctors among the Yurok, of northern California, were women, which is surprising since Yurok women were banned from most other religious or supernatural activities. The profession was highly paid, and a good Yurok doctor could expect to become wealthy. One might assume that in view of the material rewards and the prestige to be gained every woman would wish to become a medicine woman, but actually not many women relished the thought of sucking out and later swallowing “pains” from a sick person's body. The pains were described as being slimy and bloody and looking like a pollywog.

Each Yurok woman who became a doctor went through a fixed series of events before she received her full power. First she had to dream of a dead person who had been a doctor while alive. During the dream this person put “pain” into her body.

A Yurok medicine woman described how she had received the requisite vision when she was young even though she did not wish to become a doctor and had actually run away from home to spend the night with a girl friend in order to escape her mother's nagging about the subject.

She related, "There I dreamt a woman is coming, her hair is long, she has grass skirt and small basket. She say to me, 'Come with me in there.' I say, 'All right,' and she holds a basket. She say, 'You look in there.' I look, mist closes sky, water dropping out of sky, white, yellow, black bloody, nasty." (Erik Erikson, the researcher to whom she told her story, interprets this as meaning, "Through the mist I saw the sky come together. Out of the cleft I saw water dropping, white, yellow, and black. It looked bloody and nasty.")

She continued, "She hold little basket out so water dropped in it; she turn around, I see stuff in basket, I kind of afraid, I turn around. She say, 'You stay there.' I go, I look back; she throw basket on me, it hit me on mouth; I swallow stuff, I no sense any more, I wake up with noise. Nancy [her girl friend] wake me up. 'You crazy,' she says. I never tell I dreaming that night; not sleep again."

The mother and the grandmother of the young woman who had the dream were doctors, and apparently the social pressure was so strong for her to become one too that she submitted to the will of the community through her dream. The morning after the dream the young woman was sick, and from her symptoms the people of the community realized she was on her way to becoming a medicine woman.

She then had to undergo a lengthy training program, during which time she learned to control her stomach and esophagus so that she could swallow a pain and then regurgitate it without throwing up food with it.

Apparently once a Yurok woman had a dream about the pains she was almost compelled to continue with the training. Erikson was told about a woman who ran away after she had the dream, refusing the rest of the teachings which would allow her to become a practicing doctor. She became a neurotic person with chronic indigestion, vomiting whenever she saw traditional Indian food. She even passed on her symptoms to one of her daughters.

It was not unusual for Indian women who had supernatural dreams to refuse to accept the power that was offered to them. Coming Daylight, a Gros Ventre woman, told anthropologist Regina Flannery that she had rejected such power, explaining, "Even before I was married, I had a particular kind of dream which indicated power to extract illness from the body of a patient. This dream occurred four nights in succession. Each morning I would tell my grandmother about it. The old woman got angry each time and told me not to talk about it, to keep it to myself so that I would become a great doctor. But I had already made up my mind that I did not want such power, the immediate reason for my refusal being that I had seen doctors who swallowed what they had sucked

from the weak spot in patients whom they cured and I just couldn't bring myself to have to do likewise.”⁷

How the Owls Gave Hunting Medicine (MENOMINEE)

Long ago some Menominee people were moving about the countryside during their fall hunt. There was one little girl who was always crying and fretting because she was lonely and had no brothers and sisters to play with. The little girl's mother tried to hush her by threatening to throw her to the owls.

When the Great Birds Above heard what the mother was saying they asked the Owl, "Why don't you take the child? She has been offered to you many times."

The Owl replied, "I heard all that, but it was only said to the child to scare it because I look so ugly. That's why I don't go and take it, for all parents say that to children to frighten them."

But the little girl did not stop crying so her mother said, "Child, I will throw you outdoors for owls to come and take you away." Then she picked the little girl up and put her out of the house, saying, "Now Owl, come and get her, she is yours."

The child was heard crying for a while but then all was quiet. The mother went outside to see what had happened, but the little girl was gone. The distraught mother looked in every wigwam in the village, but the little girl had vanished.

At the very time the mother was looking for her child, the little girl was enroute to the owls' den in the wilderness, for Owl had finally come to take her away. One of the owls, who was the little girl's grandmother, put her in a fancy wigwam and kept her there warm and comfy all winter. Every once in awhile the grandmother owl would promise the little girl to take her home to her parents, saying, "I will give you some of my medicine and I will take you back where I got you. The medicine I shall give you is called Spotted Fawn Medicine and it is intended to charm deer and other game so that they may be killed. Medicine of this kind must be kept wrapped in a spotted fawn skin and is named on that account. It is very powerful, this medicine I shall give you, grandchild, for you and your parents and great-grandparents to use in the future among all your people as long as the world shall last."

As it drew near spring, the parents of the lost girl went out to the woods to make maple sugar. At that time the grandmother owl told her grandchild that it was time for her to return home, and she

would take her to the edge of her parents' sugar camp. "Stand there silently until your mother comes and finds you," the grandmother owl instructed. "Don't allow her to touch you at all for four days. Then you must tell her to go and prepare a tiny wigwam for you to remain in for four days. This must be away from the sugar camp in a clean place where no one has done any trampling on the ground and you shall remain there, silent." The mother had given her child up for lost and was very happy to see her. She wanted to embrace the little girl, but the child warned her, "Do not grasp me, for I am forbidden to allow you to touch me for four days." Then she told her mother to build her a tiny wigwam and also asked that her father come to visit her frequently during her four-day stay there, so that she could instruct him how to use the medicine given to her by the owl grandmother.

The medicine should always be prepared by a pure young girl. It is made up when a number of hunters wish to use it. The girl who has the medicine builds a small wigwam and the men who wish to hunt come to the wigwam and take a steam bath together. While the steam saturates each hunter, songs are sung, and the sacred power of the owl is invoked. The other sacred powers hear it too and send aid to the hunters. All wild animals are called by the spell and approach the wigwam. The hunters meet the game coming to them. The medicine must always be kept and guarded by a pure young girl.⁸

The Huron recognized a classification of illness in addition to those brought on by natural causes and those precipitated by supernatural means. These were the desires of the soul, and they could be cured by fulfilling those desires. The patient usually dreamed his or her own cure, and the rest of the community cooperated by acting out whatever it was the sick person had dreamed, an early form of psychodrama. One Huron woman dreamed that she would be cured if all the young men and women of the village assembled and danced naked in front of her. She also requested that one of the young men urinate in her mouth. The entire ritual was performed as she requested, and apparently it worked.

A Huron woman who was suffering from a nervous disorder claimed that when she went out of her house one night the moon had appeared to her as a stately, beautiful woman and ordered that all the surrounding tribes should bring to the patient the distinctive products of their nation. The moon also directed that ceremonies should be held in the woman's honor and that during the rites she should be dressed in red to resemble the moon and look as if she were made of fire.

After the woman's vision she became giddy and suffered from muscle spasms so severe that she could not move. The other villagers put her in a large basket and carried her to the center of the

community. There she named twenty-two presents she wanted, and the people all hastened to collect the articles she had named. The chiefs instructed everyone to keep large, bright fires burning all night. When it was dark, the woman's muscles began to relax so that she could walk if assisted by a person on each side of her. She walked down the middle of every house in the village, going right through the cooking fires, all the while claiming to feel no warmth. Later all the people painted their bodies and faces and ran through the village wreaking havoc, breaking pots, throwing furniture around, and kicking the dogs. This was typical behavior when the villagers were helping someone satisfy a soul desire, and it was assumed that the more noise everyone made the more they would help the patient.

Apparently, many Huron women sought relief through dreaming cures for their soul desires. There really wasn't much room for self-expression in their daily work, so a strong woman who needed to demonstrate her individuality tended to rely on what was one of the few socially acceptable ways for her to assert herself and stand out from the mass.

SHAMANS AND PROPHETS

Some Native American women who acquired supernatural power became shamans and used their talents to control the weather, foretell the future, and ferret out witches. Women were well-represented in this profession in many of the early tribes.

Copper Eskimo women had a chance to earn great respect in their communities by becoming shamans. To enjoy the privileges of being a shaman, a woman had to make certain sacrifices, usually observing a food taboo. D. Jenness, who explored the Canadian Arctic in the very early part of this century, was told of two shamans, a man and a woman, who began to hold a seance but in the middle of it decided to drink a little deer blood, which had been prohibited to them by the spirits who had given them their power. The man's familiar spirit immediately left him, and he lost all his shamanistic powers. The woman, whose name was Mittik, got up and walked away from the village toward the sun. As she was walking up the side of a ridge she suddenly disappeared into the ground, and a moment afterward a dog sprang out of the spot where she had vanished. The next minute the dog disappeared, and Mittik was back again. This change happened three or four times in front of the astonished Eskimos. Finally Mittik walked back to the camp, but her faculties were impaired. The other shamans in the village laid their hands on her and with the help of their familiar spirits were able to restore her to her senses.

Jenness was also able to take part in a seance while among the Copper Eskimos in the Northwest Territory. He and his party were considering an excursion so a woman shaman named Higilak gave a seance to discover if Jenness could make the journey he wished and return by sled

before the snow melted. The seance was held about midnight, but it was not dark, for the time was May, when the sun never sets below the horizon that far north. Higilak sat in the back of the tent in a corner, and her husband Ikpakhuak was slightly in front of her. All the other adults in the community also crowded into the tent. Jenness wrote:

Higilak began by delivering a long speech setting forth the whole question at issue. Suddenly she uttered cries of pain and covered her face in her hands. Dead silence followed for a few minutes; a silence that was only broken by an occasional remark uttered in a low tone by someone in the audience. Presently Higilak began to howl and growl like a wolf, then as suddenly ceased and raised her head, when, behold, two canine teeth, evidently a wolf's, were protruding one from each corner of her mouth. She leaned over to Avranna [another man] and pretended to gnaw his head, then began to utter broken remarks which her audience caught up and discussed, though very little of them could be interpreted. Every now and then she had to put her hand up to her mouth to keep the teeth from falling out, and once she slyly pushed them right inside out of sight, pushing them out again a few minutes later. After about a quarter of an hour spent in this manner, she suddenly broke out into cries of pain again and concealed her face in her hands behind Ikpakhuak's back. Then I saw her carefully drop one hand towards her long boot, into which she apparently slipped the teeth, for a moment later her face reappeared without them. This was the critical moment, the moment when the wolf's spirit inside her body gave its answer to the question at issue. A few broken words issued from her, uttered in a feeble falsetto voice that was almost inaudible. Her audience was bending eagerly forward, drinking in every syllable. In about two minutes it was all over and Higilak, after a few more cries of pain (the familiar was leaving her) followed by two or three gasps, resumed her normal bearing. The seance was now concluded but some of the natives lingered for a few minutes to discuss the oracle that had been delivered to them. Higilak herself professed to be ignorant of it, for a shaman should not be conscious of utterances given under the inspiration of a familiar; accordingly she had to question some of the bystanders to find out what she had said. In speaking of this seance some time afterwards, the natives stated as an incontestable fact that Higilak had been transformed into a wolf."⁹

Southeast Salish women, who lived in the area of the Washington-Idaho border, also were able to claim considerable power and privilege by becoming shamans. Among the services performed by shamans for the public good was control of the weather. Part of the technique of weather control was for a shaman to let blood from a cut on her head fall on the snow. One winter the weather was so severe that all the livestock were dying of the cold. The snow was so deep that they could not find any grass to eat. So the people sought the aid of an old woman who had power over the weather. She sang her power song and then asked her petitioners to cut a gash in her head. As soon as her blood had fallen on the snow, a south wind began to gather force and soon blew in rain clouds. Rain soon

fell and washed away the snow. All the people who owned livestock were grateful to the shaman for saving their stock, and they all contributed to pay her fee.

Some Southeast Salish shamans had power over the fish their people relied on so heavily. Once a young Salish man constructed a salmon weir, but he didn't seem to be catching any salmon. His grandmother, who was named Sikuntaluqs, decided to help him. She took a walk by the weir and lay down on the opposite bank of the river. Not long after dark a kingfisher flew by, and then the old woman slept. During the night the weir began to fill up with salmon, and by dawn it was overflowing. The old woman called to the people, and the fishermen ran down and were able to gather more than two hundred fish. Then the weir broke.

After the fishermen had all the salmon out of the trap, Sikuntaluqs took off her moccasins and went swimming in the creek. It was generally forbidden for a woman to come within half a mile of a salmon weir, and many of the people began to chastise Sikuntaluqs for her actions and remind her of the taboo. But the powerful old woman paid no heed to the chattering of the people on the bank, shouting to them, "I was the one who made the salmon come. It's all right if I take a swim."¹⁰

Women with strong shamanistic power were sometimes feared and resented even if they used their power in a benevolent manner. The story is told of a Mohawk medicine woman named Sky-Sifter who lived in the early 1800s. Just how much of the story is legendary and how much is true is unclear, but it is said that she was the daughter of a chief and was very well-known for her medicine power. Sky-Sifter was an imposing woman who stood almost six feet tall and had flashing black eyes and hair that touched the floor when she was seated. People tended to stay out of her way when she was disturbed about something. Some believed that her medicine was so strong that nothing could be hidden from her.

Sky-Sifter owned a lavishly decorated canoe which no one was allowed to touch, and she kept it near her private tipi where she lived alone when she was not with her family in their longhouse. The other people became so afraid of this powerful medicine woman that they began to make plans to kill her. But Sky-Sifter had spies who informed her of the secret plans. One night the other villagers arrived to burn her alive when she was in her tipi, and when the ashes cooled a body was found in the burnt ruins. The husband of the medicine woman buried the remains of his wife in the traditional way and erected a monument over her grave. Only Sky-Sifter's closest friends knew that she had been able to escape at the last minute through an underground passageway.

WITCHES

Native American women who earned the dread appellation “witch” had much the same type of power as those women called shamans. The difference was that witches used their supernatural power malevolently to perpetrate evil and to bring harm to their fellows. Whether the witches really could command this power or not is in some ways immaterial to any discussion, for most early Americans believed that some members of their communities had control over evil forces and moderated their own behavior accordingly.

Creeks believed that witches could take the form of owls and fly about at night - during the day they returned home in their normal forms as old women (or men). Anyone suspected of being a witch was greatly feared, for the Creeks believed the evildoers could cripple people by shooting blood into their legs with a reed and that they caused the deaths of normally healthy citizens by slyly taking out their heart and spirit. Because only elderly people became witches, Creek children were frequently warned not to loiter around groups of old persons. When enough suspicion became attached to an old woman and several people accused her of evil deeds, the suspect was struck on the head and dumped in the water. She wasn't killed for being a witch but for killing other people.

The Iroquois tribes also had a deep-seated fear of witches, believing that any person could become possessed of an evil spirit and be transformed into a witch. To execute her nefarious crimes, an Iroquois witch could transform herself into any animal, bird, or reptile, then she could go back to her human form, or if she had an immediate need to escape detection, she could hide in the shape of some inanimate object.

Everyone knew that witches held periodic meetings in the dark of the night during which they initiated new members into their order. For the neophyte the initiation fee was the life of her nearest and dearest friend, whom she had to kill with an unseen poison. With such strong beliefs, it is no wonder that an Iroquois who suspected a person of witchcraft immediately became that person's judge, jury, and executioner.

On the other side of the continent from the Iroquois, on the coast of southern Alaska, the Tlingit did not talk much about witchcraft, but every- body feared it and knew that there were people living in each village who possessed these wicked powers. When a Tlingit witch wanted to harm some-one she tried to obtain something from that person - a few hairs, some spittle, a morsel of food - which she then took to a graveyard and cached, with the proper maledictions, on a newly dead body or in the ashes of a cremated body. When the body decayed the bewitched person would become ill.

Sick people who thought that they had been bewitched sent for a shaman to perform a ceremony to exorcise the evil power. At a certain point in the rites the shaman got up and went to the

home of a relative of the patient whom he accused of witchcraft. The suspected witch was seized and thrown into an empty hut where she was kept without food or water until she confessed or died as a result of other tortures. It was believed that Tlingit witches could fly, and it was not unexpected for an incarcerated witch to escape from a hut by flying through the smoke hole. But if the suspected witch did not escape and eventually confessed, she was expected to retrieve the objects she had hidden in the graveyard and take them to the beach to purify them in the seawater. After that the sick person usually recovered.

The Tlingit expected the relatives of an accused witch to kill the indicted woman in order to rid their kin group of such a hated individual. Sometimes even her children were killed lest they pass on the stigma. There is the story of a shaman who accused a young woman of witchcraft because she had refused him in marriage. After the accusation the woman's brother leaped on her with a dagger and wounded her before some visiting Russian sailors managed to rescue her from further punishment. Eventually the reason for the shaman's accusation came out, and he was forced to leave the area.

Tlingits believed that a witch had eight "covers," like skins, inside her body. If a person wished to give up her evil ways, she had to find a stronger sorcerer to open up the covers and cure her. Once there was a widow living in Sitka who worked black magic. She claimed that she wanted to stop her sorcery but said she couldn't help herself - she had been bewitched by someone else.

The old woman requested that Christian prayers be said for her, so some of her friends took her to a Reverend Austin, a Presbyterian missionary in the area. The man was admittedly skeptical of the woman's powers and decided to test her by putting some peanuts in a bowl in the kitchen and asking her to make some of the nuts fly into her hand. Reportedly the witch handed the astonished preacher four peanuts. The woman's friends then sent for a woman who was reputed to be a very powerful sorcerer. She worked over the widow for an hour but could not open her covers her explanation of her failure was that a more powerful witch was working against her. A few days later the old woman, in utter despair over her insane compulsion to kill by sorcery, hanged herself.

Lummi women, living on the northwestern Washington coast, sometimes resorted to witchcraft or magic when they felt neglected by their husbands. A woman who really hated her husband might cause his death by taking one of his hairs and wrapping it into the gills of a salt water trout which was migrating up a freshwater river to spawn. The woman would incant a few special words and then send the trout on its way up the river. The lure of the fish would make the bewitched person lonely and downcast, and in his desperation he might rush to the water where he would be completely overcome and drown.

Lummis who were very skilled in the black arts were restrained from misuse of their power by a secret society whose members acted as vigilantes, executing those persons considered harmful to the tribe. When the secret society determined that a person was too dangerous to remain in the tribe, they heated a long green stick and forced it up their victim's rectum all the way to her throat, forcing blood and flesh out of the witch's mouth. She was then sent groaning into the square-her gruesome death serving as a reminder of what happened to people who misused their power.

In the Southwest the ancient Zunis considered witchcraft the most serious of all offenses, and it was the only crime besides cowardice in battle that carried the death sentence.

In more recent times the punishment for this crime, although still very harsh, usually stopped short of death. Once a suspected witch had been apprehended it was necessary for her to confess to her crime, no matter how much torture had to be applied to elicit this confession. There was one case of a Zuni woman and her grandson who were caught "witching around" in 1890. They were first discovered when a wealthy Zuni family found them peeping through their windows. These people took them inside their house and questioned the two as to why they were spying. After about two hours of questioning the old woman and the boy confessed that they were jealous of the family because of their wealth and they had planned to bring sickness and death to them all. Then the witches tried to convince the family to let them go saying, "Since you have caught us, we are unlucky and we shall die instead of you." They meant that although they had come with all their power they had been caught, and in Zuni belief a witch who is found out can expect automatic retribution.

The family didn't think it was a good idea to let the pair go, fearing they would return with even greater power, so they turned them over to the war chief, who, along with several other members of the war society, questioned the old woman and the boy. At daybreak the two were hung head down with their hands tied behind them. The war chief asked them how many people they had killed, but they did not confess, although they were repeatedly clubbed. Finally, after many hours they admitted to several deaths and offered to show their accusers the clothing and beads of the dead people if they were released. The witches produced the expected goods and also a powder they had used to paint their bodies, which they said was compounded of human flesh, bones, and earth taken from a graveyard.

