



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Dottorato di Ricerca in Scienze della Cooperazione Internazionale
“Vittorino Chizzolini”
XXV Ciclo

LA (PO)ETICA DEL MAIS

Diritti culturali ed epistemologia della cosmovisione maya

Presentata da Alessandra Delli Quadri

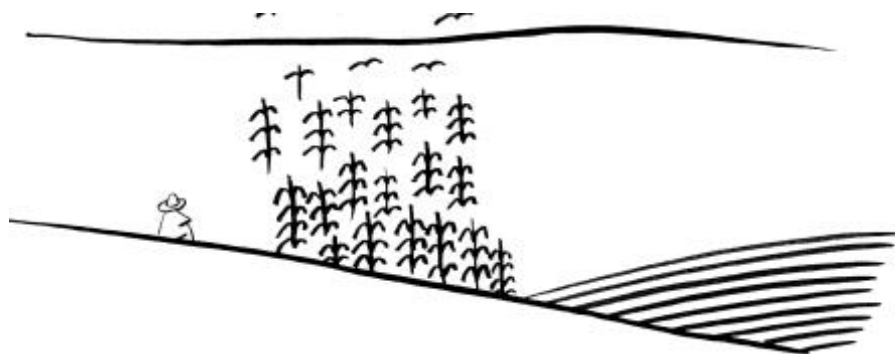
Supervisore :
Prof.ssa Stefania Gandolfi

Esame finale 2013

LA (PO)ETICA DEL MAIS

Diritti culturali ed epistemologia della cosmovisione maya





Digo cosas que no comprendo bien. Y así deben quedar. ¿Quién puede traducirme el rumor de los milperios?

LUÍS CARDOZA Y ARAGÓN, Guatemala, Las líneas de sus manos

INDICE

INTRODUZIONE	7
PRIMA PARTE – La prospettiva della <i>cosmovisione</i>	13
CAPITOLO UNO: La visione dell’altro	13
1.1 Fondamenti teorici.....	13
1.2 Filosofia dell’approccio etico.....	18
1.3 Legittimità del sapere ancestrale maya	24
CAPITOLO DUE: Avvicinamento alla <i>cosmovisione</i> maya.....	35
2.1 Storia mitica maya	35
2.2 Il fondamento culturale comune dei popoli del Centro di <i>Abya Yala</i>	42
2.3 Cosmovisioni.....	47
2.4 Bussole e timonieri	66
CAPITOLO TRE: Il primo incontro con la spiritualità.....	74
3.1 Cerimonie a <i>Q’umarkaj</i>	74
3.2 <i>Wajxaqib’ B’atz</i>	82
3.3 <i>Tzité</i> a Totonicapán	87
3.4 <i>Wayeb</i> a San Marcos La Laguna.....	92
3.5 Anno Nuovo Maya a Chuisakab’al: <i>E</i> e <i>Noj</i>	100
SECONDA PARTE – Mais	105
CAPITOLO QUATTRO: Perché il mais?	105
4.1 Letteratura e mito, porte d’entrata dell’analisi.....	105
4.2 (Bio)diversità del mais	111
4.3 Fonte d’ispirazione narrativa.....	115
4.4 Fonte d’ispirazione poetica.....	122
CAPITOLO CINQUE: Il ruolo mitico delle donne	131
5.1 Ixmucané e Ixchiq	131
5.2 Senza impronte digitali	137
5.3 Fertilità, ciclo del mais e passaggio del sole allo zenit	144
CAPITOLO SEI: Insicurezza alimentare e minacce culturali.....	150
6.1 Condannati alla povertà materiale e all’espropriazione culturale?	150
6.2 Accesso alla terra e alle risorse	156
6.3 Il mais transgenico	162
TERZA PARTE – Verso il riconoscimento dell’epistemologia della <i>cosmovisione</i> maya	168
CAPITOLO SETTE: I fondamenti della <i>cosmovisione</i> maya.....	168
7.1 Dualità complementare per una convivenza armonica.....	168

7.2 Equilibrio e armonia come base del rispetto.....	176
7.3 Il valore della parola	182
7.4 La saggezza dell'universo	187
CAPITOLO OTTO: Il mais archetipo della conoscenza.....	192
8.1 Fonti scritte	192
8.2 Fonti orali.....	198
8.3 Il diritto all'alimentazione	207
8.4 Semi di mais e meta-mais: le chiavi dei diritti culturali.....	213
CAPITOLO NOVE: L'alternativa epistemologica rappresentata dal meta-mais	221
9.1 La conoscenza maya.....	221
9.2 Saggezza "di mais"	230
9.3 Essere in sé e dover essere ideale	234
CONCLUSIONE	239
INDICE DELLE FIGURE	246
FONTI E BIBLIOGRAFIA.....	251

Ajaw, Cuore del Cielo e Cuore della Terra, spirito ed essenza della vita, dammi forza e saggezza in questo compito, dammi umiltà di coscienza e larghezza di vedute.
Grazie due e tre volte per avermi messo sulla strada della *cosmovisione*.

Invoco gli antenati maya che risiedono negli altari sacri della possente natura *centroabyalense* e gli antenati sangue del mio sangue *kaxlan*, che mi concedano cammini bianchi e luminosi e rinfreschino le mie parole e i miei pensieri.

Che l'energia di *Tzikin* mi doni il materiale e le possibilità per concludere al meglio questo lavoro.

La ringrazio per la ricchezza del mio destino, delle mie mani, dei miei occhi, delle mie orecchie e della mia intelligenza.

Chiedo permesso e sostegno agli *ajq'ijab'*.

Li ringrazio per l'accoglienza, le parole in spagnolo, la connessione degli spazi e dei tempi delle cerimonie, le saturazioni, le candele e le offerte.

Li ringrazio – infinitamente – per la saggezza condivisa e la pazienza semplice del metodo dell'esperienza.

INTRODUZIONE

Questa è una ricerca sul mais e sul suo significato nella *cosmovisione* maya.

Il mais è un elemento non solo fisico, ma anche simbolico che fonde in sé credenze e necessità, declinandosi in aspetti e discipline diverse. La sua immensa importanza per questo lavoro è emersa fin dai primi viaggi in Guatemala e partecipando alle pratiche culturali e alle cerimonie rituali di alcune comunità.

All'inizio, arrivando da un mondo diverso, sembrava solo un alimento, semplice ma nutritivo, umile ma onnipresente, che si trova su tutte le tavole, in tutti i mercati, ad ogni angolo delle strade.

Poi, ho capito che è molto di più e che fin dal suo addomesticamento segna una storia che continua fino ad oggi e fa la differenza, resistendo nonostante i cambiamenti e le rotture.