Then the two were hung up and clubbed again until they confessed to the deaths of two people of the wealthy family that had accosted them. Eventually they were released with the warning that if they were ever caught again they would be killed. The boy died that night, and within a short time the accused woman and every member of her family had died. There remained, however, the suspicion that their deaths were not unaided by one of the Zuni secret societies.¹¹

Navajos and Apaches have also had very strong feelings about witchcraft. Among the Navajos, aged, childless women were often suspected of witchcraft, especially those who were very rich (having obtained wealth through their power) or those who were very poor (seeking relief from their poverty in this way). When one or more Navajos decided through some sort of divination or by witnessing suspicious acts that a woman was a witch, she was summoned to a meeting and urged to confess, for it was believed that a confession would produce a cure in the bewitched person if the victim wasn't already too far gone. If the suspected witch was reluctant to admit to any evil-doing, she was tied down and not allowed to eat, drink, or relieve herself until she had changed her mind and given a full confession. Once this was done the victim was expected to begin to improve slowly and the witch to die within the year from the same symptoms afflicting her victim. A person who would not confess was killed after four days; in some cases she was allowed to live, if she left the community immediately and permanently.

Apaches, like Navajos, never actually saw anyone practicing witchcraft; they just saw the results of what they interpreted as witchcraft. Someone suddenly became ill, a person inexplicably died after having had words with someone who had been acting strangely these are the types of occurrences that prompted accusations of witchcraft. A plausible accusation by one person backed up by a few other disgruntled citizens was usually sufficient to "prove" the guilt of an Apache witch. A confession given under pain of torture was accepted as full proof of evil-doing. An accused witch could attempt to defend herself against the charges and would be successful if she could prove that she had no supernatural powers and that it was highly unlikely she would wish to harm the victim. If a witch was unsuccessful in her defense, she would be hung by her wrists from a tree so that her feet just cleared the ground. Then a fire would be built under her and she would be slowly burned to death. "Witches do not burn up quickly; they keep on living a long time," one Apache stated.

Most of the available information about sorcery in North American tribes tends to support the fact that the belief in witchcraft was much more extensive than the practice of witchcraft. Many social scientists have attempted to analyze what functions these beliefs played in the early societies.

Most early Native American cultures were organized into small groups of related individuals who lived and worked closely with each other all their lives. So that relations would be smooth and daily life would be harmonious, many hostilities had to be repressed. But hostilities cannot be repressed for forever - feelings of tension and anger have a way of insisting on expression, whether they are directed toward the original object of frustration or elsewhere.

Belief in witchcraft provided a channel for the expression of hostile feelings; it was a form of hating that was socially approved and justified. It wasn't only other people who aroused the ire of these early Americans there were many conditions that could cause anger and frustration in a group

that had little control over its environment. When the expected rains didn't come and the crops shriveled and died in the unrelenting sun, when a family froze to death in the snow, or when a hunter arrived home consistently empty handed, it was comforting to have some place to turn, somewhere to lay the blame for the terrible misfortunes. "He was bewitched," and "They all had a spell on them," helped to explain what was essentially not understandable.

Belief in witchcraft also provided a reassuring answer to why usually powerful medicine men and women were sometimes unable to cure a patient. If it was assumed that witches had power to induce illness that could resist the strongest of conventional treatments, then it was possible for patients and doctors to continue to believe in the efficacy of traditional methods even when they didn't work. "She was bewitched," was the answer.

Belief in witchcraft was very powerful as a method of social control. If a woman knew that any actions that were in some way different from the normal, narrow range of activities she was expected to perform would cause suspicion in someone who might be watching, she would no doubt think very carefully before departing from her usual behavior. In this way, fear of sorcery was also a powerful stabilizing influence on society. Anybody who was a rabble-rouser, iconoclast, or even too liberal was immediately branded a witch and burned or otherwise killed for her misdeeds. It was a most effective method of putting a quick stop to any revolutionary thoughts.

As far as the victims were concerned, the state of being bewitched some- times offered a chance for a little attention. Clyde Kluckhohn, in his treatment of Navajo witchcraft, explains that many of those who have gone into a trance or suddenly fainted at ceremonials or other large gatherings were often persons who were somewhat neglected or of low status. Wealthier people tended to have their problems diagnosed in the privacy of their homes. At- tributing one's problems to being bewitched was a way of getting sympathy when nothing else seemed to work and was also an acceptable way of explaining why one's life was not all that one desired it to be.¹²

Another less profound but no less plausible theory for the continued belief in witchcraft is that which ascribes to it some entertainment value. The whole cycle of activities which surrounded a witchcraft accusation offered relief from dull routine and provided emotional release and diversion for the members of the society.

Bibliography

1. Rowlandson, 1828:73.
2. Swanton, 1942:173.
3. U.S. Senate, 1875:48.
4. Codere, 1966:158.
5. Heckewelder, 1876:229.
6. Erikson, 1943:262.
7. Flannery, 1953:161-162.
8. Skinner, 1913:147-149.
9. Jennes, 1923:194.
10. Cline, 1938:160.
11. Smith and Roberts, 1954:44-45.
12. Kluckhohn, 1944:49.

CAPITOLO 3 – TESTO D'ARRIVO

CAPITOLO 6

Donne di potere

Leader, donne-medicina e streghe

I discendenti nord-americani degli invasori anglosassoni consideravano le donne nativo-americane come sguattere senza valore, al servizio dei capi e di coloro che, con coraggio, guidavano la vita della tribù. Il fatto che, in molte tribù, le donne avessero scarse opportunità di ricoprire incarichi di comando o prendere posto al consiglio non significava che non avessero opportunità di esercitare potere e autorità al di fuori delle proprie case.

Come è vero che non tutti gli uomini potevano diventare capi, non tutte le donne cercavano posizioni di comando ma, nella maggior parte delle tribù, coloro che erano predisposte a diventare leader avevano occasione di poter dimostrare i propri talenti. Nei contesti sociali in cui era possibile, alcune donne diventavano leader politici, altre raggiungevano posizioni di potere diventando donne-medicina o streghe.

GUIDE DEL POPOLO

Il movimento femminista portò alla ribalta il dibattito sul matriarcato, ovvero sulle società guidate da figure femminili. Anche se in epoca antica o moderna non esisteva un vero e proprio matriarcato, gli Irochesi arrivarono, più di qualsiasi altra collettività, vicino a questo tipo di organizzazione sociale. Le loro tribù facevano parte della cultura Woodland, che occupava l'area dell'attuale Stato di New York.

Le donne appartenenti a queste collettività erano economicamente privilegiate, in quanto possedevano campi, raccolti e case. La discendenza veniva tracciata per linea femminile e ogni titolo, diritto e proprietà passava attraverso di essa. Anche se il potere era nelle mani degli uomini, alle donne era concesso ampio controllo su di esso.

Per quanto le donne Irochesi, in effetti, non ricoprissero la carica di sovrano (chiamato *sachem*), avevano comunque il compito non solo di eleggere i capi, ma anche di verificare se gli uomini che avevano scelto stessero svolgendo un lavoro meritevole. Ogni tribù rispettava un ordine di lignaggio al vertice del quale stava una donna anziana, la matriarca, la cui posizione derivava dall'età, dalle qualità di leadership e dalle capacità diplomatiche. Fra i doveri di una matriarca, vi era la

coordinazione delle attività economiche dei membri femminili, in base a quanto lavorassero nei campi e al loro contributo per le donazioni alimentari e per le feste popolari.

Quando uno dei *sachem* moriva, spettava alla matriarca della sua stirpe, dopo essersi consultata con le altre parenti, scegliere un successore. Se la condotta del nuovo *sachem* non era appropriata, la matriarca poteva ammonirlo fino a tre volte, per dargli la possibilità di migliorare. In seguito, convocava il consiglio per deporlo. Considerata la sua posizione, la matriarca doveva sempre comportarsi in modo decoroso, in modo tale che, qualora si fosse trovata ad ammonire un capo, le sue parole fossero sempre rispettate.

Secondo i racconti di alcuni dei primi coloni inglesi, le donne leader erano comuni fra i primi nativi dell'America nord-orientale. Naturalmente, fra questi viandanti primitivi non c'erano antropologi esperti; anzi, la figura dell'antropologo non esisteva ancora al tempo e le testimonianze pervenute di queste potenti donne sono assai scarse.

Già nel 1584, gli esploratori inglesi incontrarono, sulle coste dell'attuale Virginia, una donna che chiamarono "regina", poiché era sposata con un uomo che pensavano detenesse il potere di un monarca. La donna indossava un abito magnifico e solenne, con un lungo mantello di cuoio con pelliccia ai lati, una fascia ai capelli fatta di corallo bianco e un paio di orecchini lunghi fino al petto, con perle grandi come piselli. Quando faceva visita agli strani invasori era sempre accompagnata da quaranta o cinquanta dame di compagnia.

Le testimonianze in merito a donne che governavano a pieno titolo raccontano di una donna che i pellegrini chiamavano "Regina del Massachusetts". Era una vedova che aveva preso il posto del marito defunto, come leader di una confederazione di varie tribù in Massachusetts. In tempi successivi, queste iniziarono a farsi la guerra e dal 1620 la regina rimase sola con i sopravvissuti di una di esse, chiamata Nipnet o Nipmuck. Nel 1643, la donna e altri quattro illustri capi stipularono un accordo con i colonizzatori, accettando di sottomettersi al governo britannico se, in cambio, avessero ottenuto protezione dalle altre tribù.

Due donne furono di grande aiuto a Re Filippo, *sachem* degli Wampanoag, durante la guerra persa contro gli Inglesi tra il 1675 e il 1676. Una di queste coraggiose leader guerriere, Wetamoo, conosciuta anche come la Squaw *Sachem* di Pocasset, affiancò Re Filippo nei suoi sforzi per formare una confederazione delle tribù della costa orientale e arrestare la colonizzazione delle loro terre da parte degli Inglesi. La Squaw *Sachem* raggruppò trecento guerrieri e scorte per dare il suo aiuto nella lotta durante la quale i nativi americani attaccarono cinquantadue delle novanta città inglesi esistenti, radendone al suolo dodici. Sebbene i loro sforzi contribuissero a cacciare tutti i coloni dal territorio, il clima di slealtà tra le truppe native ribaltò la situazione: entro la fine dell'estate del 1676, i ventisei guerrieri di Wetamoo sopravvissuti furono catturati e imprigionati. Solo Wetamoo riuscì a sfuggire

alla cattura, ma annegò nel tentativo di guadare un fiume. Quando gli Inglesi trovarono il corpo, le tagliarono la testa e, dopo averla infilzata su un palo alla vista dei suoi ultimi guerrieri, questi espressero il loro dolore con forti pianti e lamenti.

Wetamoo non permetteva ai suoi doveri civili e militari di sminuire la propria femminilità. Mary Rowlandson, che trascorse un periodo di tempo come prigioniera presso il popolo di Wetamoo, scrisse che la leader era solita indossare abiti molto belli. Durante un ballo “indossava un cappotto [di lana] kersey, coperto da cinte *wampum* dalla vita in su. Le braccia, dai gomiti alle mani, erano coperte di bracciali. Il collo era tempestato di collane e ogni tipo di gioiello le contornava le orecchie. Portava calze color rosso vivo e scarpe bianche, i capelli erano incipriati e il volto dipinto anch’esso di rosso”¹.

Un’altra squaw *sachem* che, per un breve periodo, aiutò Re Filippo fu Awashonks, padrona di una porzione di terra oggi corrispondente a Rhode Island. Nel 1671, concluse un accordo con la corte di Plymouth, affermando che lei, al fianco del maggior numero di guerrieri che fosse riuscita a convincere, avrebbe rinunciato alle armi e cessato la guerra pluriennale contro gli Inglesi. Ciononostante, quattro anni dopo, sulla scia dei successi di Re Filippo, per un periodo decise di seguirlo. Lei e i suoi guerrieri sostennero la causa per circa un anno; poi, Awashonks si confrontò con un amico inglese e avrebbe accettato di tornare alla pace, se avesse ricevuto la garanzia che lei e il suo popolo sarebbero stati risparmiati. Alcune fonti riportano che Awashonks, al contrario di Wetamoo, fosse famosa per le sue caratteristiche maschiline.

Antecedenti alle testimonianze inglesi sulle donne nativo-americane di spicco, giungono a noi i racconti di de Soto e degli spagnoli che lo accompagnavano.

Ai primi di maggio del 1540, dopo aver smarrito la via e trascorso alcuni giorni a vagare fra i deserti dell’attuale Georgia sud-orientale, Fernando de Soto e la sua avanguardia si imbattono in tre nativi americani. Questi lo informarono che, nella vicina città di Cutifachique, viveva una sovrana che era già stata avvertita del loro arrivo imminente e li stava aspettando. Quando la pattuglia arrivò sulle sponde del fiume che li separava dalla città, apparvero quattro canoe che trasportavano una parente della sovrana e molti omaggi, tra cui scialli e pelli conciate con maestria. La donna accolse i visitatori, spiegando loro che la sovrana non era presente in quanto riteneva più utile restare al villaggio a occuparsi dei preparativi per accogliere gli ospiti. Poi, prese un sottile filo di perle dal collo e lo pose sul capo di de Soto, come simbolo di amicizia.

In breve tempo, le canoe condussero il gruppo a Cutifachique. La sovrana accolse gli spagnoli nel modo più cordiale, offrendo loro grandi quantità di cibo e perle incantevoli. Dopo una settimana di questi trattamenti, i soldati espressero il desiderio di trasferirsi lì, ma de Soto, non soddisfatto di quanto aveva trovato, decise di continuare la caccia all’oro. Avrebbe voluto che la sovrana scortasse

la sua pattuglia per assicurargli un ingresso sicuro nelle città vicine, ma a quel punto lei ne aveva avuto abbastanza dell'atteggiamento rozzo degli esploratori bianchi e voleva solo che lasciassero la città. In cambio dell'ospitalità che la generosa sovrana aveva offerto, de Soto la prese in ostaggio e costrinse lei e alcune sue schiave ad accompagnarlo. In ogni città che attraversavano, gli abitanti obbedivano in fretta agli ordini impartiti dal loro sovrano e anche i paesini più poveri contribuivano con qualcosa per quegli strani uomini. Dopo circa due settimane, la sovrana riuscì a scappare dai suoi carcerieri, fuggendo verso casa con molte delle sue schiave.

Tempo dopo, nel 1767, un altro spagnolo di nome Solis visitò i territori a sud-est degli Stati Uniti d'America. Le testimonianze sul suo soggiorno nella città di Caddo raccontano: "In questo villaggio c'è una donna indiana di grande autorità e seguito che chiamano... 'great lady', grande donna. La sua casa è davvero grande e ha molte stanze. Tutte le nazioni le portano doni e omaggi. Ha molti uomini e donne indiane al suo servizio, sono come sacerdoti e comandanti. È sposata con cinque uomini indiani. È come una regina per loro"².

In quanto discendenti di alcune delle più antiche tribù del sud, i Cherokee continuarono a concedere alle donne voce in capitolo sul governo dei centri abitati. Anche se le donne non erano solite avere diritto di parola durante gli incontri giornalieri del consiglio, votavano esattamente come gli uomini per scegliere il loro leader. Inoltre, le donne di ogni città Cherokee eleggevano delegati per il Consiglio delle Donne, presieduto dalla "Beloved woman", la donna adorata. Tale matriarca e il suo consiglio non esitavano a mettere alla prova l'autorità dei capi, qualora ritenessero che fosse per il benessere della tribù.

Una di queste donne adorate portava il nome di Rosa Bianca, ribattezzata dagli inglesi Nancy Ward. Grazie a quel titolo, Rosa Bianca aveva il diritto di richiedere la liberazione dei prigionieri: una volta, fu lei a salvare una certa Mrs. William Bean, anche se era già stata legata a un palo, pronta per il rogo. Teneva buoni rapporti con gli uomini bianchi e spesso li avvertiva di imminenti incursioni. Dopo la rivoluzione americana, tenne un discorso per una commissione organizzata da George Washington in cui dichiarava di impegnarsi per mantenere la pace fra la sua tribù e i colonizzatori bianchi. Eppure, era sempre onesta con la sua gente e fino ai suoi ultimi giorni invitò i Cherokee a non vendere le terre dei loro antenati e a conservarle.

Le donne ricoprivano cariche di rilievo anche fra i Natchez, stanziati lungo il corso inferiore del fiume Mississippi, e avevano un'insolita forma di governo. La società era suddivisa in numerose classi, a capo delle quali stavano i "Sun", i Soli, seguiti dai Nobili e dalla Gente Onorevole, considerati come aristocratici. Il resto del popolo era considerato Feccia.

Il leader principale, detto anche "Great Sun", Grande Sole, era sempre un maschio. Tenuto conto del fatto che la nobiltà veniva trasferita unicamente per discendenza femminile, a questo sovrano non

succedeva uno dei propri figli, ma il figlio della sua parente più prossima. Quest'ultima veniva anch'essa considerata un Sole o una "White Woman", una Donna Bianca. Anche se le donne Sole, in genere, non si intromettevano nelle questioni governative, godevano di grande rispetto dal resto del popolo, incaricato di fornire loro i migliori prodotti derivati dalle battute di caccia, dalla pesca e dalla coltivazione. Gli aristocratici avevano, inoltre, potere di vita o di morte sui loro sudditi: se qualcuno avesse osato contrariarli, avrebbero dovuto semplicemente dire: "Liberatemi da quel cane" e sarebbero stati immediatamente accontentati dalle guardie.

Ai Soli, sia maschi sia femmine, non era permesso sposarsi fra di loro, ma erano obbligati a scegliere un partner dalla Feccia, la classe più bassa. I mariti delle Donne Bianche fungevano più da servi che da compagni: non era loro concesso mangiare con le mogli, ma dovevano stare sull'attenti in loro presenza e dovevano rivolgersi a loro nello stesso modo in cui lo facevano i servi. Gli unici privilegi a loro concessi erano la libertà dal lavoro e la possibilità di esercitare autorità sugli altri servi.

Una Donna Bianca poteva avere quanti amanti volesse ma, se uno dei suoi mariti le fosse stato infedele, si sapeva con certezza che il suo cranio sarebbe stato fracassato. La ricompensa per una vita di fedele servitù, nel caso in cui lui fosse vissuto più a lungo, sarebbe stata l'essere strangolato sulla tomba della moglie; in questo modo, avrebbe potuto accompagnarla nell'aldilà.

In alcune tribù della costa occidentale del continente, si trovavano anche donne con ruoli di leadership. Fra gli Sinkaietk, una tribù Salish che viveva lungo le basse rive del fiume Columbia a sud-est di Washington, e altri gruppi limitrofi, vi erano donne che svolgevano la funzione di capo tribù. Sebbene fosse previsto che la donna che ricopriva tale incarico dovesse essere imparentata con il capo, il detentore di tale posizione era ufficialmente eletto e formalmente insediato dal consiglio. La quantità del potere esercitato variava da gruppo a gruppo. In una tribù di cui abbiamo documentazione, il sovrano era responsabile del gruppo, mentre la sovrana prestava consulenze solo nei casi di assassinio, di vendetta o di emergenza. Se la sua decisione avesse differito da quella del sovrano, il popolo sarebbe stato libero di scegliere quale delle due seguire.

Questo riconoscimento di uguaglianza dei sessi da parte dei Sintaietk non è insolito. Un antico esploratore di quel territorio osservò che, nella Columbia del sud, le donne, ricercando le proprie radici, contribuirono in maniera sostanziale al benessere della loro tribù, assumendo un'aria di libertà e indipendenza sconosciute alle tribù vicine. Le donne più anziane, in particolar modo, erano rispettate e consultate per tutte le questioni di rilievo.

Nella California settentrionale, capitava che i Nisenan avessero una donna come sovrano. La posizione di capotribù era innanzitutto ereditaria e, se alla morte del capo non c'era nessun erede maschile adatto a rivestire il ruolo, la moglie, la figlia o la nipote del defunto avrebbe potuto essere scelta per succedergli. Una donna in tale posizione non aveva alcun potere effettivo, anche se veniva

sempre consultata dagli uomini più importanti; l'ascendente che poteva esercitare sulle decisioni dipendeva dal sostegno che aveva dalla popolazione. I suoi doveri consistevano non solo nel dispensare suggerimenti per il consiglio, ma era tenuta a pianificare le attività della comunità, a raccogliere il cibo, a fungere da mediatrice durante le dispute, a rivestire i panni dell'anfitrione e a organizzare "ricorrenze speciali" e celebrazioni.

Fra gli insediamenti sud-occidentali, in cui le donne ricoprivano spesso cariche elevate ed erano notevolmente rispettate, si trovavano molte tribù in cui le donne occupavano specifiche posizioni di comando. Nelle società Pueblo, gli uomini di solito si occupavano delle attività del governo e organizzavano le cerimonie, ma le donne ricoprivano un ruolo importante in ambito religioso e, avendo anche la responsabilità della casa, avevano più voce in capitolo nelle questioni civili di quanto non si pensasse. Quando gli uomini, la sera, tornavano alle loro case dopo aver discusso di politica tutto il giorno con gli altri uomini, se avevano un'opinione che le loro mogli o suocere consideravano inaccettabile, la situazione poteva rivelarsi spiacevole.

Il sovrano di un villaggio Hopi era solitamente affiancato nei suoi doveri da una parente, chiamata "Keeper of the Fire", Custode del Fuoco. I criteri con cui veniva scelta per svolgere questo importante ruolo variavano in base a saggezza, intelligenza e interesse per le cerimonie religiose. Il sommo sacerdote o il sovrano esercitavano le loro funzioni nella casa della donna e si affidavano a lei per prendere decisioni, attingendo dalla sua esperienza e dalla sua conoscenza dei fatti.

Ogni clan di un villaggio Hopi era gestito anche da una matriarca, detta madre del clan, che godeva di alcuni privilegi grazie alla sua superiorità di grado per anzianità. La madre del clan veniva sempre consultata dai parenti maschi su qualsiasi argomento che rientrasse nelle sue aree di competenza o sfere di influenza, come ad esempio le liti familiari o altri tipi di controversie. La matriarca del clan principale non doveva necessariamente ricoprire anche l'incarico di Custode del Fuoco, in quanto si riteneva che tale compito fosse adatto a una donna più giovane.

Gli Apache occidentali riconoscevano alcune delle donne più forti e influenti come "women chief", donne-capo. Coloro che rivestivano questo ruolo erano, di solito, le mogli dei capi o vicecapi; in ogni caso, comunque, anche se le mogli dei capitribù meritavano rispetto, non tutte erano considerate a loro volta come leader.

La tipica donna-capo non guadagnava il proprio titolo, né veniva eletta ufficialmente; rivestiva semplicemente il proprio ruolo e otteneva il riconoscimento manifestando saggezza, forza e incarnando il modello esemplare dell'essere una donna Apache. Un altro prerequisito importante della donna-capo era il non essere mai oziosa e infatti, grazie alla sua operosità, accumulava ricchezze. Per questo motivo era tenuta a essere molto generosa e a condividere cibo e altri beni materiali con i meno fortunati.

A volte, una donna-capo Apache poteva parlare nei consigli o alle danze di guerra con lo scopo di ispirare gli uomini ma, di norma, le sue mansioni riguardavano l'organizzazione delle altre donne per i gruppi di raccolta di cibo selvatico, organizzando donazioni di cibo per i banchetti della comunità e le cerimonie e radunando scorte sufficienti per superare l'inverno. Dava anche consigli sulla cura dei bambini e la vita in famiglia. A oggi, per vestire le sue pelli bisognerebbe essere un'assistente sociale, una consulente familiare, una pediatra, un'agente immobiliare, una consulente aziendale, una moglie di ministro, una volontaria e una zia preferita. Le donne Apache, di solito, contribuivano principalmente in termini di gestione e influenza quando raggiungevano un'età compresa fra i quaranta e i sessant'anni, in cui venivano considerate nel fiore degli anni.

Anche se le identità della maggior parte delle donne-capo native sono state smarrite nel corso del tempo, alcuni racconti sono sopravvissuti, grazie anche al fatto che molte di loro fossero legate a uomini bianchi che hanno conservato dettagli delle loro vite nei diari e nei registri. Una delle native più antiche e famose fra tutte era Sacajawea. Aveva appena vent'anni quando fece da guida nella spedizione di Lewis e Clark e li condusse dal Nord Dakota fino al Pacifico, trasportando il figlio sulla schiena per l'intero tragitto. Molte persone non sanno che Sacajawea visse per altri ottant'anni: morì nel sonno all'età di cento anni. Fra la sua gente, i Shoshone, veniva rispettata anche se non era costume farlo ed è stata soprannominata "Porivo", o capo. Al tempo del Trattato di Fort Laramie nel 1868, in cui si proponeva di istituire una riserva per gli indiani, Sacajawea aveva diritto di parola durante gli incontri del consiglio: uno scenario inconcepibile per una donna in circostanze normali. Ma la gente di Sacajawea ascoltava i suoi consigli e i bianchi rispettavano la sua conoscenza e influenza.

Un'altra leader, meno conosciuta, era Rosana Chouteau, che venne eletta secondo capo della tribù degli Osage Beaver nel 1875. Il consiglio si era riunito per eleggere un successore allo zio di Rosana, venuto a mancare. Da una lista di candidati, formata da tre uomini e una donna, il consiglio scelse Rosana, la quale fu estremamente riluttante nell'accettare l'incarico. Ma, in seguito, acquisita dimestichezza con il ruolo, ne fu orgogliosa, come raccontò a un ufficiale degli Stati Uniti: "Sono la prima [donna-capo] e mi aspetto di essere l'ultima. Penso che la tribù mi obbedisca meglio di quanto non farebbe con un uomo"³.

DONNE-MEDICINA

Lo studio della medicina era, per molte donne nativo-americane, un modo per guadagnare prestigio, potere e anche ricchezza.

Anticamente, le nativo-americane contraevano due tipi di malattie: quelle dovute a cause naturali, che potevano essere curate da rimedi a base vegetale, e quelle fisiche e mentali causate da forze sovrannaturali, che richiedevano quindi cure sovrannaturali. Alcune delle prime donne-medicina si specializzavano unicamente nella guarigione naturale; altre utilizzavano rimedi sia naturali sia sovrannaturali per curare i pazienti.

La conoscenza delle erbe medicinali non era limitata unicamente alle donne delle antiche tribù ma, in genere, le donne sembravano avere più dimestichezza con i diversi infusi e pozioni di erbe. Le donne che praticavano la medicina erano per lo più di mezza età o più anziane, in parte perché allora una donna non aveva più la responsabilità di crescere i figli e in parte perché le donne più anziane erano libere dai tabù associati alle mestruazioni. Fra i Delaware e altre tribù, vi era la credenza che una donna erborista perdesse i propri poteri curativi durante il ciclo mestruale e non le era concesso preparare rimedi durante quel periodo.

I pazienti chiedevano sempre una donna che avesse il dono della guarigione.

A quei tempi non esistevano le farmacie, quindi le donne-medicina trascorrevano molto tempo vagando per le aree selvagge in prossimità dei villaggi, alla ricerca di erbe e rari licheni, piante e cortecce; scavavano per giorni in cerca di radici taumaturgiche. Ruth Landes scrisse che la farmacopea dei nativi Ojibwa era particolarmente dettagliata e includeva anche, oltre a numerose erbe, prodotti animali come la bile d'orso e le secrezioni di puzzola. Alcune donne che si dedicavano a questa arte scambiavano erbe con le donne-medicina delle altre tribù, per migliorare le proprie capacità con le piante aborigene. La medicina moderna ha dimostrato che molte di quelle erbe si sono rivelate rimedi efficaci. Alcuni dei decotti naturali di una volta sono usati ancora oggi, o sono diventati ingredienti di alcune medicine più elaborate.

Le donne Kwakiutl, sulle coste della Columbia Britannica, pregavano le piante medicinali mentre le coglievano, chiedendo loro di avere pietà del paziente, e dicevano: “Sono giunta qui, Esseri Sovrannaturali, Creatori di Lunga Vita. Che io possa cogliervi, perché questa è la ragione per cui siete stati portati qui dal creatore, che possiate giungere a me e soddisfarmi”⁴.

Nel 1800, il reverendo John Heckewelder scrisse che le mogli dei missionari bianchi che assistevano gli Irochesi chiedevano spesso aiuto alle donne native a proposito dei cosiddetti “problemi femminili”. A quanto pare, le donne bianche traevano beneficio ogni qualvolta usassero una medicina prescritta da donne irochesi. Inoltre, Heckewelder raccontò la sua esperienza in merito a una terapia che gli era stata prescritta: “Una volta, soffrì per due giorni e due notti di un dolore lancinante al dito, causato da un ascesso o un giradito [infiammazione dei tessuti]. Non riuscì a chiudere occhio. Mi rivolsi a una donna indiana che, in meno di mezz'ora, allievò completamente il dolore applicando un semplice unguento derivato dalla radice di viola sororia”⁵.

In alcune tribù, la moglie di un uomo-medicina, assistendolo durante le visite, aveva accesso ai segreti del mestiere. Un uomo Cheyenne, dotato di poteri sovranaturali che gli permettevano di curare le malattie, non poteva esercitarli da solo: aveva, infatti, bisogno di un'assistente e, se la moglie non avesse potuto affiancarlo, avrebbe dovuto trovare un'altra donna per sostituirla.

Le mogli degli uomini-medicina Comanche aiutavano spesso i mariti nel loro lavoro. Capitava che le persone bisognose di cure mediche si rivolgessero dapprima alle mogli, piuttosto che direttamente al medico. Per una donna Comanche, era impossibile diventare donna-medicina: l'unica possibilità che aveva di acquisire capacità guaritrici era attraverso il marito. Non le era concesso di esercitare tali pratiche in autonomia fino a dopo la morte del coniuge e, comunque, solo dopo essere entrata in menopausa.

Fra i Nisenan, in California settentrionale, le donne che desideravano diventare donna-medicina trascorrevano sei o sette mesi sotto la supervisione di un uomo-medicina. Durante questa formazione rigorosa, le donne venivano introdotte a tutti i segreti del mestiere, eccetto quelli che implicavano l'uso dei veleni. Essendo considerate "influenzabili", si temeva che, se avessero acquisito questa conoscenza, avrebbero potuto diventare mentalmente instabili e uccidere chiunque.

Fra gli Ojibwa, il fatto che le donne fossero maggiormente responsabili, rispetto agli uomini, nella gestione del potere trovava riscontro nel comportamento degli sciamani di quella tribù nordorientale. La società Ojibwa considerava la medicina una pratica prettamente maschile, ma una donna che nutriva interesse per questa disciplina avrebbe potuto apprendere o ereditare capacità mediche dal proprio marito. Alcune donne erano anche in grado di acquisire capacità e conoscenze mediche in autonomia. Tutti i racconti descrivono tali donne come ottime guaritrici, altamente stimate dai membri del villaggio. Ma il fatto interessante riguardava l'approccio delle donne-medicina nei confronti di questa professione. I medici maschi tradizionali erano scontrosi, sospettosi, irascibili, violenti e, ovviamente, molto temuti. Richiedevano una costante riaffermazione del proprio ruolo e chiunque non esprimesse la propria deferenza nei loro confronti rischiava di essere vittima di stregoneria. Le donne-medicina non sembravano avere un atteggiamento da primadonna. Non essendo state cresciute assecondando il senso di violenza derivato dall'orgoglio e dalla paura, la maggior parte delle donne-medicina si concentrava unicamente sul proprio lavoro, senza dedicare troppe energie alla diffidenza o all'arroganza.

In altre tribù, le donne-medicina che preparavano cure con erbe e altri elementi naturali ampliavano il proprio repertorio di medicinali imparando dalle madri e dalle nonne, sperimentando e commettendo errori. Talvolta, capitava che apparisse loro in sogno un essere sovranaturale sotto forma umana, animale o come una semplice voce; questo essere impartiva insegnamenti su come usare una specifica radice o pianta per curare una particolare malattia.

Anche se una donna ereditava il diritto alla pratica della medicina dalla propria madre, padre o altro parente stretto, i suoi poteri sarebbero comunque dovuti essere validati da un sogno in cui uno spirito guardiano apparisse alla donna per darle una conoscenza specifica. In alcuni casi, dopo che una donna avesse fatto quel particolare sogno, avrebbe dovuto attendere fino a quando un'anziana donna-medicina l'avesse scelta come sua erede e avesse condiviso con lei canti e formule speciali dotate di poteri miracolosi per portare il bel tempo o guarire malattie. In seguito, dopo la morte dell'anziana donna-medicina, la giovane avrebbe preso il suo posto e avrebbe intonato i canti ereditati, insieme a quelli nuovi sognati di quando in quando.

Una donna Cocopah, la cui madre era una donna-medicina, avrebbe avuto alte probabilità di seguire le sue orme, se avesse fatto il giusto sogno. I sogni, infatti, le avrebbero fatto conoscere i suoi futuri poteri: se, ad esempio, avesse sognato una volpe o un coyote, sarebbe stata in grado di curare le ferite provocate da pistole o da frecce; se avesse sognato un uccello corridore avrebbe potuto curare i morsi di serpente. Le donne Cocopah si occupavano anche di curare parti difficili, malattie dei bambini, problemi alla vista e allo stomaco, diarrea, fratture ossee, contusioni e altre lesioni. Qualsiasi donna che avesse voluto avere sogni che le avrebbero donato poteri curativi avrebbe dovuto rinunciare a balli e feste, in quanto i Cocopah credevano che le divinità della natura o gli spiriti apparissero solo a coloro che non indulgevano in tali frivolezze.

In altre tribù, le donne che aspiravano ad acquisire poteri curativi avrebbero dovuto fare ben più che rimanere in silenzio a casa, in attesa di un'apparizione: coloro che avrebbero voluto accostarsi a tali pratiche avrebbero dovuto appellarsi agli spiriti attraverso il digiuno e la sofferenza. Le donne Mandan che desideravano avere una visione digiunavano nel proprio giardino o nei granai. Così facendo, credevano che i poteri sovranaturali sarebbero stati forti in proporzione al dolore provato nel conquistarli.

Alfred Bowers, nello studio condotto sui Mandan, raccontò la storia di una giovane donna, di nome Quiete Dorata, che digiunò nei boschi nella speranza di ricevere una visione. Restò sveglia tutta la notte, si addormentò poco prima dell'alba e sognò due anziani medici che curavano una donna durante un parto difficile. Quiete Dorata notò che i due anziani, un uomo e una donna, utilizzavano radici nere raccolte nella foresta e ascoltò la canzone che stavano intonando. Mentre i due curavano la partoriente, erano concentrati su un gran numero di serpenti d'acqua morti. L'anziana donna masticò le radici nere e sputò il bolo sui serpenti. Ogni volta che compiva questa azione, un serpente tornava in vita e strisciava via. L'ultimo di questi faceva fatica a resuscitare, in quanto era gravido: ogni volta che la donna sputava le radici, questo dava alla luce uno dei suoi piccoli. Gli anziani del villaggio dissero poi a Quiete Dorata che, da quel momento in avanti, avrebbe avuto il potere di curare le donne in difficoltà durante il parto.

Quiete Dorata non iniziò a usare le proprie abilità fino a quando non diventò anziana. Un giorno, venne a sapere che una donna nel villaggio sarebbe morta di parto e che gli altri medici avevano tentato di tutto, senza successo. Quando Quiete Dorata arrivò, la povera donna era in fin di vita, ma ancora cosciente e poteva parlare. L'anziana donna confessò di non avere grandi poteri, ma promise di tentare e mettere in pratica ciò che aveva imparato dal sogno. Masticò radice nera, la sputò sulla donna e intonò la canzone curativa. Poi, chiese che le venisse portata una piuma rigida. Dopo aver appoggiato il ginocchio sul ventre della paziente e averle alzato la testa, le aprì la bocca e spinse la piuma nella gola. La paziente si sforzò, come se avesse un conato, contraendo in maniera involontaria i muscoli dell'addome. Dopo aver infilato la piuma giù per la gola quattro volte, la partoriente diede alla luce un neonato bello e in salute. Quiete Dorata, in seguito, bollì alcune delle radici nere e diede alla donna l'infuso ottenuto. Come ricompensa, la famiglia della donna le donò un buon cavallo, dieci coperte e molte iarde (metri) di calicò.

Quando R.L. Olson studiò la tribù dei Quinault, stanziata lungo le coste di Washington, gli fu raccontata la storia di una giovane donna che, avendo deciso di diventare donna-medicina, si diresse, sola, sulle montagne. Digiunò per dieci giorni e, quotidianamente, si impegnò a raccogliere rami e fronde dagli alberi, accatastandole in un'enorme pila. La decima notte, le diede fuoco e si sedette ad aspettare. Non appena le fiamme iniziarono a divorare sempre più rami e a liberare un intenso calore, la giovane donna sentì un triste gemito provenire dalla montagna vicina. Quando guardò verso la vetta, le sembrò che questa oscillasse; il lamento si fece più vicino e il fuoco più grande. Si allontanò dalla legna ardente e le apparve un enorme animale simile a un gatto selvatico. Aveva il naso appuntito e il muso lungo al punto da sfiorare il terreno. Una volta avvicinatosi al fuoco, alzò il capo e ululò. La giovane donna, terrorizzata, gli disse: "Non voglio questo potere. Non ti voglio come spirito guardiano". Lo strano animale indietreggiò e, di lì a poco, l'acqua del lago vicino iniziò a sibilar e a ribollire, spingendo gli animali ad avvicinarsi a lei, nuotando. La giovane donna, terrorizzata, perse conoscenza ed ebbe una visione in cui gli animali le presentarono cinque spiriti fra cui scegliere e lei scelse lo spirito che le permettesse di ritrovare le anime perdute.

La cura delle malattie attraverso la riconquista dell'anima era un trattamento diffuso e spettacolare fra i Quinault. Quando il malessere di una persona non riguardava un semplice dolore o un evidente infortunio fisico, si credeva che il paziente soffrisse per la perdita della propria anima. Secondo quanto si racconta, le anime viaggiavano lungo la strada per la morte a diverse velocità; quelle delle persone più malate erano più veloci di quelle meno gravi. Per trovare e riportare un'anima sulla strada per la valle della morte, una donna-medicina avrebbe dovuto avere uno spirito che conoscesse bene la via.

Ogni volta che una donna-medicina si cimentava in questo tipo di cura, si sdraiava su un tappeto steso sul pavimento e intonava una canzone appresa in una visione, fino al momento in cui lo spirito fosse entrato nel suo corpo, inducendole uno stato di trance. Alla giovane donna nella storia appena narrata, durante la visione, erano stati dati alcuni cristalli. In questo modo, ogni qualvolta fosse entrata in trance, avrebbe potuto stringerne uno fra le mani. Ogni sua parola era ispirata direttamente dallo spirito. Mentre entrambi percorrevano la strada lungo la valle della morte alla ricerca dell'anima perduta, la voce dello spirito descriveva i diversi posti, includendo ogni traccia del passaggio dell'anima. In alcuni casi, tale ricerca poteva durare fino a due giorni e due notti, a seconda di quanto l'anima si fosse allontanata.

Se l'anima avesse oltrepassato il limite delle capacità della guaritrice e della sua guida, questo si sarebbe rivelato un fallimento, ma, se la donna fosse riuscita a raggiungere l'anima persa, l'avrebbe raccolta con le mani a coppa. Una volta completato il viaggio di ritorno e recuperate tutte le energie perse durante lo stato di trance, avrebbe riposto l'anima nel corpo del paziente attraverso la parte superiore della testa. Tali gesti venivano ripetuti molte volte e in alcuni casi erano accompagnati da un delicato massaggio.