Riflettere sul suo significato vuol dire riflettere sull'umanità, sulla vita, su modi di vivere, conoscere, relazionarsi alla giustizia, all'etica e alla spiritualità; vuol dire anche avvicinarsi a una visione del mondo, ad una *cosmovisione*, che legge l'esistenza in un modo speciale, dà nomi specifici alle cose, anche perché si esprime in diverse lingue, e crea una realtà particolare, non necessariamente basata sui sistemi conoscitivi codificati, legata piuttosto al linguaggio orale del mito e alla sostanza astratta del tempo e della memoria.

Per capire le immense risorse culturali di una simile visione, bisognerebbe prendere parte alle comunità, capire, parlare, leggere e scrivere in quelle diverse lingue e svelare il parallelismo esemplare tra la loro struttura grammaticale, sintattica e fonetica e la smisurata varietà di significati che le parole possono assumere. Per questo è difficile trovare la prospettiva giusta e le prime domande sorte sono state: come avvicinarsi alla *cosmovisione* senza spogiarla dei suoi punti di riferimento? Quale può essere un approccio all'*altro* (in questo caso colui che crede e pratica la *cosmovisione*) eticamente appropriato?

Queste prime inquietudini hanno aperto la strada alla ricerca che si è subito focalizzata sull'intenzione di usare parole autentiche che significano ed esprimono qualcosa innanzitutto per le persone incontrate e i popoli esplorati, che sono i popoli di *Abya Yala*, in particolare del suo Centro.

Abya Yala è il nome dato dal popolo *kuna* di Panamá alla terra che abitano, precisamente significa "terra in piena maturità" e oggi diverse organizzazioni, comunità e istituzioni indigene, comprese le costituzioni di alcuni paesi come la Bolivia, hanno

scelto di usarlo per definirsi, perché è un termine che esprime con più autenticità l'identità dei popoli originari.

Se all'origine del suo uso attuale questa espressione ha assunto un'accezione politica, oggi, nonostante ciascun popolo originario che abita il continente americano denomini con nomi propri le regioni che abita, questo nome manifesta un forte sentimento di unità e appartenenza. Nel Primo Incontro Continentale dei Popoli e delle Nazionalità Indigene, realizzato in Messico nel 2000, l'espressione *Abya Yala* non venne usata, ma la Dichiarazione di Teotihuacán, prodotta durante quell'incontro, aveva proclamato chiaramente "i principi di spiritualità comunitaria e autodeterminazione dei Popoli Originari del continente" (Cumbre Indígena Continental, 2000). Nel Secondo Incontro Continentale celebrato nel 2004 a Quito i Popoli Originari si sono autoconvocati come "*Abya Yala*", infatti l'incontro è stato chiamato esplicitamente: *Segunda Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades de Abya Yala*". A partire dal terzo incontro, quello di Iximché in Guatemala, i partecipanti hanno deciso di costituire uno spazio che hanno chiamato "*Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Originarios de Abya Yala*", descritto come "uno spazio permanente di incontro e scambio in cui convergano esperienze e proposte, per affrontare insieme le politiche di globalizzazione neoliberale e lottare per la liberazione definitiva dei popoli fratelli, della madre terra, del territorio, l'acqua e di tutto il patrimonio naturale" (Cumbre Indígena Continental, 2007). Nel corso del tempo, nei diversi incontri dei movimenti dei popoli originari il termine *Abya Yala* va sostituendosi ad America, indicando non solo un nome, ma anche un soggetto enunciatore di un discorso che è rappresentato dai popoli originari, non solo identificati in leader politici, ma anche in guide spirituali e nelle comunità stesse che, raggiunte da adeguate informazioni, hanno potuto "aggiornarsi" e dare sempre più senso alle espressioni "popoli originari" e "*Abya Yala*".

Nell'VIII Incontro Continentale di Guide Spirituali Indigene *Kan B'alam el Condor y el Aguila* a cui ho partecipato nel settembre 2010 ho verificato personalmente che *Abya Yala* è oggi un'espressione che usano anche i popoli maya del Guatemala: indica l'appropriarsi di uno spazio nel quale un gruppo sociale, pur restando diviso in etnie e comunità diverse, si costituisce come tale e si autodetermina.

Per i popoli del Centro di *Abya Yala*, il mais è un elemento di essenziale alimentazione fisica e spirituale.

La parola "mais" deriva dal taíno, una lingua caraibica appartenente al gruppo linguistico dell'arauaco, parlata dagli antichi popoli stabiliti nell'attuale Repubblica Dominicana, Haiti, Cuba e Porto Rico, ma tutti i popoli di *Abya Yala* hanno modi

diversi per chiamarlo. Recuperare le profondità che si nascondono nella sua etimologia è rendergli la sua *palabra cabal*. In *k'iché*, si dice che quando qualcosa viene chiamato con il suo vero nome gli si sta dando la verità, la *palabra cabal*, *qastzij*, da *qas*, che significa giusto, esatto, completo e *tzij* che, tra i suoi tanti significati, vuol dire anche parola.

In *k'iché*, *kaqchikel* e *tz'utujil*, tre delle ventidue lingue maya parlate sul territorio guatemalteco, lingue d'espressione dei tre gruppi etnici che sono stati maggiormente presi in considerazione in questa ricerca, il *qastzij* del mais è *ixim*. *Ix* in molte lingue maya è un prefisso per indicare il femminile e *im* è il seno: mais quindi è seno materno, seno che alimenta.

Per alcuni termini è possibile trovare una *qastzij*: è il caso di *ajq'ij*, che indica in senso lato la guida spirituale e letteralmente significa “contatore dei giorni”.

Anche *nahual* è un termine *cabal*. Ampiamente approfondito nel corso della ricerca, indica sia l'energia che corrisponde alla combinazione di nome e numero di ciascun giorno del calendario sacro rituale *Tzolkin*, sia lo spirito che accompagna ognuno fin dalla nascita.

Kaxlan invece, letteralmente vuol dire “straniero” e nel corso di questa ricerca è stato usato in riferimento al complicato campo semantico che indica ciò che è “occidentale” o “europeo”. Così come la scelta di usare l'espressione *Abya Yala*, anche la scelta di *kaxlan* è data dall'esigenza di usare nomi il più possibile decolonizzati per non lasciare i saperi degli *altri* subordinati a quello di origine europea. In questo caso, sono state le “mie” fonti a usare *kaxlan* per molti dei termini e dei concetti di origine europea che usavo durante i dialoghi avuti con loro. Con l'intento di non dare per scontate espressioni che nella visione del mondo maya non vengono riconosciute, pur essendo comunque un termine problematico, ho deciso di usarlo per questo lavoro.

Altri termini per i quali non si trova con facilità una *qastzij*, come “cosmovisione” e “maya”, sono più complessi e ho cercato di usarli nei loro significati meno ideologici: *cosmovisione* nella sua accezione di visione globale della realtà in tutte le sue sfaccettature e manifestazioni, che tende all'armonizzazione di ogni elemento materiale e spirituale, mentre “maya” come concetto che indica un conglomerato umano formato da distinti gruppi etnici con una matrice culturale comune che, nel corso del lavoro ho cercato di verificare e definire. Essendo termini astratti e filosofici, ho tentato di restituirne il significato attraverso l'analisi del discorso mitico e delle pratiche rituali, consapevole del loro peso ideologico nel gioco attuale delle identità.

Altri nomi sono stati scelti perché rispecchiano una pluralità di interpretazioni che non si vuole tralasciare: ho scelto allora *Pop(ol) Wuj* per nominare il libro sacro del popolo *k'iché*. Questa formula, usata nel V Congresso Internazionale sul *Po(ol) Wuj*, indica per lo meno due diverse letture del titolo del testo: da una parte quella del maestro *k'iché* Adrián Inéz Chávez che, convinto di un errore di trascrizione dal manoscritto originale, usa *Pop Wuj* e lo traduce come “libro del tempo” o “libro degli eventi” e dall'altra l'interpretazione di Adrián Recinos che usa *Popol Vuh*, facendo notare che la *h* deve essere pronunciata come la *j* spagnola e che il suono della *v* è uguale a quello della *u*, *gu* o *w*, insieme a quella della traduzione più recente di Enrique Sam Colop che sceglie *Popol Wuj*, entrambi tradotti con “libro del consiglio” o “libro del popolo”.

Un ultimo termine da spiegare è “meta-mais”, un'espressione mia nata dalla necessità di raccogliere in una parola tutti i significati simbolici, mitici e metaforici che, nella *cosmovisione* maya, vanno oltre il significato materiale e fisico del mais. Non ci sono riferimenti precedenti di questa idea: l'uso del prefisso “meta-” sta ad indicare le astrazioni che derivano dal concetto di mais, completando il suo significato.

Tra le mille cose che racchiude, l'eredità millenaria maya insegna anche che ciascuna persona, *jun winaq*, rappresentazione non solo del numero venti e della totalità cosmica, ma anche della persona umana in pienezza, realizzata e integrata nell'universo, è un seme dal quale nasce la vita, che può moltiplicarsi in qualsiasi parte della Terra, nella diversità culturale dell'umanità, ed è da questa angolazione che ho voluto partire, dando allo studio un taglio emico ed etico, la cui linea di confine è stata l'osservazione partecipativa. Nell'intuizione del linguista Kenneth Pike, emico (fonemico) si riferisce alla comprensione soggettiva dei significati dei suoni nei linguaggi, mentre etico (fonetico) si riferisce allo studio oggettivo di quei suoni. Secondo lo studioso americano, che per primo ha coniato i due termini, le persone madrelingua possono essere giudici competenti capaci di dare descrizioni emiche e fornire dati importanti per la ricerca scientifica, ma anche gli “outsiders”, estranei a un determinato gruppo linguistico, possono produrre descrizioni, in questo caso etiche, che sono verificabili e riproducibili. Nonostante il complesso dibattito nato sull'uso di questi termini in ambito accademico, soprattutto nel dialogo tra lo stesso Pike e l'antropologo Marvin Harris, questo approccio permette di identificare quegli elementi (in questo caso della *cosmovisione* maya) rilevanti per il sistema di comportamento delle persone che vi partecipano, ma anche trarre un'analisi generale del sistema stesso. Questo non significa contrapporre una visione esterna ad una interna ma, proprio come aveva teorizzato Pike per lo studio di un sistema linguistico, significa considerare che le strutture

comportamentali umane sono parzialmente relative a particolari riferimenti culturali, ma anche parzialmente legate a innate caratteristiche umane e alle relazioni che le persone hanno con la parte di mondo che è fuori da loro.

Oltre a fare particolare attenzione all'etimologia e alla lingua, analizzare il mais e la sua componente simbolica, il meta-mais, presuppone approfondire qual è e se esiste una prospettiva integrale sulla quale si basano la produzione della conoscenza e la spiritualità maya e perché e come il mais può essere considerato un riferimento culturale fondamentale per la *cosmovisione* maya. Inoltre, implica anche fare luce sui paradigmi e i modelli teorici, che seppur raramente esplicitati, esistono e stanno alla base del sistema conoscitivo espresso nella *cosmovisione* che, nel corso di questo lavoro, ho ipotizzato essere un sistema conoscitivo autonomo e proprio, una delle rivendicazioni degli intellettuali maya odierni.

Contestualmente a queste questioni, emergono sia le interpretazioni che, nel corso del tempo, sono state date a questo sistema, sia i problemi riguardanti le fonti che sono difficilmente reperibili perché appartengono a un corpus di conoscenza fondamentalmente orale e perché vengono continuamente sottoposte a cambiamenti dovuti a contaminazioni sia esterne che interne alle comunità.

Bisogna chiedersi allora come superare la discriminazione che il sapere maya subisce e quali fonti utilizzare per avere presenti le varianti con le quali chi pratica la *cosmovisione* maya oggi interagisce, ma anche le rotture storiche ed epistemologiche che il loro sapere ha sofferto.

A partire da riferimenti letterari, mitici e antropologici e attraverso informazioni e tracce etnografiche e archeologiche ho indagato i fondamenti culturali della *cosmovisione* maya, cercando di approfondire gli elementi comuni ai gruppi etnici, ma anche le specificità delle pratiche culturali a cui ho partecipato nelle singole comunità.

È emerso allora che il mais rappresenta anche molto più di ciò che avevo ipotizzato inizialmente: esso è emblema di una ricchezza incalcolabile ma anche sintomo di povertà materiale ed espropriazione culturale, per cui mi sono chiesta se mais e meta-mais possano da una parte essere spie di queste privazioni e dall'altra suggerire un modello di comportamento relazionato a un processo di difesa, affermazione e rivendicazione di diritti culturali che ha anche delle implicazioni giuridiche.