Tutti i medici fra gli Yurok, in California del Nord, erano donne; un dato sorprendente, dal momento che ogni attività religiosa o sovranaturale era preclusa alle donne di quelle tribù. Tale professione veniva pagata abbondantemente e ogni donna-medicina Yurok che fosse meritevole poteva acquisire notorietà. C'era chi pensava che, in vista dei guadagni materiali e del prestigio acquisito, ogni donna desiderasse diventare donna-medicina ma, in realtà, non erano molte le donne che fremessero al pensiero di dover risucchiare e ingoiare i "mali" dal corpo di una persona malata. I dolori, infatti, erano descritti come viscosi e sanguinosi, simili a un girino.

Ogni praticante donna-medicina Yurok attraversava una serie di eventi prestabiliti prima di acquisire il massimo del potere. Prima di tutto, avrebbe dovuto sognare una persona morta che, in vita, era stata un medico che, durante il sogno, avrebbe introdotto il "male" nel suo corpo.

Una Yurok descrisse il modo in cui, da giovane, aveva ricevuto la visione necessaria per diventare donna-medicina, anche se al tempo non desiderasse diventare guaritrice. Infatti, quella notte, scappò da casa per trascorrere la serata con un'amica ed evitare i rimproveri di sua madre riguardo all'argomento.

Raccontò: "Ho sognato che arriva donna, con lunghi capelli, gonna d'erba e tiene cestino. Lei dice 'Vieni qui con me'. Io rispondo 'Va bene' e lei stringe cestino. Lei dice 'Guarda qui'. Io guardo, nebbia offusca cielo, acqua sprizza fuori da cielo; bianca, gialla, nera come sangue, nauseante". Erik Erikson, il ricercatore cui raccontò la storia, la interpretò così: "Vidi i cieli unirsi attraverso la nebbia. Oltre la spaccatura, vidi l'acqua zampillare di colore bianco, giallo e nero. Era maledetta e rivoltante".

Continuò: “Lei prende acqua da cielo con cestino; si gira, vedo cose in cestino; io, un po’ spaventata, mi giro. Lei dice ‘Tu stai qui’. Io vado, mi guardo dietro. Lei mi lancia cestino, mi colpisce sulla bocca; io inghiottisco cose, non sento più niente, mi sveglio con rumore. Nancy [la sua amica] mi sveglia. ‘Sei pazza’ mi dice. Mai raccontato sogno di quella notte; non più dormito”⁶.

La madre e la nonna della ragazza che fece quel sogno erano donne-medicina e, a quanto pare, la pressione sociale sul fatto che lo diventasse anche lei era talmente forte da far sì che si sottomettesse al volere della comunità attraverso il sogno stesso. La mattina successiva al sogno, la ragazza si ammalò e, dai suoi sintomi, la gente della tribù capì che sarebbe diventata una donna-medicina. Dovette, poi, sottoporsi a un lungo programma di formazione, durante il quale imparò a controllare stomaco ed esofago, in modo da poter deglutire il dolore e rigettarlo senza rimettere anche il cibo.

Era uso comune che, una volta avuto un sogno sulla malattia, la donna fosse obbligata a continuare la formazione. A Erikson giunse il racconto di una donna che, dopo aver fatto quel tipo di sogno, scappò, rifiutandosi di continuare a seguire gli insegnamenti che le avrebbero permesso di diventare donna-medicina praticante. In seguito, divenne una persona nevrotica e con problemi di indigestione cronica, al punto da rimettere ogni volta che vedeva cibo tipico nativo-americano. Inoltre, trasmise i propri sintomi a una delle sue figlie.

Capitava spesso che, fra le donne che avevano sogni sovranaturali, alcune rifiutassero il potere offerto loro. Alba Nascente, una donna Gros Ventre, raccontò all’antropologa Regina Flannery di aver rifiutato i poteri, spiegando: “Ancor prima di sposarmi, feci un particolare sogno che simboleggiava il potere di estrarre le malattie dal corpo del paziente. Mi si presentò per quattro notti consecutive. Ogni mattina, lo raccontavo a mia nonna. L’anziana si arrabbiava ogni volta e mi ripeteva di non parlarne e di tenerlo per me, in modo da poter diventare una donna-medicina. Ma, in cuor mio, avevo già deciso di non volere tale potere. Il motivo principale per cui rifiutai fu perché vidi dei medici inghiottire il male dei pazienti, risucchiandolo dal punto nevralgico e non riuscii a convincermi di poter fare lo stesso”⁷.

Come i gufi insegnarono la medicina per cacciare

(MENOMINEE)

Tanto tempo fa, nel periodo di caccia autunnale, alcuni membri del popolo Menominee si stavano spostando verso la campagna. Fra loro, c’era una bambina che piangeva e si agitava sempre: si sentiva sola e non aveva fratelli o sorelle con cui giocare. La madre della bambina tentò di farla

smettere dicendo che, se non avesse ubbidito, l'avrebbe gettata in pasto ai gufi. Quando i Grandi Uccelli del Cielo sentirono le parole della madre, chiesero al Gufo: "Perché non prendi quella bambina? Ti è stata offerta molte volte".

Il Gufo rispose: "Ho sentito tutto, ma erano solo minacce per terrorizzarla con il mio orribile aspetto. Non vado a prenderla, perché i genitori invocano il mio nome solo per spaventarla".

Ma la bambina non smetteva di piangere, quindi la madre disse: "Figlia, ti getterò fuori e spero che i gufi ti prendano e ti portino via". Poi, la prese in braccio e la condusse fuori casa, dicendo: "Ora, Gufo, vieni a prenderla: è tua".

Per un po', si sentì la bambina piangere, ma, dopo, tutto tacque. La madre uscì per vedere cosa fosse successo, ma la bambina era sparita. Scioccata, guardò in ogni wigwam del villaggio: sua figlia era svanita.

Nel momento in cui la madre la cercava disperatamente, la bambina era diretta al covo dei gufi, nella landa selvaggia, poiché il Gufo l'aveva finalmente portata via con sé. Uno dei gufi, che era la nonna della bambina, la mise in una wigwam decorata e la tenne comoda e al caldo per tutto l'inverno. Di tanto in tanto, la nonna gufo prometteva alla bimba che l'avrebbe riportata a casa dai genitori e le diceva: "Ti darò un po' della mia medicina e ti riporterò dove ti ho trovata. La medicina che ti darò si chiama Medicina del Cerbiatto e serve ad attirare cervi e altra selvaggina per poterli cacciare. Medicine di questo tipo vanno conservate avvolte in pelle di cerbiatto ed è per questo che portano questo nome. È molto potente, nipote mia, ed è per te, per i tuoi genitori e per i tuoi parenti ancora in vita; potrete usarla, in futuro, con la vostra gente, fino a quando durerà il mondo".

Con l'avvicinarsi della primavera, i genitori della bambina dispersa andarono nel bosco per raccogliere sciroppo d'acero. Nello stesso momento, la nonna gufo raccontò alla nipote che era giunto il momento di ritornare a casa e che l'avrebbe accompagnata al confine del bosco di aceri dei genitori. "Resta qui in silenzio, fino a quando tua madre non ti troverà", disse la nonna gufo alla nipotina. "Non permetterle di toccarti in nessun modo, per quattro giorni. Dille anche di preparare una piccola wigwam, dove potrai passare il tempo. Dovrà essere situata lontana dal bosco di aceri, in un posto tranquillo in cui nessuno abbia mai messo piede e dove potrai riposare in tranquillità".

La madre credeva di aver perso la figlia per sempre ma, nel vederla, fu davvero felice. Avrebbe voluto abbracciare la sua bambina, ma questa la avvertì: "Non stringermi, mi è stato vietato di farmi toccare da te per quattro giorni". Poi, disse alla madre di costruire una piccola wigwam e chiese che suo padre andasse a farle visita spesso durante l'isolamento, per poterle spiegare come usare la medicina che nonna gufo le aveva donato.

La medicina dovrebbe essere sempre preparata da una giovane ragazza pura, quando un gruppo di cacciatori ne ha bisogno. La ragazza che possiede la medicina costruisce una piccola wigwam e gli

*uomini che desiderano cacciare vi si dirigono per fare un bagno di vapore con lei. Mentre il vapore satura i loro corpi, vengono intonati alcuni canti e viene invocato il sacro potere del gufo. Tutti gli animali selvatici sono attratti dall'incantesimo e i cacciatori ne approfittano andando loro incontro, mentre si avvicinano alla wigwam. L'importante è che la medicina venga sempre sorvegliata e difesa da una giovane ragazza pura*⁸.

Gli Uroni avevano una classificazione delle malattie, in aggiunta a quelle dovute a cause naturali o provocate da elementi sovranaturali. Tra le ultime, vi erano i desideri dell'anima, che potevano essere curati soltanto realizzandoli. Il paziente era solito sognare la cura e il resto della comunità cooperava per mettere in atto qualsiasi cosa avesse sognato, come una forma primordiale di psicodramma. Una Urone sognò che sarebbe potuta guarire, solo se tutti i giovani uomini e donne del villaggio si fossero riuniti per danzare nudi attorno a lei. Chiese anche a uno dei ragazzi di urinarle in bocca. L'intero rituale venne eseguito come richiesto e, a quanto pare, funzionò.

Una Urone che soffriva di un disturbo nervoso dichiarò che, una notte in cui era uscita di casa, la luna le era apparsa sotto forma di donna bellissima e maestosa e aveva ordinato a tutte le tribù vicine di portare alla paziente i prodotti tipici della loro terra. Inoltre, la luna aveva ordinato che fossero tenute cerimonie in onore della donna e che, durante i riti, fosse vestita di rosso per somigliare alla luna e sembrare fatta di fuoco.

Dopo aver avuto la visione, la donna si sentì frastornata ed ebbe spasmi muscolari violenti, al punto da non riuscire a muoversi. I membri del villaggio la adagiarono in una grossa cesta e la trasportarono al centro della comunità. Là, la donna nominò ventidue doni che desiderava e tutti si affrettarono a portarle tutto ciò che aveva chiesto. I capi ordinarono anche di tenere accesi grandi fuochi luminosi. Quando calò la notte, i muscoli della donna cominciarono a rilassarsi e, grazie all'aiuto di due persone che la sostenevano, riuscì a camminare. Entrò in ogni casa, passando attraverso il fuoco usato per cucinare, affermando di non sentire alcun calore. Più tardi, tutti i membri della tribù si dipinsero i corpi e i volti e iniziarono a correre per il villaggio scatenando il caos, rompendo vasi, scaraventando mobili in giro e prendendo a calci i cani. Questo era considerato un comportamento tipico di quando gli abitanti di un villaggio aiutavano qualcuno a soddisfare un desiderio dell'anima e si credeva che più rumore avessero provocato, più avrebbero aiutato il paziente.

A quanto pare, molte donne Urone cercavano rimedio per i propri desideri dell'anima attraverso le cure derivate dai sogni. Durante le attività quotidiane non avevano molte occasioni di esprimersi:

quindi, se una donna forte avesse desiderato dimostrare la propria individualità, si sarebbe affidata a uno dei pochi modi accettati dalla società per affermarsi e distinguersi dalla massa.

SCIAMANI E PROFETESSE

Alcune donne nativo-americane che acquisivano poteri sovranaturali diventavano sciamani e usavano i loro talenti per modificare le condizioni meteorologiche, per predire il futuro e per scovare le streghe. Fra le tribù più antiche, le donne che rivestivano questo ruolo erano molto stimate.

Le Inuit avevano la possibilità di guadagnare grande rispetto da parte delle proprie comunità, una volta diventate sciamani. Per usufruire dei privilegi di cui godeva uno sciamano, una donna doveva compiere alcuni sacrifici e rispettare, talvolta, tabù relativi al cibo.

D. Jennes, durante l'esplorazione del Canada artico ai primi dell'800, venne a conoscenza della storia di due sciamani, un uomo e una donna, che interruppero una seduta spiritica per bere sangue di cervo, sebbene gli spiriti che avevano dato loro i poteri lo avessero vietato. Lo spirito guida dell'uomo lo lasciò immediatamente e gli fece perdere tutti i poteri sciamanici. La donna, di nome Mittik, si alzò e si allontanò dal villaggio, in direzione del Sole. Mentre si avvicinava alla cresta di un monte, d'improvviso si inabissò nel terreno e, un attimo dopo, dal luogo in cui era scomparsa, balzò fuori un cane. Poco dopo, il cane scomparve e Mittik riapparve di nuovo. Questa mutazione avvenne tre o quattro volte, davanti agli occhi stupiti degli eschimesi. Infine, Mittik tornò al campo, ma le sue capacità si erano indebolite. Gli sciamani del villaggio poggiarono le mani su di lei e, con l'aiuto degli spiriti guida, riuscirono a farle riacquistare i poteri.

Durante il soggiorno tra gli Inuit, a nord-ovest del Canada, Jennes ebbe la fortuna di assistere a una seduta spiritica. Lui e la sua squadra avevano intenzione di fare un'escursione; quindi, una donna sciamano di nome Higilak fece una seduta spiritica per scoprire se fosse sopravvissuto al viaggio, riuscendo a rientrare in slitta prima che la neve si sciogliesse. La seduta si tenne intorno a mezzanotte, ma non fece mai buio perché a nord, nel mese di maggio, il Sole non tramontava mai all'orizzonte. Higilak si sedette in un angolo della tenda e suo marito Ikpakhuak era poco più avanti. Anche gli altri adulti della comunità si accalcarono nella tenda. Jennes scrisse:

“Higilak iniziò un lungo discorso, spiegando il motivo per cui fossimo tutti riuniti lì. D'improvviso, emise un lamento di dolore e si coprì il volto con le mani. Per diversi minuti, ci fu un silenzio di tomba, un silenzio interrotto, di tanto in tanto, solo da qualche commento sussurrato fra i presenti. Di colpo, Higilak iniziò a ululare e ringhiare come un lupo; poi si ammutolì, alzò la testa e io riuscii a scorgere due denti canini, simili a quelli di un lupo, che le spuntavano dagli angoli della bocca. Si chinò poi verso Avranna [un altro uomo] e fece finta di mordergli la testa; in seguito, iniziò a farfugliare parole che vennero intercettate e commentate dai presenti, anche se la maggior parte di esse era impercettibile. Di

tanto in tanto, era costretta a coprirsi la bocca con le mani per impedire che gli altri vedessero che i denti le stavano cadendo anche se, dopo qualche minuto, dovette sputarli fuori tutti. Dopo circa un quarto d'ora trascorso in quello stato, la donna improvvisamente iniziò di nuovo a singhiozzare per il dolore e nascose il viso fra le mani, dietro la schiena di Ikpakuak. Poi, la vidi far scivolare di nascosto una mano lungo lo stivale, nel quale sembrò lasciar cadere i denti; un momento dopo, sfoderò un sorriso sdentato. Quello fu un momento cruciale, in cui lo spirito del lupo dentro il suo corpo rispose alla domanda che gli avevano fatto. Proferì qualche frase frammentata, con una voce stridula, quasi impercettibile. Gli spettatori si prostrarono in avanti, nella speranza di cogliere ogni parola. In un paio di minuti, tutto finì e Higilak, dopo qualche gemito di dolore (lo spirito stava abbandonando il suo corpo) e un paio di sussulti, tornò ad avere un atteggiamento normale. La seduta si concluse e alcuni membri della tribù si trattennero qualche istante prima di discutere il responso ricevuto. La stessa Higilak dichiarò di non essere in grado di interpretarlo, in quanto uno sciamano non è consapevole delle parole proferite sotto l'ispirazione di uno spirito. Di conseguenza, si dovette consultare con coloro che avevano assistito per capire ciò che aveva detto. Parlando di quella seduta anche tanto tempo dopo, i nativi la ricordano come una prova inconfutabile del fatto che Higilak venne trasformata in un lupo”⁹.

Le donne Salish che vivevano a sud-est, nell'area al confine fra Washington e l'Idaho, quando diventavano sciamani assumevano notevole potere e privilegi. Tra i servizi che gli sciamani offrivano per il bene pubblico, c'era il controllo delle condizioni meteorologiche. Ad esempio, una tecnica usata per chiamare le piogge consisteva nel lasciar cadere gocce di sangue, provenienti da un taglio sulla fronte, direttamente sulla neve. Un inverno, il tempo fu tanto rigido da far morire di freddo l'intero bestiame. La neve fu alta al punto che gli animali non riuscivano a raggiungere l'erba per nutrirsi. Quindi, il popolo chiese aiuto a un'anziana donna che aveva il potere di controllare il clima. Intonò una potente melodia e chiese a coloro che l'avevano consultata di incidere la fronte. Non appena il sangue cadde sulla neve, un vento del sud iniziò a soffiare più forte, avvicinando in fretta le nubi cariche di pioggia e, quando questa iniziò a cadere, lavò via tutta la neve. Gli allevatori furono grati allo sciamano per aver salvato le loro greggi e si accordarono per offrirle un compenso.

Alcuni sciamani Salish del sud-est riuscivano a controllare il pescato, pratica che stava molto a cuore alla loro gente. Una volta, un uomo Salish costruì una diga per salmoni ma non riuscì a catturarne nemmeno uno. Sua nonna, Sikuntaluqs, decise di aiutarlo: camminò fino alla diga e si sdraiò sulla riva del fiume. Poco dopo il tramonto, un martin pescatore volò lì vicino e l'anziana donna si addormentò. Durante la notte, la diga iniziò a riempirsi di salmoni, fino a straripare. All'alba, la signora radunò tutta la tribù, i pescatori accorsero e pescarono più di duecento pesci. Poi, la diga si ruppe. Dopo che i pescatori ebbero tolto tutti i salmoni dalle trappole, Sikuntaluqs tolse i mocassini e andò a nuotare nel torrente. In genere era vietato, per una donna, avvicinarsi a meno di mezzo miglio da una diga per salmoni; le persone, quindi, iniziarono a sgridare Sikuntaluqs per la sua azione e a ricordarle del divieto. Ma l'anziana fu coraggiosa e non diede retta alle voci delle persone sulla riva

e gridò: “Io sono quella che ha fatto arrivare i salmoni. Se mi faccio una nuotata non accadrà nulla di male”¹⁰.

Le donne sciamano molto potenti, a volte, provavano paura o fastidio anche se usavano i loro poteri a scopo benefico. Si narra la storia di una donna-medicina Mohawk, di nome Setaccio dei Cieli, vissuta agli inizi del 1800. Non è chiaro quanto di questa storia sia accaduto davvero o sia solo leggenda, ma si racconta che la donna fosse la figlia di un capo e fosse rinomata per i suoi poteri curativi. Setaccio dei Cieli era imponente, alta quasi sei piedi (un metro e ottanta), con un paio di occhi neri penetranti e i capelli che, da seduta, toccavano il pavimento. La gente tendeva a stare alla larga da lei quando qualcosa la disturbava. Alcuni credevano che i suoi poteri fossero tali da non poterle nascondere nulla.

Setaccio dei Cieli possedeva una canoa, sontuosamente decorata, che nessuno poteva toccare e la teneva accanto al suo tipi privato, dove viveva in solitudine, quando non stava nella *longhouse* della sua famiglia. Le persone temevano le sue cure tanto che pensarono di ucciderla. Ma Setaccio dei Cieli aveva spie a informarla dei piani segreti. Una notte, alcuni abitanti del villaggio arrivarono persino a bruciarla viva, mentre si trovava nel suo tipi e, una volta che le ceneri si furono raffreddate, fra le rovine venne ritrovato un corpo. Il marito della donna-medicina seppellì i resti della moglie come da tradizione ed eresse un monumento sulla sua tomba. Solo gli amici più fedeli di Setaccio dei Cieli sapevano che la donna, in realtà, era riuscita a scappare all’ultimo minuto attraverso un passaggio sotterraneo.

STREGHE

Le donne nativo-americane cui veniva attribuito il temuto appellativo di “strega” possedevano un potere simile a quello dei cosiddetti sciamani. La differenza risiedeva nel fatto che le streghe utilizzassero il loro potere sovranaturale con cattive intenzioni, per perpetrare il male e nuocere alle persone. Che le streghe riuscissero effettivamente a controllare o meno questo potere era un dettaglio che non destava particolare interesse, in quanto la maggior parte dei primi nativi credeva che alcuni membri delle comunità avessero il controllo sulle forze maligne e si comportavano di conseguenza. I Creek credevano che le streghe potessero assumere la forma di gufi e volare di notte, per poi riprendere le sembianze di anziane donne (o uomini) durante il giorno. Qualunque donna sospettata di essere una strega era molto temuta, in quanto i Creek credevano che avesse il potere di paralizzare le persone spruzzando con un calamo sangue sulle loro gambe e che potesse causare la morte di persone in salute, estirpando loro di nascosto il cuore e lo spirito. Dato che solo le donne più anziane diventavano streghe, le bambine Creek venivano continuamente avvertite di non gironzolare vicino

a persone in età avanzata. Quando i sospetti su un'anziana iniziavano a crescere e un numero cospicuo di persone la accusava di compiere opere malvage, la donna veniva colpita mortalmente alla testa e gettata in acqua. Il motivo della condanna non era dovuto al fatto di essere una strega, ma di aver causato la morte di altre persone.

Le tribù irochesi avevano molta paura delle streghe e credevano che chiunque potesse cedere alle tentazioni di uno spirito maligno ed essere trasformato in una strega. Per mettere in atto i suoi atroci crimini, una strega irochese si sarebbe trasformata in qualsiasi animale, uccello o rettile, per riprendere in seguito sembianze umane. Se, invece, avesse avuto la necessità di fuggire da una prigione, avrebbe potuto nascondersi assumendo le sembianze di un oggetto inanimato.

Tutti sapevano che le streghe organizzavano incontri periodici nell'oscurità della notte, durante i quali iniziavano nuovi membri al loro ordine. Per i nuovi adepti, il costo dell'iniziazione era la vita del loro amico più vicino e fedele, cui avrebbero dovuto porre fine somministrandogli una pozione di nascosto. Con convinzioni tanto radicate, non era difficile capire perché un irochese che sospettasse una donna di stregoneria potesse immediatamente diventare giudice, giuria e boia.

Dalla parte opposta del continente, sulla costa meridionale dell'Alaska, i Tlingit non parlavano molto di stregoneria, ma chiunque la temeva e, in ogni villaggio, vi erano persone che possedevano poteri maligni. Quando una strega Tlingit desiderava maledire qualcuno, cercava di procurarsi qualcosa di appartenuto alla vittima, come ad esempio ciocche di capelli, saliva o un boccone del suo cibo. In seguito, avrebbe portato quegli oggetti in un cimitero e li avrebbe nascosti su un defunto morto da poco o fra le ceneri di un corpo cremato, pronunciando le appropriate maledizioni. Dopo la decomposizione del corpo, la persona vittima della stregoneria si sarebbe ammalata.

La gente malata che credeva di aver subito un maleficio chiedeva l'intervento di uno sciamano, per eseguire una cerimonia ed esorcizzare il sortilegio. Durante il rito, lo sciamano andava nella casa di una parente del paziente, accusata di stregoneria. La strega sospettata veniva presa e rinchiusa in un capanno vuoto, dove sarebbe rimasta senza cibo e acqua fino a quando non avesse confessato; in alternativa, sarebbe morta in seguito ad altre forme di tortura. Si credeva che le streghe Tlingit potessero volare e non c'era da stupirsi se una strega, che era stata imprigionata in un capanno, potesse scappare attraverso il condotto del camino. Ma se la strega sospettata non fosse scappata e avesse confessato, avrebbe dovuto recuperare gli oggetti nascosti nel cimitero, per portarli sulla spiaggia e purificarli con l'acqua di mare. Dopodiché, la persona malata sarebbe guarita.

I Tlingit credevano che i parenti di una strega riconosciuta dovessero ucciderla, per liberare il nucleo familiare da una presenza così scomoda. A volte, persino i suoi figli venivano uccisi, per timore che si tramandasse lo stigma. Si narra la storia di uno sciamano che accusò una giovane donna di stregoneria perché si era rifiutata di sposarlo. Dopo la sentenza, il fratello della donna balzò su di lei

con un pugnale e la ferì, prima che marinai russi in visita riuscissero a catturarla per punirla a loro volta. Tempo dopo, venne alla luce la verità sulle reali motivazioni dello sciamano, che fu costretto a lasciare il territorio.

I Tlingit ritenevano che una strega avesse otto “coperture”, come strati di pelle, all’interno del corpo. Se una persona avesse desiderato abbandonare i propri poteri maligni, avrebbe dovuto trovare uno stregone più potente per penetrare le coperture e curarla. Una volta c’era una vedova che abitava a Sitka e operava per mezzo della magia nera. Affermava di voler smettere con la stregoneria, ma non riusciva a farlo da sola, perché era stata stregata da qualcun altro. L’anziana donna chiese che venissero dette per lei preghiere cristiane e i suoi amici la portarono dal reverendo Austin, un missionario presbiteriano della zona. A dire il vero, l’uomo era scettico nei confronti dei poteri della donna e decise di metterla alla prova: mise delle noccioline in una ciotola in cucina e chiese alla donna di farne levitare alcune verso la sua mano. Secondo quanto si racconta, la strega fece arrivare quattro noccioline nelle mani del reverendo, stupefatto. Gli amici della donna, poi, fecero chiamare un’anziana che era ritenuta una maga molto potente. Operò sulla vedova per un’ora, ma non riuscì a penetrare le sue coperture; il suo fallimento era da attribuire al fatto che una strega ancora più potente stesse agendo contro di lei. Alcuni giorni dopo, la donna, presa dalla disperazione dovuta alla sua folle compulsione a uccidere usando la stregoneria, si impiccò.

A volte, le donne Lummi, che abitavano lungo la costa nord-occidentale di Washington, facevano ricorso alla stregoneria o alla magia quando si sentivano rifiutate dai propri mariti. Una donna che covava un profondo astio nei confronti del marito poteva causarne la morte prelevando uno dei suoi capelli e avvolgendolo tra le branchie di una trota che aveva risalito le acque di un fiume per riprodursi. La donna avrebbe poi recitato alcune parole magiche e avrebbe restituito la trota al suo percorso lungo il fiume. Il richiamo della trota avrebbe reso la persona vittima del maleficio depressa e giù di morale. Per la disperazione, si sarebbe tuffata in acqua e, non riuscendo a tenersi a galla, sarebbe annegata in breve tempo.

Per impedire alle streghe Lummi di abusare dei poteri derivati dalle arti oscure, esisteva una società segreta, i cui membri fungevano da vigilanti e potevano giustiziare chi considerassero pericoloso per la tribù. Quando la società segreta riteneva che una persona fosse troppo pericolosa per restare nella tribù, procedeva riscaldando e infilando con forza un lungo bastone verde lungo il retto della vittima fino alla gola, facendo fuoriuscire sangue e carne dalla bocca. Veniva poi lasciata a gemere in piazza, in modo tale che la sua morte raccapricciante servisse da monito per coloro che intendessero abusare dei propri poteri.

Nella zona sud-occidentale, gli antichi Zuñi consideravano la stregoneria la più grave delle trasgressioni ed era l'unico crimine, oltre alla codardia in battaglia, a essere soggetto alla pena di morte.

In tempi più recenti, la punizione per tale crimine, anche se molto crudele, non era molto lontana dalla pena capitale. Una volta che la strega sospettata veniva catturata, doveva ammettere le proprie colpe e non aveva importanza quante torture dovessero essere messe in atto per ottenere la sua confessione.

Ci fu un caso, nel 1890, di una donna Zuñi che venne catturata per aver "stregheggiato" con il nipote. I due furono scoperti da una famiglia Zuñi benestante, che li vide mentre sbirciavano dalle finestre della loro casa. Li portarono dentro e chiesero il motivo per cui li stessero spiando. Dopo circa due ore di interrogatorio, l'anziana donna e il ragazzo confessarono di essere gelosi della ricca famiglia; per questo, avevano progettato di infliggere loro malattie e morte. Poi, i due provarono a convincere la famiglia a lasciarli andare, dicendo: "Dal momento che ci avete catturati, siamo noi gli sfortunati e dovremmo morire noi al posto vostro". Con queste parole intendevano dire che, pur avendo usato ogni loro potere, erano stati comunque scoperti e, secondo le credenze Zuñi, una strega che fosse stata colta in flagrante, avrebbe dovuto aspettarsi una punizione immediata.

La famiglia non pensò che fosse una buona idea liberare i due, per paura che potessero ritornare, ancora più potenti; quindi, li portarono al cospetto del capo guerriero che, assieme agli altri membri del gruppo, interrogò l'anziana donna e il ragazzo. Alle prime ore del giorno, i due vennero appesi a testa in giù con le mani legate dietro la schiena. Il capo guerriero chiese loro quante persone avessero ucciso, ma non confessarono, anche dopo essere stati presi ripetutamente a bastonate. Alla fine, dopo molte ore, ammisero diverse morti e si offrirono di mostrare agli accusatori i vestiti e i gioielli sottratti alle vittime, in cambio della libertà; mostrarono i beni in questione, assieme a una polvere che usavano per decorare i corpi composta da carne umana, ossa e terra raccolta in un cimitero.

Poi, i due vennero appesi e bastonati nuovamente, finché non confessarono le morti dei due membri della famiglia benestante che li aveva colti a spiare. Infine, vennero rilasciati con l'avvertimento che, se fossero stati catturati di nuovo, sarebbero stati uccisi. Il ragazzo morì quella notte e, in breve tempo, morirono anche la donna accusata e ogni membro della sua famiglia. Rimase, comunque, il sospetto che le loro morti fossero avvenute per mano di una delle società segrete degli Zuñi¹¹.

Anche i Navajo e gli Apache erano particolarmente sensibili nei confronti della stregoneria. Fra i Navajo, venivano spesso sospettate di stregoneria le donne anziane e senza figli, specialmente quelle molto ricche, in quanto il denaro sarebbe potuto derivare dai compensi delle prestazioni, oppure quelle molto povere, alla costante ricerca di sostegno. Quando una o più donne Navajo, attraverso una premonizione o una testimonianza, decidevano che una donna fosse una strega, quest'ultima era

convocata in giudizio e obbligata a confessare, poiché si credeva che una confessione, nel caso in cui non fosse stato troppo tardi, avrebbe potuto curare la persona stregata. Se la strega sospettata mostrava riluttanza nell'ammettere le proprie malefatte, veniva legata con il divieto di mangiare, bere o evacuare fino a quando non avesse cambiato idea, confessando ogni cosa. Fatto ciò, la vittima della stregoneria avrebbe dovuto migliorare giorno dopo giorno, mentre la strega sarebbe morta nell'arco di un anno, affetta dagli stessi sintomi della sua vittima. Una persona che si rifiutava di confessare veniva uccisa dopo quattro giorni. In alcuni casi, le era concesso di vivere, a condizione che si allontanasse per sempre dalla comunità.

Gli Apache, così come i Navajo, non videro mai nessuno praticare stregoneria: videro soltanto i risultati di quella che supponevano essere stregoneria. Qualcuno si ammalava improvvisamente, una persona moriva inspiegabilmente dopo aver litigato con qualcuno che si comportava in modo strano: erano i classici eventi che venivano interpretati come stregonerie. Una denuncia plausibile sostenuta da un singolo e da altri cittadini scontenti era sufficiente a "provare" la colpa di una sospetta strega. Una confessione fatta sotto i dolori della tortura era considerata prova inconfutabile di colpevolezza. Una strega incriminata avrebbe potuto cercare di difendersi dalle accuse e avrebbe avuto successo se fosse stata in grado di provare di non possedere alcun potere sovranaturale e di dimostrare che le sarebbe stato impossibile recare alcun danno alla vittima. Se una strega non fosse riuscita a dimostrare la sua innocenza, sarebbe stata appesa a un albero per i polsi, con i piedi a sfiorare la terra. In seguito, sotto di lei sarebbe stato appiccato un fuoco che l'avrebbe bruciata fino alla morte. Raccontò un Apache: "Le streghe non bruciano in fretta; impiegano molto tempo a morire".

Fra le tribù del Nord, secondo la maggior parte delle informazioni raccolte, la credenza nella stregoneria era più diffusa della pratica stessa. Molti sociologi hanno cercato di analizzare il ruolo che queste credenze rivestivano all'interno delle prime società.

La maggior parte delle culture nativo-americane era organizzata in piccoli gruppi di persone, imparentate fra loro, che vivevano e lavoravano insieme per tutta la vita. Per fare in modo che le relazioni fossero serene e la vita quotidiana fosse armoniosa, era necessario contenere le ostilità. Questo, però, non era sempre semplice: i sentimenti di tensione e di rabbia spesso influenzavano l'espressione delle emozioni, sia che fossero rivolte direttamente all'origine della frustrazione sia che fossero di altra natura.

La credenza nella stregoneria fungeva da alibi per giustificare sentimenti ostili: era una forma di violenza socialmente approvata e legittimata. La collera dei nativi non era suscitata unicamente dalle persone; vi erano molti fattori alla base dei sentimenti di rabbia e frustrazione in un gruppo che aveva poco controllo sul territorio. Quando le piogge previste non arrivavano e il raccolto seccava e moriva sotto al sole cocente, quando una famiglia congelava fino alla morte sotto la neve, o quando un

cacciatore tornava continuamente a casa a mani vuote, dava conforto sapere di avere qualcuno su cui rivalersi, qualcuno da incolpare per le terribili sfortune subite. Esclamazioni come: “È stato stregato”, oppure: “Erano tutti vittima di un incantesimo” aiutavano a descrivere quello che, fondamentale, non era comprensibile.

La credenza nella stregoneria forniva anche risposte affidabili al perché, spesso, le donne e gli uomini-medicina non riuscissero a curare un paziente. Se si lasciava la possibilità di credere che le streghe avessero il potere di indurre malattie in grado di resistere anche ai trattamenti convenzionali più potenti, allora era anche plausibile che pazienti e medici continuassero a credere nell'efficacia dei metodi tradizionali, anche quando questi non funzionavano. “È stata stregata” era la risposta.

La credenza nella stregoneria era un potente metodo di controllo sociale. Consapevole del fatto che ogni azione vagamente diversa dal normale, anche fra le piccole azioni quotidiane, avrebbe potuto causare sospetti in qualcuno, una donna avrebbe dovuto riflettere attentamente prima di cambiare, anche di poco, i propri comportamenti abituali. In questo modo, il timore della stregoneria contribuiva all'equilibrio della società. Qualunque donna fosse un'attaccabrighe, un'anticonformista, o troppo “progressista”, era immediatamente etichettata come strega e veniva bruciata o uccisa in altri modi per scontare le proprie colpe. Quello era il metodo più efficace per porre fine in breve tempo a ogni idea sovversiva.

Per quanto riguardava le vittime, la condizione dell'essere colpiti da una stregoneria offriva, a volte, la possibilità di essere notati. Clyde Kluckhohn, durante un trattamento di stregoneria Navajo, spiegò che molte, fra coloro che entravano in uno stato di trance o svenivano durante le cerimonie o le grandi assemblee, erano spesso persone che, per qualche ragione, non accettavano il proprio status sociale poco elevato. Le persone più benestanti tendevano a farsi diagnosticare i problemi privatamente, nell'intimità delle loro case. Collegare i disagi di una persona alla stregoneria era un modo per avere compassione quando nient'altro sembrava funzionare ed era anche una valida scusa per giustificare il motivo dei fallimenti¹².

Un'altra teoria, meno fondata ma non meno plausibile, a spiegazione del motivo per cui ci fosse una radicata e continua credenza nella stregoneria, era quella che la associava a una sorta di divertimento. Le attività necessarie per risolvere un caso di stregoneria offrivano, infatti, una distrazione dalla monotonia, permettendo lo sfogo emotivo e lo svago dei membri della tribù.

Bibliografia

- | | | |
|------------------------|--------------------------|-----------------------------------|
| 1. Rowlandson 1828:73 | 5. Heckewelder 1876:229 | 10. Cline 1938:160 |
| 2. Swanton 1942:173 | 6. Erikson 1943:262 | 11. Smith e Roberts
1954:44-45 |
| 3. U.S. Senate 1875:48 | 7. Flannery 1953:161-162 | 12. Kluckhohn 1944:49 |
| 4. Codere 1966:158 | 8. Skinner 1913:147-149 | |
| | 9. Jennes 1923:194 | |

CAPITOLO 4 – COMMENTO ALLA TRADUZIONE

4.1 Introduzione ai principi traduttivi

Come accennato nel primo capitolo, l'elaborato preso in esame rientra nella categoria testuale dei saggi: le vicende narrate non sono frutto della fantasia dell'autrice la quale ha invece svolto un cospicuo lavoro di ricerca, arricchito da interviste ed esperienze vissute in prima persona.

La proposta di traduzione redatta nel terzo capitolo di questa trattazione si basa principalmente sul modello teorico proposto da Laura Salmon (2017) sui processi traduttivi umani (PTT). La proposta teorica ipotizza la presenza di un “*Translation Device (TD)*”, ovvero un “dispositivo neuro-funzionale di traduzione in dotazione a ogni essere umano bilingue” (Salmon 2017: 179) che gli permetterebbe di alternare, separare e tradurre fluentemente un messaggio da una L1 a una L2. Tale dispositivo non è destinato ad appartenere unicamente a un cervello bilingue, ma anche a uno monolingue, rendendolo in grado di effettuare traduzioni intralinguistiche (cfr. Jakobson 1959: 114). Per un traduttore, il TD deve essere allenato in entrambe le lingue, al punto da riuscire “1) a suddividere un testo in *unità traduttive minime*; 2) a selezionare in un tempo massimamente breve *una e una sola* tra le opzioni traduttive considerate nella sua mente; 3) a inibire tutte le altre opzioni” (Salmon 2017: 183). In questo modo, sarebbe possibile ottenere un prodotto in L2 che risulti *equivalente* a quello in L1. Sul concetto di equivalenza, Salmon effettua un paragone con la scienza matematica⁹, sottolineando però che “il concetto di ‘equivalenza’ dovrebbe essere meno rigido rispetto a quello di ‘uguaglianza’ o ‘identità’” (Salmon 2017: 184), in quanto la traduzione risulterebbe essere “*l'arte di dare nomi diversi alla stessa cosa*, ovvero l'abilità di trasformare ogni unità del TP in un'unità ‘equivalente’ nel TA” (Salmon 2017: 185). Per questo motivo è necessario delineare la differenza fra il nucleo dell'informazione, il COSA viene detto, chiamato *invariante*, e le forme attraverso cui questo può essere codificato, il COME il messaggio viene enunciato, ovvero le *varianti*. Data una L1, la somma di *variante + invariante* (informazione complessiva) cambia a seconda della riformulazione intralinguistica scelta: questo giustifica anche l'assenza della totale sinonimia all'interno della stessa lingua. Nella traduzione interlinguistica, invece, è possibile trovare un traduttore in L2 che contenga la stessa informazione complessiva contenuta in L1, definendo così il concetto di *equivalenza funzionale* (o *f-equivalenza*). Sta al traduttore, però, individuare il tipo di invariante nel TP e riuscire a trasferirlo in maniera *f-equivalente* nel TA (cfr. Salmon 2017: 186). Per fare questo, Salmon identifica l’“*orecchio interno*”, detto anche “*sottosistema di riconoscimento dei*

⁹ Cfr. Salmon 2017: 183-184.

suoni nel contesto”, in grado di identificare l’invariante in un contesto e misurarne la marcatezza funzionale (o “*f*-marcatezza”); se applicato alla traduzione, è possibile valutare l’*f*-marcatezza del TP e verificare quella del TA, in modo da poter effettuare una traduzione equivalente che risulti ai lettori L2 più o meno marcata, creando un risultato analogo all’enunciato proposto ai lettori L1 (cfr. Salmon 2017:188-189). A tal proposito, Salmon sottolinea che “l’*f*-equivalenza misura, pertanto, la corrispondenza della *f*-marcatezza tra unità del TP e unità del TA [...]. Se due unità hanno la stessa *f*-marcatezza sono *f*-equivalenti”, senza dimenticare che “il modello teorico (PTT) afferma che un testo in L1 è equifunzionale a un testo in L2 se conserva, unità per unità, la stessa combinazione di informazione sul *COSA* e sul *COME*” (Salmon 2017: 191).