I diritti culturali, approfonditi nella stesura, sono stati intesi, nell'accezione data loro dalla Dichiarazione di Friburgo, come forze-leve legate al fondamento comune degli altri diritti umani che è la dignità. In questo contesto, bisogna prendere in considerazione, però, che il discorso sui diritti umani è *kaxlan*, cioè "straniero" alla

cosmovisione ed è dunque necessario capire se esistano delle corrispondenze tra questa concezione dei diritti culturali e i valori espressi nella *cosmovisione* maya e verificare se è possibile che l'esercizio dei diritti culturali possa equivalere all'inseguimento dell'equilibrio nell'esperienza quotidiana, sia essa azione di vita, ricerca intellettuale o sentimento spirituale, che è una tensione costante in coloro che praticano la *cosmovisione*.

Infine, dopo la consultazione e l'analisi di documenti mito-storici e di testi sulla *cosmovisione* e sui significati del mais, dopo gli incontri e la condivisione delle pratiche culturali specifiche delle comunità *k'iché* di Chinique e San Andrés Sajcabajá e *tzutujil* di San Pedro, San Juan e San Marcos La Laguna in Guatemala e dopo la difficile ma indispensabile fiducia costruita con alcuni *ajqij'ab k'iché*, *tzutujil*, e *k'aqchikel*, ho focalizzato altri elementi importanti legati a questa ricerca e mi sono spinto verso una riflessione sull'epistemologia della *cosmovisione* maya.

Ho cercato di esplorare e mettere in relazione materie che sembrano incomunicabili ma che nel sistema della *cosmovisione* maya si alimentano e completano reciprocamente, dalla filosofia al mito, dalla storia all'agricoltura, dalla spiritualità al diritto per giungere a chiudere il cerchio sul meta-mais, sulle potenzialità epistemologiche che rappresenta, sui valori che può assumere e sulla sua funzione quotidiana come principale fonte di sostentamento e d'ispirazione.

Daniel Matul (1994), grande studioso maya, spiega, che è il lavoro attorno al mais, con il mais, per la sua coltivazione e crescita che ha forgiato nel popolo la qualità mentale della tolleranza, gli ideali di giustizia, pace e solidarietà. Nel corso di questa ricerca ho cercato di dimostrare proprio questo: che il mais ispiratore del mito, della letteratura, dell'astronomia in tutta *Abya Yala*, ha creato immagini, orientato valori e impostato un vivere autentico su cui ancora oggi si basano le comunità alla ricerca del mantenimento dell'armonia necessaria all'universo per continuare a vivere.



PRIMA PARTE – LA PROSPETTIVA DELLA COSMOVISIONE

CAPITOLO UNO: La visione dell'altro

*How long shall they kill our prophets
While we stand aside and look?
Yes, some say it's just a part of it
We've got to fulfill the book
Won't you help to sing
These songs of freedom?*

BOB MARLEY, Redemption Song

1.1 Fondamenti teorici

Vivendo nelle comunità e incontrando le persone in Guatemala emerge l'urgenza, non solo di leggere e interpretare, ma anche di recuperare e diffondere un sapere diverso, il sapere che racconta la storia di gruppi umani che hanno trovato le loro radici in contesti geografici e storici specifici e che su quelle radici hanno originariamente impostato un modo di pensare e agire nel mondo. Anche se è un sapere che, per imposizioni, scambi o contaminazioni, è in continua trasformazione, si basa su paradigmi che hanno un nucleo contenutistico e strutturale unitario e che delineano un sistema conoscitivo omogeneo.

Per interpretare e vivere la *cosmovisione* maya è quindi necessario riconoscere questo sistema conoscitivo omogeneo come tale e cercare un approccio di confronto paritario con chi da esso ricava i suoi riferimenti culturali e in esso trova la propria identità.

In questo modo, si può forse fin da subito impostare un discorso che riguarda quei “legami che permettono alle persone di scegliere i propri valori e le proprie priorità” che sono i diritti culturali, nell'accezione scelta in questo lavoro. L'osservatorio della diversità e dei diritti culturali dell'Istituto Interdisciplinare d'Etica e Diritti dell'uomo di Friburgo li definisce proprio “legami multifunzionali”:

Les droits culturels sont des liens multifonctionnels : ils garantissent des accès, dégagent des libertés et identifient des responsabilités accrues. En garantissant des accès aux autres et aux œuvres, les droits culturels permettent le croisement des savoirs, sans lequel un homme n'est rien à ses propres yeux comme aux yeux des autres. Une personne isolée des liens qu'elle reconnaît et choisit est jugée comme incapable car elle ne peut exercer ses

*libertés, ni être membre d'aucune société.*¹ (Observatoire de la diversité et des droits culturels, 2010 : 4)

Da una ricerca sostenuta dalla Fondazione *Mayab' Nimatijob'al* Universidad Maya in collaborazione con il Programma di Educazione Interculturale Multilingue del Centroamerica e la Regione Toscana, emerge che gli studi sulla cultura maya sono quelli che hanno poi dominato il processo di conoscenza della cultura maya e la trattano a partire da un'epistemologia, una metodologia e dei procedimenti *kaxlan*. Negli atti del Primo Incontro Nazionale sulla Ricerca Maya, celebrato in Guatemala nel 2008, si legge:

*cabe destacar que estos estudios sobre la cultura maya han sido hechos por investigadores extranjeros o nacionales no mayas. Incluso, algunos antropólogos mayas notables realizaron estudios de pueblos mayas de esta forma, es decir, desde concepciones y significados de la antropología y la sociología occidental*² ((López, 2009: 35)

Viene, inoltre, precisato che queste interpretazioni “hanno falsificato il senso integrale e cosmogonico della cultura maya, sono state considerate come la spiegazione oggettiva e valida di tale cultura e hanno sancito che le attuali pratiche culturali maya (spiritualità, scienza, tecnologia, organizzazione sociale, etc..) sono semplici costumi, credenze, folklore ed esoterismo” (Ibid.).

Gli intellettuali e le guide spirituali maya che si sono riunite nell'Incontro sulla Ricerca Maya, ma anche gli *ajqij'ab*, le autorità e i leader indigeni che hanno dato vita all'VIII Incontro Continentale di Guide Spirituali Indigene nel Settembre 2010 a Tecpán (Guatemala) hanno dichiarato di percepire che il loro sapere, sminuito e fatto coincidere con definizioni in cui essi non si riconoscono, è soggetto a un'ingiustizia sostanziale.

Nel quadro di questa ricerca, è importate quindi trovare un approccio che riduca il pericolo di cadere in interpretazioni erronee e semplicistiche del sapere maya, perché la mia posizione rispetto alle comunità e alle persone che sto studiando è esterna e la mia formazione, dal loro punto di vista, è *kaxlan*.