Roman Jakobson, nel saggio *On linguistic aspects of translation* (1959), definisce il concetto di *equivalence in difference*:

Equivalence in difference is the cardinal problem of language and the pivotal concern of linguistics. Like any receiver of verbal messages, the linguist acts as their interpreter. No linguistic specimen may be interpreted by the science of language without a translation of its signs into other signs of the same system or into signs of another system. Any comparison of two languages implies an examination of their mutual translatability (Jakobson 1959: 114).

Per quanto riguarda, invece, il concetto di “invariante”, si trova riscontro nel saggio di Lawrence Venuti, *Translation, Community, Utopia* (2000), nel quale viene riportata e sottolineata l’importanza dello stesso nel commento ad una citazione di Toury (1980:17):

The “establishment of the invariant”: if communication in translation is defined as the transmission of an invariant, doesn’t the very need to establish the invariant mean that translating does mean something more and perhaps other than communicate? [...] can the source message ever be invariant if it undergoes a process of “establishment” in a “certain” target language and culture? (Venuti 2000:470).

Toury pone l’accento sul fatto che le componenti “invarianti” di un testo, in quel caso letterario, riguardino principalmente la trama, le date, i luoghi, i nomi e le azioni dei personaggi mentre il concetto di “variante” viene definito come “remainder” e si focalizzerebbe principalmente sulle condizioni dell’atto comunicativo, condizionato da lingua, cultura, fattori politici e sociali (cfr. Venuti 2000: 471). Venuti teorizza, inoltre, il binomio traduttivo “domestication” e “foreignization” (Venuti 2008: 15): il primo comprenderebbe una “ethnocentric reduction of the foreign text to receiving cultural values [...] translating in a transparent, fluent, ‘invisible’ style in order to minimize the foreignness of the TT” (Munday 2016: 225), mentre il secondo “entails choosing a foreign text and developing a translation method along lines which are excluded by dominant cultural values in the target language [...] which seek[s] to ‘send the reader abroad’ by making the receiving culture aware of the linguistic and cultural difference inherent in the foreign text” (Munday 2016: 225-226).

La traduzione proposta in questa trattazione è stata impostata nel rispetto della *f*-equivalenza ed *f*-marcatezza, al fine di consegnare un elaborato in L2 che sia il più rispondente possibile, nella forma e nel contenuto, al TP in L1. Facendo riferimento anche all'ultima linea teorica espressa da Venuti, alcune parti del TA (analizzate singolarmente nei paragrafi seguenti) sono state tradotte tenendo a mente il concetto di “foreignization”, in modo da sottolineare la distanza geografica, cronologica e culturale delle popolazioni nativo-americane di cui si parla, senza rinunciare alla comprensibilità delle vicende narrate.

4.2 Problemi traduttivi

4.2.1 Onomastica

Il presente paragrafo analizza i casi in cui, nel TP, sono presenti nomi di cariche politiche e nomi propri di persona che sono risultati problematici dal punto di vista traduttivo.

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	“In this village there is an Indian woman [...] whom they call... ‘ great lady ’” (Niethammer 1977: 142).	In questo villaggio c’è una donna indiana [...] la quale loro chiamano... ‘ grande donna ’.	In questo villaggio c’è una donna indiana [...] che chiamano... “ great lady ”, grande donna ”.
(2)	“The women in each Cherokee town elected delegates to the Women’s Council, which was presided over by the ‘ Beloved Woman ’” (Niethammer 1977: 142).	Le donne in ogni città Cherokee eleggevano delegati per il Consiglio delle Donne, che era presieduto da una “ Amata Donna ”.	Le donne di ogni città Cherokee eleggevano delegati per il Consiglio delle Donne, presieduto dalla “ Beloved woman ”, la donna adorata .
(3)	“One of these beloved women was White Rose , whom the English called Nancy Ward” (Niethammer 1977:143).	Una di queste amate donne era Bianca Rosa , la quale gli Inglesi chiamavano Nancy Ward.	Una di queste donne adorate portava il nome di Rosa Bianca , ribattezzata dagli inglesi Nancy Ward.
(4)	“The society was divided into several classes, with the Suns being the chiefs, followed by Nobles and Honored People , who were also considered aristocracy. The rest of the people were stinkards . The principal leader, or Great Sun , was always a male [...]. This woman was also considered a Sun, or	La società era divisa in molte classi, con i Soli che erano i capi, seguiti dai nobili e dalle persone onorate , che erano anche considerate aristocrazia. Il resto delle persone erano i puzzolenti . Il leader principale, o il Grande Sole , era sempre un maschio [...]. Questa donna era anche considerata un Sole, o Bianca Donna .	La società era suddivisa in numerose classi, a capo delle quali stavano i “ Sun ”, i Soli , seguiti dai Nobili e dalla Gente Onorevole , considerati come aristocratici. Il resto del popolo era considerato Feccia . Il leader principale, detto anche “ Great Sun ”, Grande Sole , era sempre un maschio. [...] Quest’ultima veniva anch’essa considerata un Sole o una

	White Woman (Niethammer 1977: 143).		“White Woman”, una Donna Bianca.
(5)	“The leader of a Hopi town was usually assisted in his duties by a woman relative, who was called “Keeper of the Fire” (Niethammer 1977: 144).	Il capo di una città Hopi era di solito assistito nei suoi doveri da una donna parente, che era chiamata “Custode del Fuoco” .	Il sovrano di un villaggio Hopi era solitamente affiancato nei suoi doveri da una parente, chiamata “Keeper of the Fire”, Custode del Fuoco.
(6)	“Alfred Bowers [...] recounts the tale of a young woman named Stays Yellow who fasted in the woods in quest of a vision” (Niethammer 1977: 149).	Alfred Bowers [...] racconta la storia di una giovane donna chiamata (Lei) Resta Gialla che digiunò nei boschi alla ricerca di una visione.	Alfred Bowers [...] raccontò la storia di una giovane donna, di nome Quiete Dorata , che digiunò nei boschi nella speranza di ricevere una visione.
(7)	“Coming Daylight , a Gros Ventre woman [...] had rejected such power” (Niethammer 1977: 152).	Prossima Luce del giorno , una donna Gros Ventre [...] aveva rifiutato tale potere.	Alba Nascente , una donna Gros Ventre, raccontò all’antropologa Regina Flannery di aver rifiutato i poteri.
(8)	“The story is told of a Mohawk medicine woman named Sky-Sifter who lived in the early 1800s” (Niethammer 1977: 157).	La storia è raccontata di una donna medicina Mohawk chiamata Setaccio del Cielo che visse ai primi del 1800.	Si narra la storia di una donna-medicina Mohawk, di nome Setaccio dei Cieli , vissuta agli inizi del 1800.

Tabella 2

I nomi propri di persona, riportati negli esempi (3), (6), (7) e (8), sono definiti NP “clanici” o “totemici”¹⁰ e sono il risultato di un “sistema classificatorio del reale [...] che permette di includere nello stesso campo semantico un animale, un fenomeno atmosferico, una tecnica di coltivazione” (Caprini 2001: 38). Il nome di un nativo americano, in particolare, “variava molte volte nel corso della sua vita, principalmente a seconda degli stadi della sua crescita materiale e spirituale” (D’Aniello 1999: 8) e non risulta opaco nel significato: al contrario, fornisce indicazioni e riferimenti espliciti alla tribù d’appartenenza, alla sfera sociale, etnica, affettiva e pragmatica, lasciando trasparire diversi connotati specifici del portatore (cfr. Viezzi: 2004: 27-28). Il potenziale evocativo di questi NP risulta stratificato a livelli multipli: quello etimologico, analizzato nel dettaglio da Rita Caprini in alcuni suoi volumi (2001, 2003), si basa su principi animistici, totemici, scaramantici e classificatori ma, al contrario della maggior parte dei NP nei quali la trasparenza etimologica si annulla con l’uso e tende a cristallizzarsi (cfr. Salmon 2006: 81), i nomi clanici e totemici mantengono vivo il loro livello etimologico, evocando immagini vivide e caratteristiche della personalità dei loro portatori, creando vere e proprie associazioni a livello enciclopedico (cfr. Salmon 2006: 83).

Per tradurre questi NP si è cercato di trovare un traduttore che evocasse nella mente del lettore del TA associazioni equivalenti a quelle scaturite nel lettore del TP. A tal proposito, Peter Newmark ha

¹⁰ Cfr. Caprini 2001:38 e Strauss 1965: 232.

esaminato il problema relativo alla connotazione dei NP e all'esigenza di una ricodifica conforme alla "nomenclatura della LP [lingua di partenza]" (Newmark 1981: 131). Come afferma il linguista, occorre "riprodurre le connotazioni dell'originale nella LA [lingua d'arrivo] con un nome però che sia conforme alla nomenclatura della LP, salvaguardando così la nazionalità del personaggio" (Newmark 1981: 131). Nel caso dei NP elencati sopra, non sono state trovate traduzioni già diffuse in letteratura: si è ricorso, quindi, alla loro traduzione. In accordo con quanto afferma Salmon:

Se un nome significativo nella LP viene trasferito immodificato nella lingua di arrivo (LA), si ha l'illusione di 'non tradurre', ma in realtà si sceglie molto semplicemente di ricodificare con un segno opaco ciò che era significativo nel testo di partenza. Con questa tecnica di 'non intervento' si interviene, decidendo deliberatamente di non innescare nella mente del destinatario le associazioni evocate dal significato complessivo del NP originario (Salmon 2006: 87).

Per fare ciò, non è stato sempre possibile ricorrere a una traduzione nel pieno rispetto dei "level shifts" proposti da Catford (1965: 141-142) come per i NP dell'esempio (3): *White Rose* → Rosa Bianca, o dell'esempio (8): *Sky-Sifter* → Setaccio del Cielo → Setaccio dei Cieli. Per quest'ultimo, in particolare, si è ricorso alla conversione del sostantivo singolare *Sky*, "cielo", nella sua forma plurale per accentuare la nota evocativa spesso presente nelle traduzioni italiane dei nomi totemici. Per gli altri casi, si è ricorso alla tecnica traduttiva della compensazione¹¹, grazie alla quale è stato possibile modellare i nomi totemici proposti negli esempi (6) e (7), riportati brevemente di seguito, senza snaturare la connotazione evocativa presente nel TP:

	TP	Traduzione a calco	TA
(6)	Stays Yellow	(Lei) Resta Gialla	Quiete Dorata
(7)	Coming Daylight	Prossima Luce del Giorno	Alba Nascente

Tabella 2a

Seguendo le indicazioni proposte da Salmon nel saggio citato riguardante la traduzione dei nomi propri, si sono cercate in LA le radici semanticamente affini a quelle in LP, si sono selezionate quelle più verosimili come "prestiti" e si è ricreato un NP che risultasse equifunzionale, con una componente etimologicamente trasparente, al pari del suo equivalente nel TP (Salmon 2006: 87-88). Per questa ragione, l'esempio (6) è stato tradotto convertendo il verbo coniugato alla terza persona singolare privo di soggetto espresso "*stays*", "(lei) resta", con il sostantivo "Quiete", dal significato

¹¹ "La tecnica della *compensazione* si usa quando, in caso di asimmetria tra le due lingue (a qualsiasi livello), non si riesca a ottenere l'equifunzionalità tra due unità corrispondenti TP/TA. Il diverso potenziale espressivo di un elemento in un segmento del TP viene compensato da un altro elemento nel TA. [...] all'interno della stessa unità traduttiva si compensa l'informazione trasmessa da un costituente mediante quella trasmessa da un altro costituente" (Salmon 2001: 218).

semanticamente simile. Si è scelto di tradurre il colore “yellow” con “dorata”, avvalendosi dell’“unit shift” teorizzato da Catford (1965: 145).

Per quanto riguarda, invece, i nomi di cariche all’interno delle tribù, si è scelto di applicare per gli esempi (1), (2) e (5) la tecnica dell’esplicitazione¹², mantenendo il nome in LP inserito tra virgolette, seguito dalla sua traduzione in LA. In questo modo, è stato possibile mantenere la marcatezza del termine, senza privare il lettore del TA della piena comprensione del significato semantico del nome. Anche nei nomi evidenziati nell’esempio (4) è stata applicata questa strategia traduttiva, ma per i due casi particolari dei “*Nobles and Honored People*” e degli “*stinkards*”, si è scelto di agire diversamente: per il primo caso, essendo già presente un’esplicitazione nel TP a seguito, si è scelto di utilizzare i traduttori “Nobili” e “Gente Onorevole”, mentre per quanto riguarda gli “*stinkards*”, è stata effettuata una ricerca etimologica per delineare meglio questa classe sociale. Secondo il dizionario Garzanti, questo termine definirebbe una persona o un animale “puzzolente” (Garzantilinguistica.it) mentre, secondo il Merriam-Webster Dictionary, “a mean or contemptible person” (Merriam-Webster.com). Considerando il fatto che, nel contesto in cui si trova, questa parola definisce una classe sociale poco abbiente, si è scelto il termine “Feccia” a indicare “la parte peggiore, più spregevole di qualcosa, con particolare riferimento a una comunità o a un gruppo sociale: *la feccia della società*” (Treccani.it).

4.2.2 *Realia*

Il testo tradotto presenta alcune parole classificabili come *realia*. Nella tabella 3, a seguito, sono riportati i più ricorrenti:

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	“If a roadrunner appeared to her in her sleep she would have the power to cure snakebites” (Niethammer 1977: 149).	Se un roadrunner appariva a lei nel suo sogno, lei avrebbe il potere di curare i morsi di serpente.	Se avesse sognato un uccello corridore avrebbe potuto curare i morsi di serpente.
(2)	“She had a kersey [woollen] coat covered with girdles of wampum from the loins upward” (Niethammer 1977: 141).	Aveva una giacca di kersey [di lana] coperta con corsetti di wampum dai lombi in su.	Indossava un cappotto [di lana] Kersey , coperto da cinte wampum dalla vita in su.

¹² “L’esplicitazione comporta la conversione di un frammento del TP in uno parallelo del TA che sia egualmente informativo, dando la priorità all’informazione implicita più rilevante. [...] La tecnica dell’esplicitazione ha lo scopo: a) di trasferire nel TA a livello esplicito l’informazione implicita al destinatario del TP; b) di farlo in modo del tutto ‘non invasivo’; c) di selezionare solo le informazioni implicite rilevanti nel contesto; d) di formulare le informazioni esplicitate coerentemente allo stile del testo (Salmon 2001: 213-214).

(3)	She received [...] many yards of calico as payment from the woman's grateful family" (Niethammer 1977: 150).	Ricevette [...] molte iarde di calicò come pagamento dalla grata famiglia della donna.	Come ricompensa, la famiglia della donna le donò un buon cavallo, dieci coperte e molte iarde (metri) di calicò.
(4)	"The distraught mother looked in every wigwam in the village [...]. Then you must tell her to go and prepare a tiny wigwam for you to remain [...]. Then she told her mother to build her a tiny wigwam " (Niethammer 1977: 153-154).	La madre scioccata guardò in ogni wigwam nel villaggio [...]. Poi tu devi dirle di andare e preparare una piccola wigwam per fartici restare [...]. Poi lei le disse a sua madre a costruire una piccola wigwam .	Scioccata, guardò in ogni wigwam del villaggio [...]. Dille anche di preparare una piccola wigwam , dove potrai passare il tempo [...]. Poi, disse alla madre di costruire una piccola wigwam .
(5)	"Sky-Sifter was an imposing woman who stood almost six feet tall and had flashing black eyes" (Niethammer 1977: 157).	Setaccio del Cielo era una donna imponente che si alzava quasi sei piedi di altezza e aveva lampeggianti occhi neri.	Setaccio dei Cieli era imponente, alta quasi sei piedi (un metro e ottanta) , con un paio di occhi neri penetranti
(6)	"Sky-Sifter owned a lavishly decorated canoe [...] and she kept it near her private tipi where she lived alone when she was not with her family in their longhouse " (Niethammer 1977: 157).	Setaccio del Cielo possedeva una canoa abbondantemente decorata [...] e la teneva accanto al suo tipi privato dove viveva da sola quando non era con la sua famiglia nella loro longhouse .	Setaccio dei Cieli possedeva una canoa, sontuosamente decorata, che nessuno poteva toccare e la teneva accanto al suo tipi privato, dove viveva in solitudine, quando non stava nella longhouse della sua famiglia.

Tabella 3

Il concetto di *realia* è stato ideato per la prima volta dagli studiosi bulgari Sergej Vlahov e Sidor Florin e riguarda "parole (e locuzioni composte) della lingua popolare che rappresentano denominazioni di oggetti, concetti, fenomeni tipici di un ambiente geografico, di una cultura, [...] di un popolo, [...] di una tribù, e che quindi sono portatrici di un colorito nazionale, locale o storico; queste parole non hanno corrispondenze precise in altre lingue" (Vlahov & Florin 1969: 438). Scendendo più nel dettaglio, i due linguisti affermano che:

In ogni lingua ci sono parole che, senza distinguersi in alcun modo nell'originale dal co-testo verbale, ciò nondimeno non si prestano a trasmissione in un'altra lingua con i mezzi soliti e richiedono al traduttore un atteggiamento particolare: alcune di queste passano nel testo della traduzione in forma invariata (si trascrivono), altre possono solo in parte conservare in traduzione la propria struttura morfologica o fonetica, altre ancora occorre sostituirle a volte con unità lessicali di valore del tutto diverso di aspetto o addirittura "composte". Tra queste parole s'incontrano denominazioni di elementi della vita quotidiana, della storia, della cultura ecc. di un certo popolo, paese, luogo che non esistono presso altri popoli, in altri paesi e luoghi. Proprio queste parole nella teoria della traduzione hanno ricevuto il nome di «realia» (Vlahov & Florin 1969: 432).

Il campo dei *realia*, per la sua peculiarità e assenza di traduenti nelle altre lingue, può essere facilmente confuso con il campo dei “termini”. A tal proposito, Vlahov e Florin hanno sottolineato che la differenza fra i due risiede nell’ambito in cui queste parole sono utilizzate: “i termini sono la base del lessico scientifico; la loro sfera d’azione è la letteratura specialistica, scientifica” (Vlahov & Florin 1969: 433), mentre i *realia* compaiono non solo nella letteratura artistica, ma anche “in alcune scienze descrittive, [...] soprattutto come denominazioni di oggetti di descrizione o addirittura come termini allo stato puro” (Vlahov & Florin 1969: 433).

Nel caso specifico dei *realia* studiati sopra, sono stati usati tre differenti metodi per tradurre in maniera *f*-equivalente i casi interessati. Negli esempi (3) e (5) sono presenti due *realia* riguardanti unità di misura: “*feet*” e “*yards*”, che si è scelto di tradurre con i traduenti equivalenti “piedi” e “iarde”, esplicitando a seguito e tra parentesi il loro equivalente di misura in metri. In questo modo, si è mantenuto il sistema di misura americano, estraneo al lettore LA, ma seguito dal suo equivalente, per permettergli di avere un’idea più chiara delle quantità e delle misure fornite. Anche nell’esempio (2) è presente l’esplicitazione del tipo di lana “Kersey” ma, al contrario degli esempi sopracitati, questa era già presente nel TP ed è stato necessario riportare unicamente la traduzione in maniera equivalente.