A questo proposito, sono interessanti le posizioni filosofiche di Enrique Dussel che ha cercato di interpretare realmente e veridicamente la parola dell'*altro*, basandosi sulle intuizioni di Levinas che, pur non riuscendo a trascendere i confini dell'Europa, aveva capito che sarebbe stato necessario superare “l'europeità” (Dussel, 2006: 53), di

¹“I diritti culturali sono dei legami multifunzionali: essi garantiscono degli accessi, innescano delle libertà e determinano maggiori responsabilità. Garantendo una pluralità di accessi verso gli altri e verso le opere, i diritti culturali permettono l'intreccio dei saperi, l'elemento fondamentale per l'esistenza di ciascun uomo. Una persona esclusa dai legami che essa stessa ha individuato e scelto, è giudicata incapace, dal momento che non può esercitare le proprie libertà e non può essere membro di alcuna società.”

²“È coerente sottolineare che questi studi sulla cultura maya sono stati fatti da ricercatori stranieri o nazionali non maya. Anche alcuni antropologi maya famosi hanno realizzato studi su popoli maya in questo modo, cioè da concezioni e significati dell'antropologia e la sociologia occidentale.”

Amartya Sen, che afferma la “necessità di riconoscere la pluralità delle ragioni, percependo la giustizia indissolubilmente legata alla riflessione collettiva” (Sen, 2010: 399) e di Patrice Meyer-Bisch che giunge all’accettazione della presenza, come scelta etica e impegno morale, del pensiero e dell’azione legittima dell’*altro*, affermando “un sentimento di libertà che non è indipendenza o licenza, ma è scelta consapevole delle proprie dipendenze” (Meyer-Bisch, 2009: 32).

Si tratta di approcci all’*altro* intrinsecamente etici e per questo utili per stabilire le basi di un modello di relazione umana e intellettuale che riconosca non solo le traiettorie storiche, filosofiche e scientifiche che, in tempi e spazi diversi, ciascun popolo, a partire dalle proprie radici, ha percorso per comprendere e argomentare la sua esistenza, ma anche l’indignazione che nasce dai popoli che non vedono rispettate quelle radici.

“Un approccio alla giustizia particolarmente impegnato nel riconoscimento dell’ingiustizia – afferma Amartya Sen – non può non considerare che gli «animi infiammati» [di coloro che percepiscono le ingiustizie e lottano contro di esse] possono essere il preludio a un esame critico [della società in cui si verificano quelle ingiustizie] (Sen, 2009: 394). Questa posizione, nel contesto che si sta analizzando, suggerisce di impostare una valutazione etica per scardinare il legame tra discriminazione e disuguaglianza sociale e “cercare di vivere e pensare al vivere con l’intenzione di esercitare quel tipo di libertà che è impegno sociale” (Sen, 2000: 6).

È interessante anche la considerazione di Linda Tuhiwai Smith che osserva che “l’intera esistenza dei popoli indigeni è sempre stata costretta in una domanda che li riduce alla “questione indigena” o al “problema indigeno”(Tuhiwai Smith, 1999: 90-91), mentre stare a contatto con persone che “vivono”, praticano e ragionano sui principi della *cosmovisione* maya fa emergere che ci sono altri modi per “sapere”, che partono da altri obiettivi e si sviluppano su altri livelli di pensiero. Riconoscere e legittimare questi modi è importante non solo nell’ottica di preservare e recuperare le tradizioni locali, le lingue e le pratiche culturali, ma anche per affermare la sovranità e la libera determinazione dei popoli stessi.

Il sistema di costruzione e teorizzazione del sapere maya parte da un paradigma che ricalca la varietà eterogenea dei significati che emergono dai fenomeni della natura e del cosmo. Attraverso corrispondenze e metafore, i fondamenti del sapere maya dominano tutti i campi tematici, dall’agricolo al letterario, dal magico al tessile, dal musicale all’astronomico, dal matematico al politico.

In un incontro a Quetzaltenango l’11 ottobre 2010 lo studioso e intellettuale Victor Salvador De Leon Toledo, fondatore insieme a Adrián Inés Chávez dell’Accademia

della Lingua Maya Kiché, riguardo a questo tema diceva che “per capire e rispettare l’epistemologia dei popoli indigeni è necessario intraprendere il cammino della decolonizzazione non solo dei metodi e delle teorie, ma anche e soprattutto delle persone, coinvolgendole nell’eterogeneità integrale propria della *cosmovisione* maya che rifiuta categorie e dicotomie” (De Leon Toledo, 11-10-2010).

La tradizione orale è una delle chiavi per capire come si sviluppa questo modo di comprendere e intendere il mondo: è l’asse che attraversa i tempi e segna gli spazi – nella concezione maya, rispettivamente cicli e manifestazioni di Dio – assegnando alla vita i significati e i sensi propri della *cosmovisione*. È il modo in cui questa visione si difende e l’accesso ad essa è strettamente legato al cammino esperienziale che si compie, cioè dipende dal grado di condivisione della vita comunitaria o dagli incontri con le guide spirituali.

Una poesia di Humberto Ak’abal, narratore e poeta *k’iché* che scrive le sue opere in lingua materna e allo stesso tempo orgogliosamente esprime la coscienza indigena e l’antico e profondo mondo che la caratterizza, recita:

*¡ Pido la palabra: la quiero en mi propia lengua!*³ (Ak’abal, 2001: 238)

I simboli e le convenzioni del linguaggio, accettate da un gruppo specifico di persone, “modellano la loro percezione e interpretazione del mondo fisico e sociale e creano un’epistemologia latente e condivisa” (López, 2009: 71-72) che va più a fondo delle differenze linguistiche e che non si può capire se non con competenze specifiche nelle lingue maya. Esse infatti, possiedono chiavi importantissime di conoscenza e per questo è necessario rendere alla parola un significato il più possibile vicino all’originale, anche se fissare i punti centrali che reggono la spiritualità e la filosofia maya non è facile, perché non tutto si può scrivere, teorizzare, concettualizzare.

Non solo: è necessaria una conoscenza approfondita e confidenziale di gruppi etnici diversi, che spesso non si relazionano tra di loro e che a causa della diversità delle pratiche culturali che realizzano e dei conflitti storici che li dividono, non si riconoscono. Nonostante questo retaggio, che impedisce un’intesa non solo culturale ma anche politica tra le varie etnie, il modo di vivere che praticano ed esprimono va oltre l’appartenenza etnica a un singolo gruppo e può portare a una consapevolezza che unifica le visioni e appiana le divisioni. È “una forma di sentire, un modo d’essere che si costruisce camminando attraverso i giorni e il tempo” (Cochoy Alva et al., 2006: 17), in un percorso compiuto da ogni singola famiglia e comunità che, in questo sfondo, riconosce sempre il suo bisogno di natura e di universo per vivere, proprio perché da

³ “Chiedo la parola! La voglio nella mia lingua!”

essi deriva e in essi e con essi esiste e cammina, in una simbiosi eterna di scambi e rispetto.