Per quanto riguarda, invece, gli esempi (1) e (3), sono stati evidenziati “*roadrunner*”, un uccello endemico degli Stati Uniti d’America, e “*calico*”, un tipo di tessuto in cotone. I loro traduenti in italiano, “uccello corridore” e “calicò”, risultano *f*-equivalenti e non snaturano il significato del TP; di conseguenza, sono stati inseriti nel TA senza alcun bisogno di esplicitarli o modificarli.

Gli esempi (2), (4) e (6) comprendono *realia* relativi alle abitazioni e all’abbigliamento che sono stati inseriti nel TA segnalandoli in corsivo. Le cinture di perline colorate “*wampum*”, la casetta di pali ad arco ricoperta di corteccia e pelli “*wigwam*” e la tenda tipica delle tribù nomadi “*tipi*” (cfr. Massignan 1999: 64), non avendo nessun traduttore equivalente nella LA, sono stati riportati nel TA senza alcun tipo di modifica sul piano lessicale. Al contrario degli esempi sopra citati, anziché esplicitare il significato dei *realia* e renderlo familiare al lettore, si è scelto di applicare una “strategia di non-traduzione”, la tecnica dell’estraniamento¹³: in questo modo è stato possibile suscitare una sensazione di estraneità ed esoticità (cfr. Salmon 2001: 204), al fine di immergere ulteriormente il lettore nel contesto del saggio, senza però interrompere la comprensione complessiva dell’elaborato.

¹³ “L’estraniamento si ha quando l’autore si riferisce a qualcosa di ignoto e incomprensibile per il lettore senza fornire spiegazioni, al deliberato scopo di suscitare una sensazione di esclusione ed estraneità [...]. Il termine *estraniamento* indica una paradossale “strategia di non-traduzione”, che consiste nel non esplicitare al lettore di arrivo quello che il lettore del TP desume immediatamente senza bisogno di spiegazioni” (Salmon 2001: 204-205).

4.2.3 *Espressioni idiomatiche*

Le espressioni idiomatiche (e.i.), secondo la definizione fornita dalla linguista Federica Casadei, riguardano:

[casi] di non literalità o di non predicibilità semantica, dai singoli morfemi ai detti/proverbi, dalle parole complesse lessicalizzate agli atti linguistici indiretti [...]. Il termine “idiomatico”, usato originariamente in un’accezione interlinguistica a indicare ogni forma o struttura tipica e peculiare di una lingua, indica oggi, in un senso per lo più indipendente dal confronto plurilingue, le espressioni convenzionali di una lingua caratterizzate dall’abbinare un significante fisso (poco o affatto modificabile) a un significato non compositivo (cioè che, a differenza del significato letterale e compositivo, non è ricavabile dai significati dei componenti dell’espressione (Casadei 1995: 335-336).

Nel caso del saggio tradotto, è stato rilevato un caso in cui, nel TA, di espressione idiomatica. Nella Tabella 4, è stato evidenziato nel contesto, accompagnato da traduzione a calco e traduzione definitiva.

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	“ To fill her moccasins today would require a social worker, a family counsellor...” (Niethammer 1977: 145).	Per riempire i suoi mocassini oggi ci sarebbe bisogno di un’assistente sociale, una consulente familiare...	Per vestire le sue pelli bisognerebbe essere un’assistente sociale, una consulente familiare...

Tabella 4

Nell’esempio (1), l’espressione idiomatica del TP “*To fill her moccasins*”, tradotta a calco con “per riempire i suoi mocassini”, è derivata dall’e.i. inglese “*to fill someone’s shoes*”, che significa “to do someone’s job or accept someone’s responsibilities” (Dictionary.cambridge.org). In base alla tripartizione di Jakobson, l’e.i. del TP è stata tradotta intralinguisticamente¹⁴, sostituendo l’iperonimo “scarpe” con il suo iponimo “mocassini”. In questo modo, l’espressione idiomatica, ormai conosciuta e cristallizzata nell’uso, risulta marcata dal punto di vista culturale già nel TP. La proposta traduttiva “per vestire le sue pelli” è anch’essa il risultato non solo di una traduzione interlinguistica¹⁵, da L1 a L2, ma intralinguistica nella LA; per l’e.i. equivalente in italiano di “*to fill someone’s shoes*”, ovvero “vestire i panni [di qcn.]” si è deciso di adattare l’elemento “panni”, di tessuto vegetale, con “pelli”, di tessuto animale. In questo modo, si è ottenuto lo stesso livello di *f*-marcatezza proposto nel TP, per

¹⁴ “Intralingual translation or *rewording* is an interpretation of verbal signs by means of other signs of the of the same language” (Jakobson 1959: 114).

¹⁵ “Interlingual translation or *translation proper* is an interpretation of verbal signs by means of some other language” (Jakobson 1959: 114).

la stessa espressione idiomatica. Secondo quanto affermato da Laura Salmon, nel manuale già citato, la proposta di traduzione di questa e.i. ha permesso di disattendere il COME quel concetto sia stato espresso, inserendo un elemento “fuori posto”, ed essere captato dall’orecchio interno del lettore, creando un collegamento diretto con la cultura oggetto del saggio (cfr. Salmon 2018: 188-189).

4.2.4 Sintassi

Come si è visto, le numerose tribù di nativi americani stanziati in America settentrionale e centrale si contraddistinguevano per numerosi aspetti, tra cui la lingua. A seguito delle diverse colonizzazioni, la lingua inglese si impose in maniera prevalente e i nativi, considerati incolti, furono costretti ad abbandonare i loro idiomi; ciò portò alla creazione di un *pidgin* e allo sviluppo dell’AIE, “American Indian English”, (cfr. Carbonara 2018: 76) o AIPE, “American Indian Pidgin English” (Leechman & Hall 1955: 163). Come afferma Carbonara nel volume citato in precedenza, il *pidgin* “si creò per ovvie necessità comunicative tra le parti, [ma] questa lingua di contatto non si [evolve] mai in un creolo [...]. Il fatto che i nativi fossero continuamente rimossi e rilocati in territori sempre nuovi, che fossero stati a un certo punto confinati nelle riserve [...] sono considerati fattori chiave nel lento processo di assimilazione” (Carbonara 2018: 84). Secondo gli studi svolti da Leechman e Hall (1955), l’AIE non era utilizzato unicamente dai nativi americani, ma anche dagli stessi colonizzatori bianchi (soprattutto i commercianti), i quali riducevano le loro comunicazioni a frasi frammentate o a un vocabolario molto limitato, al fine di farsi capire dagli “aborigeni” senza troppi sforzi (cfr. Leechman & Hall 1955: 163-164). Nei casi analizzati nello studio appena citato, si rileva il fatto che non siano presenti molti dati riguardo alla trascrizione dell’AIE, in quanto molti autori hanno preferito “far parlare” i nativi direttamente in inglese corretto. Gli esempi raccolti, però, hanno permesso di delineare sei pattern grammaticali, dal piano morfologico a quello sintattico, che verranno ripresi in seguito.

Nel capitolo del saggio tradotto in questa trattazione, è presente una trascrizione di discorso diretto in cui vi sono strutture grammaticali che hanno suscitato interesse dal punto di vista traduttivo e sono state inserite, con traduzione a calco, nella tabella 5.

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	“She related, ‘There I dreamt a woman is coming , her hair is long , she has grass skirt and small basket . She say to me, ‘ Come with me in there.’ I say , ‘All right,’ and she holds a basket. She say ,	Lei raccontò: “Lì io ho sognato una donna sta arrivando , i suoi capelli sono lunghi , lei ha gonna d’erba e piccolo cestino . Lei dire a me, “ Vieni con me lì dentro”. Io dico , “D’accordo” e lei tiene un cestino. Lei dire , “Tu	Raccontò: “ Ho sognato che arriva donna, con lunghi capelli, gonna d’erba e tiene cestino . Lei dice ‘ Vieni qui con me’. Io rispondo ‘Va bene’ e lei stringe cestino. Lei dice ‘Guarda qui’. Io guardo, nebbia offusca cielo, acqua

(1)	<p>'You look in there.' I look, mist closes sky, water dropping out of sky, white, yellow, black bloody, nasty.' (Erik Erikson, the researcher to whom she told her story, interprets this as meaning, 'Through the mist I saw the sky come together. Out of the cleft I saw water dropping, white, yellow, and black. It looked bloody and nasty.')</p> <p>She continued, 'She hold little basket out so water dropped in it; she turn around, I see stuff in basket, I kind of afraid, I turn around. She say, 'You stay there.' I go, I look back; she throw basket on me, it hit me on mouth; I swallow stuff, I no sense any more, I wake up with noise. Nancy [her girl friend] wake me up. You crazy,' she says. I never tell I dreaming that night; not sleep again'' (Niethammer 1977: 151).</p>	<p>guardi lì dentro". Io guardo, nebbia chiude cielo, acqua abbandonando cielo, bianca, gialla, nera, sanguinosa, schifosa". (Erik Erikson, il ricercatore a cui lei ha raccontato la sua storia, interpreta questo come a significare, "Attraverso la nebbia io ho visto il cielo unirsi. Fuori dalla spaccatura io ho visto l'acqua uscire, bianca, gialla e nera. Sembrava sanguinosa e schifosa").</p> <p>Lei continuò: "Lei tenere piccolo cestino così acqua cadeva in esso; lei girarsi, io vedo roba nel cestino. Io un po' spaventata, io mi giro. Lei dire, "Tu stai qui". Io vado, io guardo indietro; lei gettare cestino su di me, esso colpire me sulla bocca; Io ingoio cose, non sento più. Io mi sveglio con rumore. Nancy [la sua ragazza amica] svegliare me. "Tu pazza", lei dice. Io mai dire Io sogno quella notte; non dormire di nuovo".</p>	<p>sprizza fuori da cielo; bianca, gialla, nera come sangue, nauseante". Erik Erikson, il ricercatore cui raccontò la storia, la interpretò così: "Vidi i cieli unirsi attraverso la nebbia. Oltre la spaccatura, vidi l'acqua zampillare di colore bianco, giallo e nero. Era maledetta e rivoltante".</p> <p>Continuò: "Lei prende acqua da cielo con cestino; si gira, vedo cose in cestino; io, un po' spaventata, mi giro. Lei dice 'Tu stai qui'. Io vado, mi guardo dietro. Lei mi lancia cestino, mi colpisce sulla bocca; io inghiottisco cose, non sento più niente, mi sveglio con rumore. Nancy [la sua amica] mi sveglia. 'Sei pazza' mi dice. Mai raccontato sogno di quella notte; non più dormito."</p>
-----	---	--	---

Tabella 5

Nell'estratto (1) sono stati evidenziati alcuni verbi e sostantivi che trovano riscontro nella classificazione dei pattern grammaticali evidenziati da Leechman e Hall. Dal punto di vista morfologico, i sostantivi presenti nel TP sono tutti alla forma invariabile, al singolare, e quasi tutti privi di articolo determinativo o indeterminativo (cfr. Leechman & Hall 1955: 168-169). Nella tabella 5.1, alcuni esempi isolati:

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	She has grass skirt and small basket.	Lei ha gonna d'erba e piccolo cestino.	[...] gonna d'erba e tiene cestino.
(2)	Mist closes sky, water dropping out of sky.	Nebbia chiude cielo, acqua abbandona cielo.	Nebbia offusca cielo, acqua sprizza fuori da cielo.
(3)	She hold little basket out so water dropped in it.	Lei tenere piccolo cestino così acqua cadeva in esso.	Lei prende acqua da cielo con cestino.
(4)	I see stuff in basket.	Io vedo roba nel cestino.	Vedo cose in cestino.
(5)	She throw basket on me.	Lei gettare cestino su di me.	Lei mi lancia cestino.

Tabella 5.1

In fase traduttiva, per offrire un discorso *f*-equivalente in L2, si è scelto di eliminare l'uso degli articoli, determinativi e indeterminativi, anche nella lingua d'arrivo; inoltre, si è preferito utilizzare le preposizioni semplici, al posto di quelle articolate, come nell'esempio (3) e (4), per sottolineare la marcatezza dell'enunciato, e renderlo più elementare nel vocabolario, in quanto pronunciato da una parlante la cui lingua madre non è l'inglese, ma un idioma indigeno.

Per quanto riguarda i verbi, il discorso diretto in questione narra un evento passato: i verbi in esso presenti dovrebbero, quindi, essere tutti coniugati di conseguenza. Nell'estratto preso in esame, invece, risultano all'infinito, coniugati al tempo presente o correttamente al *simple past*, o ancora risultano assenti. Nella tabella 5.2, alcuni esempi isolati:

	TP	Traduzione a calco	TA
(1)	I dreamt a woman is coming , her hair is long, she has grass skirt and small basket.	Lì io ho sognato una donna sta arrivando , i suoi capelli sono lunghi, lei ha gonna d'erba e piccolo cestino.	Ho sognato che arriva donna, con lunghi capelli, gonna d'erba e tiene cestino.
(2)	She says to me ' Come with me in there.' I say , 'All right,' and she holds a basket.	Lei dice a me " Vieni con me lì dentro". Io dico , "D'accordo" e lei tiene un cestino.	Lei dice ' Vieni qui con me'. Io rispondo 'Va bene' e lei stringe cestino.
(3)	mist closes sky, water dropping out of sky.	nebbia chiude cielo, acqua abbandonando cielo.	nebbia offusca cielo, acqua sprizza fuori da cielo.
(4)	'She hold little basket out so water dropped in it; she turn around , I see stuff in basket, I kind of afraid, I turn around.	Lei tenere piccolo cestino così acqua cadeva in esso; lei girarsi , io vedo roba nel cestino, Io un po' spaventata, io mi giro .	Lei prende acqua da cielo con cestino; si gira , vedo cose in cestino; io, un po' spaventata, mi giro .
(5)	she throw basket on me, it hit me on mouth; I swallow stuff, I no sense any more.	lei gettare cestino su di me, esso colpire me sulla bocca; Io ingoio cose, non sento più.	Lei mi lancia cestino, mi colpisce sulla bocca; io inghiottisco cose, non sento più niente.
(6)	'You crazy,' she says. I never tell I dreaming that night; not sleep again'.	"Tu pazza", lei dice. Io mai dire Io sogno quella notte; non dormire di nuovo".	' Sei pazza ' mi dice. Mai raccontato sogno di quella notte; non più dormito .

Tabella 5.2

Avvalendosi delle informazioni contenute nella tabella proposta da Carbonara, in cui sono delineate alcune caratteristiche dei verbi in AIE¹⁶ (Miller in Dillard: 1980), si è trovato riscontro con i verbi evidenziati in tabella. Per quanto riguarda la struttura dei verbi, Leechman e Hall affermano

¹⁶ 1) Lack of equational verb; 2) Lack of verb tense, person makers, auxiliaries, modals; [...] 8) *No* rather than *not* in negation (Miller in Dillard 1980: 429-431).

che, in AIE, “verb structure is characterized especially by very widespread loss of inflectional features, i.e., by the exclusive use of simple form of the verb [...]. This phenomenon manifests itself in the use of the simple forms where standard English has differentiated forms” (Leechman & Hall 1955: 168). In fase traduttiva, infatti, si è scelto di mantenere l’alternanza di verbi coniugati al tempo presente e al tempo passato, spesso non coniugati in L1 alla terza persona singolare, traducendoli con i loro equivalenti in lingua italiana. Si è scelto, inoltre, di non ripetere il soggetto espresso in L1 con i pronomi, a eccezione dei casi in cui fosse strettamente necessario, per non appesantire ulteriormente la frase dal punto di vista sintattico in L2. Negli esempi (4) e (6), invece, il predicato è stato omissivo. In traduzione, si è scelto nuovamente di applicare una struttura simile: nel primo caso, mediante l’inserimento di un inciso; nel secondo, attraverso l’utilizzo di un participio passato privo di ausiliare. Gli esempi (5) e (6) contengono forme di negazione espresse attraverso l’uso di *no* anziché *not* in L1 (Dillard 1980, Leechman & Hall 1955): nel primo caso, il verbo è stato tradotto con l’utilizzo di un verbo coniugato al tempo presente, preceduto dalla negazione *non*; nel secondo caso, invece, da un participio passato privo di ausiliare, preceduto dalla doppia negazione *non più*. Il fine ultimo di queste e di tutte le scelte traduttive applicate per tradurre questo estratto è stato quello di portare al lettore in L2 una trascrizione marcata dal punto di vista morfologico e sintattico, che potesse rievocare la semplicità di espressione da parte dei nativi americani parlanti AIE, rendendo la lettura priva di ostacoli che intralciassero il fluire della narrazione.

APPENDICE

Tabella 1

TRIBÙ NATIVO-AMERICANE – CAPITOLO 6			
	Inglese ¹⁷	Italiano	Etimologia
1	Apache	Apache (D’Aniello, 1999: 523), (Massignan, 1999: 134)	“La maggiore nazione nomade del sud ovest degli Stati Uniti appartiene al gruppo linguistico athapasca. [...] Il loro vero nome era <i>Tinneh</i> ‘Il popolo’, ma furono sempre conosciuti con il nome che gli diedero i loro nemici Pueblo, <i>Apachu</i> , ‘nemico’” (D’Aniello, 1999: 523).
2	Cherokee	Cherokee (D’Aniello, 1999: 524), (Massignan, 1999: 154)	“Di lingua irochese, questa potente nazione viveva sulla catena montuosa degli Appalachi. Il suo vero nome fu <i>Ani’Yun’wiyà</i> , ‘Il popolo principale’, ma fu sempre conosciuta con il nome di Cherokee, derivato probabilmente dal termine tsalagi, <i>Tsal-agauyn</i> , ‘Popolo del vecchio tabacco’, in relazione all’usanza di coltivare il tabacco per le cerimonie sacre” (D’Aniello, 1999: 524). “Il vero popolo, Il Popolo Principale” (Massignan, 1999: 154)
3	Cheyenne	Cheyenne (D’Aniello, 1999: 524) Tsistas (Massignan, 1999: 332)	“Dal termine dakota <i>shayena</i> , ‘parlano rosso’ (inteso nel senso di “lingua sconosciuta”). Il loro vero nome era <i>Tsis’tsistas</i> , ‘Il nostro popolo’. Guerrieri temerari e grandi cacciatori di bisonti, parlavano una lingua algocina e vivevano in tipi di pelle” (D’Aniello, 1999: 524). “Gli Esseri Umani, Il Popolo; [...] Tsistas è il vero nome dei Cheyenne (da Shayela, “Gente dalla Strana Lingua” in lakota), popolo di lingua algochina delle Grandi Praterie” (Massignan, 1999: 332)
4	Cocopah	Cocopa (Massignan, 1999: 166)	“ <i>Sud-Ovest</i> (Arizona, Messimo Nord-occidentale). Popolazione di lingua yuma-hokan (Massignan, 1999: 166)
5	Comanche	Comanche (D’Aniello, 1999: 525) Padoucah (Massignan, 1999: 265)	“Tribù di cacciatori di bisonti delle pianure, appartenente alla famiglia linguistica uto-azteca, del gruppo shoshone. Parenti stretti degli Shoshoni, [...] chiamavano se stessi <i>Nermernuh</i> , ‘Il popolo’. Il nome “Comanche” deriva dal termine in lingua ute, <i>Kohmahts</i> , ‘Colui che vuole sempre combattermi’ e mostra il grado di aggressività della tribù nei confronti dei suoi vicini” (D’Aniello, 1999: 525).