Gramsci diceva che “tutti gli uomini sono filosofi, produttori di una filosofia spontanea, propria di tutto il mondo” (Gramsci, 2007:12) e Sen dimostra l’esistenza di “un proposito comune nell’elaborazione di teorie che riguardano il comportamento e l’esistenza umana, [nei casi che egli analizza sulla giustizia], che sempre e comunque richiamano a caratteristiche proprie dell’essere umano come la capacità di comprendere, di condividere e di argomentare” (Sen, 2010: 419).

In tempi e spazi diversi, dunque, ciascun popolo del mondo ha cercato (e trovato) un modo di comprendere, condividere e argomentare l’universale fervore, ora intellettuale, ora spirituale, ora scientifico prodotto dalla necessità di sapere chi siamo, da dove veniamo e incontro a cosa andiamo. Anche i popoli maya del Guatemala hanno seguito quel “fervore”, costituendo un sistema conoscitivo portatore di *una* delle possibilità di elaborare risposte alla questione di che cosa voglia dire essere umano: è un discorso che, come direbbe Foucault, “è il potere di cui ci si vorrebbe appropriare” (Foucault, 2004b: 5) e porta “all’incessante necessità di studiare il sapere ancestrale indigeno come autentica fonte di conoscenza, riconsegnando ai popoli la loro autodeterminazione e il controllo della produzione e trasmissione di quel sapere, perché siano essi a decidere sui metodi e sulle norme da usare, mettendo al centro i loro interessi, il loro modo di costruire il sapere e le loro esperienze di appropriazione dell’identità” (Walsh, García Linera e Mignolo, 2006: 52).

1.2 Filosofia dell'approccio etico

Amartya Sen afferma che gli uomini avrebbero “potuto essere creature incapaci di simpatia, insensibili al dolore e all'umiliazione del prossimo, indifferenti alla libertà e – per toccare un aspetto meno importante – incapaci di ragionare, argomentare, disapprovare, convenire” e continua sostenendo che la forte presenza di questi elementi nella vita dell'uomo rivela che nella società umana c'è una generale aspirazione alla giustizia: ci sono, cioè, sentimenti, preoccupazioni e capacità, che ci accomunano in quanto esseri umani (Sen, 2010: 417). Questa tendenza è una “curiosità epistemica” (Idib. :418), che deriva dalla domanda di fondo a cui ciascuno anela a rispondere: il motivo e la realizzazione della nostra presenza nel mondo. In fondo tutti una volta ci siamo chiesti “cosa vuol dire essere umano?” ed è da questa domanda che nasce la necessità di stabilire una propria concezione dell'esistenza.

Le visioni che un popolo sviluppa riguardo alla propria presenza nel mondo, ai meccanismi della natura e dell'universo e alle relazioni con essi, sono strettamente legate alla propria evoluzione geografica, storica e sociale. L'estrema diversità delle situazioni che i popoli hanno affrontato nel corso dei secoli ha portato a un diverso sviluppo del sapere e della sua produzione.

La domanda esistenziale è passata dal mito alla scrittura, dalla scienza alla filosofia, incastonandosi nelle varie epoche.

Nella storia umana *kaxlan* ha coinciso ora con una ricerca volta alla comprensione della vita, delle sue dinamiche e della sua complessità, ora con la presunzione di poter essere spiegata da una posizione oggettiva e neutrale.

Dall'altra parte del mondo, la *cosmovisione* maya si è creata attraverso una “coscienza collettiva fondata sull'interconnessione tra cultura, identità, natura e politica, che produce un sapere allo stesso tempo locale, integrale e ancestrale” (Walsh, 2001:5).

La territorialità limitata ma speciale del luogo in cui si è sviluppato e riprodotto il sapere maya, data la sua particolare posizione rispetto alla volta celeste, ha portato ad una visione ampia dell'esistenza umana, in cui ciascuna parte è complementare all'altra e inter-relazionata all'universo. Daniel Matul afferma che “il sentimento sociale, la vocazione al rispetto e la tolleranza sono alcuni tra gli aspetti più autentici della creazione culturale maya, che aspira alla corrispondenza tra ordine sociale e ordine cosmico” (Matul e Cabrera, 2007: 171). Egli sostiene anche che proprio le domande “chi siamo?”, “da dove veniamo?”, “dove andiamo?” hanno spinto gli antenati a

scoprire i segreti della natura e a strutturare il pensiero cosmogonico che tutt'ora regge le attività materiali e spirituali del popolo maya (Ibid.: 172).

Orientando la pratica sociale alla possibilità di coniugare, in un equilibrio partecipato, la natura e l'umanità, anche le emozioni, i sentimenti, le sensazioni, le intuizioni e la spiritualità diventano colonne portanti del sistema di produzione del sapere, i cui riferimenti culturali sono cosmici, naturali e fisici, ma anche energetici, spirituali e psichici.

La quotidianità è sacra, azioni e decisioni hanno un senso perché sono inserite nella continuità di pratiche sociali che si ripetono e che tendono all'equilibrio di ciascuna parte che forma l'uomo e il suo ambiente (gli altri uomini, la natura, le stelle, la luna, il sole, l'universo, il mais, la terra, ma anche gli oggetti, le decisioni, le istituzioni, le riunioni...). È una quotidianità inserita in pratiche che si ricreano ad ogni cerimonia e ad ogni invocazione che socchiude porte di mistero sulla realtà.

Sergio Mendizábal, antropologo messicano, descrive così questo incantesimo della realtà:

*el encantamiento de la realidad es la magia que envuelve a las obras del conocimiento de una civilización de maravillas, magia de los sabores, los colores y las texturas mayas. Es el Ahau en las pupilas del niños famélico y el calendario en el bordado de la niña que sueña con que su padre regrese de Florida*⁴. (Mendizábal, 2009: 131)

È l'arte di combinare la resistenza con la spiritualità, il talento creativo, la dignità e i compromessi con i cambiamenti. Questo "incantesimo" identifica la diversità nell'inseparabile interdipendenza di tutte le cose, che si completano proprio in quanto diverse e si apre alla vita, con la finalità di realizzarsi *con* essa e non *in* essa.

Dal silenzio e dal buio primigeni, in cui, solo dopo tentativi, fallimenti e consulte il Creatore Formatore⁵ ha creato un uomo "luminoso", le comunità maya che ancora credono nella *cosmovisione*, "imparano che la vita si costruisce in collettività e che nessuno può esistere senza la rete di relazioni che la genera" (Cochoy Alva et al., 2006: 96). Anche questo è un modo per esprimere "la dipendenza scelta" (Meyer-Bisch, 2009: 25), che diventa addirittura necessaria, vitale, essenziale. Una dipendenza che si scopre, si incontra e si coltiva per realizzare il senso della vita con la vita, camminando in quella logica di riconoscimento reciproco e rispetto manifesto, che non si ferma né di fronte alle categorie ideologiche e filosofiche del sapere *kaxlan*, né di fronte alle

⁴“L'incantesimo della realtà è la magia che avvolge le opere della conoscenza di una civiltà di meraviglie, magia dei sapori, i colori, tessiture maya. E' *Ajaw* [Dio] nelle pupille del bambino affamato e il calendario nel ricamo dell'abito della bimba che sogna che suo padre torni dalla Florida”.

⁵Uno dei tanti modi per indicare gli Esseri Superiori che hanno creato gli esseri umani, nella cosmovisione maya. È un'espressione che allo stesso tempo indica il plurale (infatti per definire la stessa sostanza si usa indistintamente anche "Creatori e Formatori") e il singolare di queste deità, il loro lato femminile e quello maschile.

chiusure difensive del sapere maya. Essa apre cammini nuovi di accompagnamento reciproco, di libera determinazione, di occupazione del territorio che è spazio primario di comprensione e realizzazione di una creazione collettiva che prima di generare dialogo, ascolta l'*altro* e con lui scopre e si scopre. Emerge allora quella pluralità che nasce dalla presenza e dalla partecipazione piena di diverse identità al processo investigativo esistenziale che assume un significato perché parte da una conoscenza, di cui si riconoscono l'autentica struttura di produzione e di trasmissione e i reali meccanismi mentali e spirituali sui quali si costruisce.

La concezione che ciascun popolo ha del mondo, viene espressa in valori etici e in principi che vanno considerati a partire dalle risorse culturali dalle quali questi valori e principi nascono e nelle quali si sviluppano. Per questo, quando ci si avvicina a una concezione diversa da quella in cui si è cresciuti e ci si è formati, è necessario interrogarsi sull'atteggiamento da tenere e sulla prospettiva da costruire.

Il punto di partenza è la concezione della cultura intesa come "pelle" in cui risiede l'identità e in cui si ospita la diversità. La cultura intesa cioè come "spazio di confine: luogo di scambio di confidenze ricevute e donate, memoria dei traumi, delle ferite, delle carezze e delle cure" (Meyer-Bisch, 2009: 22-23). È una cultura basata sullo scambio e sul riconoscimento: scambio di valori e di "lontananze" (Sen, 2010: 183-184) che si possono avvicinare, superando quel "fondamento etico che tende ad accordare un'importanza sproporzionata a chi ci è vicino" (Ibid.: 181) e riconoscimento di alterità, di libertà condivise e di dipendenze scelte che costituiscono "il processo permanente di identificazione a cui ciascuno ha diritto per trovare il tessuto sociale in cui riconoscersi" (Meyer-Bisch, 2009: 22).

In questa prospettiva "di frontiera" in cui il passaggio tra interno ed esterno è permanente e continuo, capire la visione che l'*altro* propone significa "permettersi [reciprocamente] di identificarsi e darsi senso, non solo per «stare bene nella propria pelle» ma anche plasmarla per riuscire a incontrarsi, fare cioè l'esperienza di un lavoro che compensa e relativizza le disuguaglianze accedendo alla profonda uguaglianza degli esseri umani" (Meyer-Bisch, 2009: 24).

È una prospettiva strettamente legata alla libertà, alla giustizia e all'etica.

Una libertà che si esprime "nella possibilità e nella capacità di fare ciò a cui si dà valore" (Sen, 2000: 289), per aumentare le potenzialità che ognuno ha di decidere ed "esercitare modi di vita propri e scelti – definibili, non solo come occidentali [o *kaxlan*], ma indù [o maya] per esempio, sia da chi, dall'esterno, li nomina, sia da chi, dall'interno, vi si identifica – che sono modi di essere e di fare" (Dussel, 2001b: 137-

138); una libertà che si esprime dunque in “capacità intesa come possibilità effettiva di realizzare liberamente quel modo di vita” (Ibid.).

Una giustizia che ha a che fare con il vissuto e non soltanto con la natura delle istituzioni che lo circondano ed è espressa in principi che “comprendono quanto la vita dell’*altro* sia toccata dalle azioni di tutti” (Sen, 2010:7) e “riconoscono le condizioni del suo accesso alla realtà,” (Dussel, 1980: 51), cioè prendono in considerazione “gli effetti negativi non intenzionali dei sistemi di organizzazione umana [economici, sociali, politici o culturali] che producono delle disuguaglianze [economiche, sociali, politiche o culturali]” (Dussel, 2001b: 148).

Un’etica che parte dal riconoscimento dell’*altro* “nelle sue condizioni di maggiore vulnerabilità” (Dussel, 1980: 237) e punta a creare nuove “prossimità” e scambi di posizione. Spiega infatti Sen:

Tutta la nostra comprensione del mondo dipende interamente dalle percezioni che abbiamo e dai pensieri che siamo in grado di concepire sulla base di come siamo fatti [...]. La nostra comprensione del mondo esterno è talmente ancorata alle nostre esperienze e alla nostra riflessione che la possibilità di trascendere le une e l’altra è probabilmente piuttosto modesta.

Ciò non significa, tuttavia, che la posizionalità non possa essere, parzialmente o totalmente, superata per mezzo di strategie capaci di farci approdare a una visione meno ristretta. (Sen, 2010: 180)

È la stessa prospettiva a cui invita Luis Javier Crisóstomo, educatore maya *mam*, parlando ai ricercatori che si accostano alla *cosmovisione* maya. Egli infatti consiglia:

[...] *Por favor, ajuste su reloj o déjenlo en casa, allá es otro tiempo*⁶. (López, 2009: 41)

È da questo “altro tempo” che dovrebbe iniziare l’avvicinamento a quelle concezioni del mondo e della vita che derivano da referenze culturali diverse dalle proprie. L’avvicinamento alla *cosmovisione* maya esige proprio questa visione, perché altrimenti la sua nobiltà si dissolverebbe di fronte alle pretese di categorizzazione imposte da sistemi di pensiero diversi da quello in cui essa nasce e si sviluppa.