¹⁷ Nomenclatura secondo quanto riportato in *Daughters of the Earth* (Niethammer, 1977)

			“Vero nome dei Comanche (“Nemici”), nazione di lingua uto-azteca” (Massignag, 1999: 265).
6	Copper Eskimo	Inuit (Malaurie, 2017)	“Appartenente o relativo a un popolo di cacciatori abitanti nelle regioni artiche dall’Alaska alla Groenlandia, comunemente noti con l’etnonimo <i>eschimesi</i> , che letteralmente significa «mangiatori di carne», mentre <i>inuit</i> , che vuol dire «uomini», è la denominazione con cui essi chiamano sé stessi” (Treccani.it).
7	Creek	Creek (D’Aniello, 1999: 525) Muskogee (Massignan, 1999: 245)	“Grande confederazione di tribù, [...] la più forte delle quali, i Muskoke, diede il nome alla grande famiglia linguistica muskogee” (D’Aniello, 1999: 525). “Il vero nome dei Creek, [...] fanno parte di quelle che vengono dette dai bianchi “Cinque Tribù Civilizzate”, che comprendono, oltre a loro i Cherokee, i Seminole, i Choctaw e i Chickasaw” (Massignag, 1999: 245).
8	Delaware	Delaware (D’Aniello, 1999: 525) Lenni Lenape (Massignan, 1999: 231)	“Questi potenti guerrieri chiamavano se stessi <i>Lenni Lenape</i> , ‘Uomini della nostra nazione’. Il termine con il quale sono più conosciuti deriva invece dal fiume intitolato al governatore della Virginia, Lord de la Warr, lungo le cui rive sorgevano i loro villaggi. [...] Erano suddivisi in tre clan: <i>Munsee</i> , ‘Lupo’, <i>Unalchtigo</i> , ‘Tacchino’ e <i>Unami</i> , ‘Tartaruga’” (D’Aniello, 1999: 525). “Lenni Lenape (Lenni Lenapi) è il vero nome dei Delaware” (Massignan, 1999: 231).
9	Gros Ventre	Gros Ventre / A’aninin (Massignan, 1999: 126)	“Popolo dell’Argilla Bianca; [...] A’aninin è il vero nome del popolo dei Gros Ventre (Atsina,, Minertaree), di lingua algonchina” (Massignan, 1999: 126).
10	Hopi	Hopi (D’Aniello, 1999: 525), (Massignan, 1999: 203)	“Tribù di lingua uto-azteca che fondò nel New Mexico importanti città, conosciute dagli spagnoli con il nome di Pueblo, termine che da allora indicò anche le tribù che vi abitavano. Il nome Hopi è l’abbreviazione del termine <i>Hopitu shinumu</i> , ‘Popoli pacifici’” (D’Aniello, 1999:525). “I Pacifici [...] Gli Hopi, detti anche Moqui, sono un popolo pueblo che vive su tre <i>mesas</i> (montagne piatte del deserto americano del Sud Ovest) dell’Arizona settentrionale” (Massignan, 1999:203).
11	Huron	Uroni (D’Aniello, 1999: 530), (Massignan, 1999: 360)	“Il loro vero nome era <i>Wendat</i> , ‘Il Popolo della penisola’, ma furono sempre conosciuti come Uroni dal termine <i>hure</i> , spazzola, che diede loro l’esploratore francese Champlain, alludendo al loro modo di tagliare i capelli” (D’Aniello, 1999: 530).

		Huron / Wyandot (Massignan, 1999) Huron (Jacquin, 1984: 37)	“Popolo dell’Isola [...] Tribù odierna formata dai discendenti di Huron e Tabacco [...]. Wyandot è il vero nome degli Uroni o Huron, confederazione di tribù di lingua irochiana i cui discendenti sono oggi stanziati sia in Oklahoma sia in Ontario e Quebec. [...] Il termine “Urone” deriva dal francese <i>huré</i> = persona rozza, sporca” (Massignan, 1999: 360).
12	Iroquois	Irochesi (D’Aniello, 1999: 525) Haudenosaunee (Massignan, 1999: 194)	“Confederazione formata da cinque popoli, divenuti poi sei, insediata lungo le rive meridionali del lago Ontario, guidata da cinquanta <i>sachem</i> , ‘capi’. Il nome deriva dal basco <i>Hilokoa</i> , ‘Popolo assassino’, pronunciato <i>Hirokoa</i> dalle popolazioni algonchine e divenuto poi <i>Iroquois</i> , pronunciandolo alla francese” (D’Aniello, 1999: 525). “Popolo della Casa Lunga [...] Il vero nome degli Irochesi, la più potente confederazione tribale indiana a Est del Mississippi” (Massignan, 1999: 194).
13	Kwakiutl	Kwakiutl (Massignan, 1999: 229)	“Riva Settentrionale del Fiume [...] Tribù di lingua wakash” (Massignan, 1999: 229).
14	Lummi	Lummi (Massignan, 1999: 233)	“Tribù di lingua salish, stanziata oggi nello Stato di Washington” (Massignan, 1999: 233).
15	Mandan	Mandan (D’Aniello, 1999: 526), (Massignan, 1999: 236)	“Tribù [...] di lingua siouan, il loro vero nome era <i>Nimakikii</i> , ‘Il popolo’ (D’Aniello, 1999: 526). “Significato sconosciuto [...] Il termine con cui essi s’identificano significa “Uomini” o “Popolo”, mentre Mandan <i>ha un’origine sconosciuta</i> ” (Massignan, 1999: 236).
16	Menominee	Menomini (Levi, 1965: 70) Menominee (Massignan, 1999: 238), (D’Aniello, 1999: 526)	“Popolo dell’Acqua [...] Tribù di lingua algonchina. Detti anche “Rice” in inglese, per il fatto che tutt’oggi il riso selvatico (<i>Zizania aquatica</i>) costituisce una delle basi della loro alimentazione” (Massignan, 1999: 238).
17	Mohawk	Mohawk (D’Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999: 243)	“Tribù della Confederazione Irochese il cui nome, di origine Narraganset, proviene dal termine Mohowauuck, ‘Mangiatori di uomini’. Il loro nome tribale era <i>Kaniengehaga</i> , ‘Uomini del paese della selce’ (D’Aniello, 1999: 527). “Mangiatori di uomini [...] La nazione principale della confederazione Irochese” (Massignan, 1999).

18	Natchez	Natchez (D'Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999:250)	<p>“Significato sconosciuto [...] Tribù di lingua autonomia, forse appartenente al ceppo macro-algonchino, unitasi in epoca storica con Cherokee e Muskogee” (Massignan, 1999).</p> <p>“Tribù di lingua muskogee. Il significato del loro nome è incerto e potrebbe significare ‘Uomini dell’alta scogliera’ (D’Aniello, 1999: 527).</p>
19	Navajo	<p>Navajo Diné (D’Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999: 170)</p> <p>Navaho (Strauss, 1965: 17)</p>	<p>“Nazione seminomade del sudovest degli Stati Uniti, del gruppo linguistico athapasca, strettamente legata agli Apache, con i quali era scesa a sud dalle pianure e dalle foreste del Canada settentrionale [...]. Il loro nome proviene dal termine in lingua tewa, <i>navahu</i>, ‘grandi campi coltivati’, divenuto poi in spagnolo “Navajo”. Nei primi documenti spagnoli sono chiamati <i>Apache de nabaju</i>, ‘Apache dei grandi campi coltivati’, per distinguerli dagli Apache veri e propri” (D’Aniello, 1999: 527)</p> <p>“Il Popolo; [...] Diné o Dineh è il vero nome dei Navajo, che oggi sono la più grande nazione nativa americana” (Massignan, 1999).</p>
20	Nipnets or Nipmucks	Nipmuc (D’Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999: 252)	<p>“Tribù del Massachusetts tributaria dei Mohawk e dei Wampanoag, il cui nome deriva dal termine <i>Nipamaug</i>, ‘Luogo dalle fresche acque pescose’. (D’Aniello, 1999: 527).</p> <p>“Nipmuc (Nipmuck). Tribù di lingua algonchina, stanziata oggi nello Stato del Massachusetts” (Massignan, 1999).</p>
21	Nisenan	Nisenan (Synder: 2013)	The name <i>Nisenan</i> derives from the ablative plural pronoun <i>nisena-n</i> (Mithun 2001: 455).
23	Ojibwa	Ojibway/Chippewa /Anishinabe (Massignan, 1999: 132)	“Il vero nome dei Chippewa (“Raggrinziti”), detti anche Ojibway, è Anishinabe. Si tratta di una delle etnie principali del Nord America di un tempo e odierno” (Massignan, 1999: 132).
24	Osage Beaver Band	Osage (D’Aniello, 1999: 527), (Massignan, 1999: 262)	<p>“Potente tribù guerriera del sottogruppo dhegiha della lingua siouan [...]. Il loro nome deriva dal termine <i>Wa ‘zha ‘zhe</i>, che secondo alcuni potrebbe significare ‘Quelli che portano messaggi’, e alluderebbe alle antiche cerimonie che si svolgevano prima delle grandi cacce al bisonte” (D’Aniello, 1999: 527-8)</p> <p>“Significato sconosciuto [...] Tribù di lingua siouan, venne deportata in Oklahoma, dove ora risiede” (Massignan, 1999: 262).</p>
25	Pueblo	Pueblo (Massignan, 1999: 280)	“Con questo nome si indicarono sia le tribù che abitavano nelle caratteristiche città costruite con mattoni cotti al sole, sia le città stesse. La maggior parte di esse si trovavano in Arizona ed erano

		Hopi (D’Aniello, 1999: 528)	abitate da numerose tribù, anche di lingua diversa” (D’Aniello, 1999: 528). “Termine generico indicante le nazioni native stanziali del Sud-Ovest [...]. Con questo termine si indica più una cultura che una singola nazione tribale. Le lingue principali sono il keres e il tewa” (Massignan, 1999: 280).
26	Quinault	Quinault (Massignan, 1999: 292)	“Quinault (quinaielt). Tribù di lingua salish, stanziata nello Stato di Washington” (Massignan, 1999: 292).
27	Salish	Salish (D’Aniello, 1999: 529), (Massignan, 1999: 294)	“Più conosciuti con il nome di Teste Piatte, nonostante non avessero mai utilizzato l’usanza di appiattare la testa dei neonati, erano una forte tribù del Montana occidentale che cacciava il bisonte. Il loro nome proviene dal termine <i>Sälst</i> , ‘Popolo’, ed erano alleati con i Kutenai e i Pend d’Oreille” (D’Aniello, 1999: 529). “Suddivisi in Salish della costa e Salish dell’entroterra. Vedi Flathead” (Massignan, 1999: 294).
28	Shoshone	Shoshoni (D’Aniello, 1999: 529) / Shoshone (Massignan, 1999: 303)	“Era la tribù più settentrionale della famiglia linguistica shoshonean. Il loro nome proviene probabilmente da un termine algonchino che indica il serpente. Furono infatti chiamati ‘Serpenti’ dalla maggior parte delle nazioni con le quali vennero in contatto” (D’Aniello, 1999: 529). “Tribù di lingua uro-azteca. Suddivisi in Shoshone meridionali [...] e Shoshone settentrionali” (Massignan, 1999: 303)
29	Sintkaietk (Salish)	Salish (Massignan, 1999: 294)	“Suddivisi il Salish della costa e Salish dell’entroterra” (Massignan, 1999: 294)
30	Tlingit	Tlingit (D’Aniello, 1999), (Massignan, 1999: 331)	“Il loro nome significa ‘Il popolo’, ed erano navigatori, pescatori, commercianti e guerrieri temibili” (D’Aniello, 1999: 529). “Tribù di lingua athabascan (na-dené), tuttora stanziata in Alaska. (Massignan, 1999: 331).
31	Wampanoag	Wampanoag (Massignan, 1999: 350)	“Popolo dell’Alba; [...] Tribù di lingua algochina” (Massignan, 1999: 350)
32	Woodland culture	Il “Woodland” (Jacquin, 1984: 31)	“Per l’Est, il “Woodland”, abbiamo alcune cifre forniteci dai missionari e dagli esploratori del XVII secolo” (Jacquin, 1984: 31)
33	Yurok	Yurok (D’Aniello, 1999), (Massignan, 1999: 366)	“Tribù di lingua weitspekan, affine all’algonchina, che abitava lungo il basso corso del fiume Klamath, in California, e lungo la costa adiacente. [...] Il loro vero nome era <i>olekwo’l</i> , ‘Persone’” (D’Aniello, 1999:530).

			“Popolazione di lingua autonoma, appartenente al ceppo macro-algonchino” ((Massignan, 1999: 366)
34	Zuni	Zuñi (D’Aniello, 1999) / Zuni (Massignan, 1999: 367)	“Tribù dei Pueblo occidentali, visse nel villaggio di Zuñi, nel New Mexico [...]. Il loro nome tribale era <i>A’shiwii</i> , ‘Carne’. Il termine “Zuñi” è invece la derivazione spagnola di una parola keresan, <i>Sünyítsi</i> , di significato oscuro, forse legato ai riti della coltivazione del mais” (D’Aniello, 1999: 530). “Significato sconosciuto [...] Tribù pueblo di lingua autonoma” (Massignan, 1999: 367)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI

Riferimenti bibliografici

Adams, D. W. (1995). *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*, University Press of Kansas, Lawrence.

Beals, J. Et al. (2006). *Help seeking for substance use problems in two American Indian reservation populations*, "Psychiatric Service", No.57 (4), pp. 512-20.

Berruto, G. (1993). *Le varietà del repertorio*, in Sobrero, A. (Org.). *Introduzione all'italiano contemporaneo: la variazione e gli usi*. 12. Ed. Roma-Bari: Laterza, 2007 pp. 3-36.

Campbell, L. (1997). *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*, "Linguistic Society of America", Vol. 75, No.3 (Sep. 1999), pp. 596-600.

Carbonara, L. (2018). *Dances with stereotypes – La rappresentazione linguistica e visuale dei nativi americani: una prospettiva multimodale*, Verona, Ombre corte/Americane.

Casadei, F. (1995). *Per una definizione di "espressione idiomatica" e una tipologia dell'idiomatico in italiano*, Roma, "Lingua e Stile", 2 giugno 1955.

D'Aniello, R. (1999). *Dizionario degli indiani d'America*, Roma, Newton & Compton editori.

Denial, C. J. (2008). *Native Women's History in Eastern North America before 1900: A Guide to Research and Writing*, edited by Rebecca Kugel and Lucy Eldersveld Murphy, "American Indian Culture and Research Journal".

Dickerson, D.L. et al. (2011). *American Indians/Alaska natives and substance Abuse Treatment Outcomes: Positive Signs and Continuing Challenges*, J Addict Dis. Jan.30, pp. 63-74.

Dillard, J.L. (1980). *Perspectives on American English*, Mounon, Parigi e New York, The Hague, pp.429-231.

Gentry, M. et al. (2014). *Gifted Native American Students: Literature, Lessons, and Future Directions*, Sage.

Giordano, F. (2012). *Gli Indiani d'America e l'Italia*. Alessandria, Edizioni dell'Orso.

Horse, P. G. (2005). *Native American identity*. "New directions for student services" 109, pp. 61-68.

Iverson, P. (2002). *Diné: A History of the Navajos*, "University of New Mexico Press".

Jacquin, P. (1984). *Storia degli indiani d'America*, Parigi, Oscar Storia Mondadori.

Jakobson, R. (1959). *On linguistic aspects of translation*, Venuti L. (ed.) "Translation Studies Reader", 2000, pp. 113-118.

- Kugel, R. & Murphy, L. E. (2007). *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing*. "University of Nebraska Press".
- Leechman, D. & Hall, R.A. Jr. (1955). *American Indian Pidgin English: attestations and grammatical peculiarities*. "American Speech", Oct., Vol.30, n°3, pp. 163-171.
- Lévi-Strauss, C. (1965). *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore.
- Nida, E. (1964). *Principles of correspondence*, Venuti L. (ed.) "Translation Studies Reader, 2000", pp. 26-139.
- Niethammer, C. (1977). *Daughters of the Earth. The lives and legends of American Indian women*, new York, Simon & Schuster Paperbacks.
- Malaurie, J. (2017). *Terra Madre. In omaggio all'immaginario della nazione inuit*, traduzione e prefazione di Giulia Bogliolo Bruna, Milano, EDUCatt.
- Massignan, M. (1999). *Il grande libro delle tribù indiane d'America*, Pavia, Grandi Economici Xenia.
- Miller, M.R. (1967). *Attestations of American Indian Pidgin English in fiction and nonfiction*, "American Speech" n°42, pp. 142-147.
- Mithun, M. (2001). *The Languages of Native North America*. "Cambridge University Press", pp. 455.
- Munday, J. (2016). *Introducing translation studies. Theories and applications*, London, Routledge, Fourth edition.
- Salmon, L. (2017). *Teoria della Traduzione*, Milano, Franco Angeli.
- Shoemaker, N. (1995). *Native-American Women in History*, "OAH Magazine of History, Summer", 1995, Vol.9 n°4, pp. 10-14.
- Saurman, G.E. (2012). *We've Done Them Wrong!: A History of the Native American Indians and How the United States Treated Them*, Bloomington, Universe.
- Spagna, F. (2023). *Sulle orme della tradizione. Gli Indiani d'America e noi*, Mauna Kea.
- Tassinari, G. (2015). *Storia degli Stati Uniti d'America*, Alpha Test.
- Snyder, G. (2013). *Nel mondo poroso: saggi e interviste su Luogo, Mente e Wilderness*, tradotto da Giuseppe Moretti. Milano, Mimesis, Eterotopie, n°212.
- Thornton, T.F. (1997). *Anthropological Studies of Native American Place Naming*, "American Indian Quarterly!" Spring 1997, Vol. 21, No. 2 (Spring, 1997), pp. 209-228.
- Toury, G. (1980) *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv, Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Venuti, L. (2000). *Translation, Community, Utopia*, Venuti L. (ed.) "Translation Studies Reader", 2000, pp. 468-478.

Zark, B. (2015). *Use of Native American Tribal Names as Marks*, “American Indian Law Journal”: Vol. 3: Iss. 2, Article 7.

Riferimenti sitografici

Cniethammer.com

https://www.cniethammer.com/_i_daughters_of_the_earth__the_lives_and_legends_of_indian_women__i__8757.htm (consultato il 9/10/2024).

Dictionary.cambridge.org

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fill-shoes> (consultato il 10/12/2024).

Treccani.it

[https://www.treccani.it/enciclopedia/stati-uniti-d-america-storia-degli_\(Enciclopedia-dei-ragazzi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stati-uniti-d-america-storia-degli_(Enciclopedia-dei-ragazzi)/) (consultato il 14/10/2024)

<https://www.treccani.it/vocabolario/indiano/> (consultato il 05/11/2024).

<https://www.treccani.it/vocabolario/squaw/> (consultato il 06/11/2024).

<https://www.treccani.it/vocabolario/inuit/> (consultato il 03/01/2025).

Vittorio Zucconi: Indiani, gli invisibili d’America, Feltrinellieditore.it

<https://www.feltrinellieditore.it/news/2004/09/23/vittorio-zucconi-indiani--gli-invisibili-damerica-3730/> (consultato il 14/10/2024).

Dizionario.Internazionale.it

<https://dizionario.internazionale.it/parola/indiano> (consultato il 20/11/2024).

<https://dizionario.internazionale.it/parola/squaw> (consultato il 20/11/2024).

Ciclo di videoconferenze culturali online, a cura dell’“Albero dei Pensieri”, CAM del Municipio 6, Comune di Milano (consultati il 12/10/2024).

- Breve storia degli Indiani d’America (1/3)
<https://youtu.be/cyyzrsjDpTk?si=yBnOsROPfE7vLsxv>
- Breve storia degli Indiani d’America (2/3)
<https://youtu.be/KPzCCjiWSnc?si=w8pyJUZcpwuPYPZa>
- Breve storia degli Indiani d’America (3/3)
<https://youtu.be/m2Di7nlyrSI?si=2vQ1QYWcUAXPc8fZ>

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio le mie relatrici, le professoresse Ilaria Rizzato e Marta Albertella, per avermi seguita nel corso della stesura di questo elaborato e per avermi dato l'opportunità di approfondire il tema dei nativi americani, a me molto caro, rendendolo oggetto del mio studio.

Colgo l'occasione per ringraziare la mia famiglia, il cui sostegno è stato essenziale per completare questo percorso quinquennale, e i miei amici più cari, con i quali ho condiviso esperienze indimenticabili: grazie a loro, ho trascorso il mio periodo in università con il sorriso.