Questo significa esplorare ciò a cui l’*altro* dà valore, per non togliere senso alla sua vita, per “percepire le ingiustizie che vive quotidianamente” (Sen, 2010: 46) e saper cogliere nella realtà dell’*altro* la fatica di scegliere e costruire l’identità in cui riconoscersi. Tutto questo sullo sfondo di una “meraviglia”, che è quello stupore e quel senso di inquietudine che, come dice Aristotele, “l’uomo sperimenta quando si interroga sull’esistenza e sul suo rapporto con il mondo”; stupore che è lo stesso “fascino che provano i popoli maya sacralizzando ogni atto della vita per vincolarsi costantemente

⁶ “Per favore, regolate il vostro orologio o lasciatelo a casa, là è un altro tempo”

alla trascendenza e alla profondità dell'esperienza nel e con la natura”(Medizábal, 2009:131).

Nel momento in cui si considera l'*altro* un essere umano che si rivela, “che dice la sua parola”(Levinas, 1980: 96), ci si rende conto che egli non esprime manifestazioni del mondo di chi lo ascolta, e dunque limita quel mondo e lo afferma come finito.

Questa filosofia dell'approccio etico, su cui ho scelto di costruire l'impalcatura teorica della mia ricerca, nega il mondo di chi osserva come totalità e “lo pone sul confine, dove inizia il mondo dell'*altro*”(Dussel, 1974:183). La possibilità di osservarlo e di interiorizzare le sue osservazioni avviene attraverso la “pelle” della cultura, che filtra “l'inesauribile tensione/attenzione che a lui si dedica e da lui si riceve”(Meyer-Bisch, 2009:23).

È un sapersi situare che, come sostiene Enrique Dussel, rende all'*altro* la sua rivelazione rinnovata e ricreata, perché “parte dalla sua realtà e lo ascolta, come il discepolo con il maestro, in una relazione in cui il saper ascoltare è il momento costitutivo del metodo stesso”(Dussel, 1974: 194).

Identificare i propri riferimenti culturali, che in fondo sono saperi, e riconoscerne il peso, comunicare queste conoscenze attraverso il patrimonio, l'educazione, la formazione e l'informazione e creare ricchezze culturali partecipando allo sviluppo di quelle risorse, “sono fattori di liberazione, che diventano atti di creazione, perché implicano l'assunzione di responsabilità sociali” (Meyer-Bisch, 2009: 63/86) e dunque sono passibili di trasformazione.

Fidandosi della verità dell'*altro*, si superano gli ostacoli che impediscono la sua rivelazione e si accede a interpretazioni più precise del significato delle sue parole, che non vengono più ridotte a qualcosa di “già detto”, ma aprono a un cammino nuovo, non riconducibile a quello che già si conosce. In questo modo, è possibile esercitare una coscienza critica di fronte a qualsiasi sistema alienante e oppressore.

Quanto più la diversità culturale varia, tanto più l'identità si arricchisce, ma il valore di quella varietà e di quella ricchezza è sempre relativo alla dignità delle persone. Per questo, qualsiasi espressione culturale è anche un modo per dire non solo la bellezza e la gioia, ma anche il dolore d'esistere e il tentativo di dargli un senso. È la possibilità di dare e avere accesso a una condizione che “permetta la trasformazione di quei sentimenti e quel vissuto in testimonianza, in modo da poter vedere i cambiamenti incostanti e le disuguaglianze strutturali che si verificano nelle società umane” (Ibid.: 34); avere la possibilità di dare e avere accesso a quei diritti-libertà-responsabilità

significa “affermare, difendere ed esercitare i diritti culturali” (Ibid.: 79), dando ad essi il valore di cui si è scelto di investirli in questa sede.

È essenziale allora un doppio sforzo: da una parte, comprendere l’*altro* vuol dire “trascendere la prospettiva limitata, che deriva dalla posizione particolare di ciascuno”(Sen, 2009: 165).

Come scrive Amartya Sen, commentando un passo di Re Lear di Shakespeare “scambiare le posizioni è uno dei modi per “vedere” nel mondo cose nascoste”(Ibid.):

Guarda là quel giudice quante male parole ha da dir contro quel poverino d’un ladro. [...] Muta loro il posto e, come si fa al giuoco della mano chiusa, indovina un po’ qual è il giudice e qual è il ladro (Ibid.).

Dall’altra, superare la tendenza a dare importanza solo a chi è vicino: in questo caso, Sen porta l’esempio della parabola del buon samaritano contenuta nel Vangelo di Luca. Gesù sonda la questione della definizione dell’identità del prossimo e dimostra che il dovere nei suoi confronti non si esaurisce nella sollecitudine per coloro che ci vivono accanto. Il Samaritano si è imbattuto nell’Israelita ferito, “trovandosi in relazione con lui e ha così avuto accesso a una nuova prossimità”(Ibid.: 181-183).

Partire da una filosofia dell’approccio etico per avvicinarsi alla *cosmovisione* maya non solo significa esplorare la realtà tangibile, ma implica anche “il coinvolgimento emotivo e spirituale dell’esercizio della coscienza riflessiva, che cerca di capire lo spirito, l’energia e l’essenza profonda di ogni cosa” (López. 2009: 9).

Parte dell’umanità attuale sembra aver dimenticato l’essenza della vita, lasciandosi abbagliare dall’accumulazione non solo di ricchezza, ma anche di consenso e di un sapere spesso fine a se stesso.

Nella *cosmovisione* maya, scienza e conoscenza non sono separate dalla spiritualità. Di conseguenza per comprenderla e cercare di coglierne l’essenza è necessario “legittimare un metodo che non contempla la dicotomia soggetto-oggetto, ma si basa sulla relazione complementare energia-energia”(López, 2009: 67). Si tratta di accogliere l’esistenza di un universo completamente diverso, fatto di saggezze autentiche e di ricchezze culturali di inestimabile valore che sono da ricondurre a una tradizione e a un sistema di produzione e trasmissione del sapere propri.

1.3 Legittimità del sapere ancestrale maya

Se dovessimo immaginare di disegnare la discriminazione, probabilmente sarebbe come un vortice di cerchi concentrici: i cerchi più ampi e di superficie rappresenterebbero quei tipi di discriminazione dirette e locali, quei “trattamenti non paritari attuati nei confronti di un individuo o un gruppo di individui in virtù della loro appartenenza ad una particolare categoria” (Zingarelli, 1989: 575); mentre i cerchi più stretti e profondi rappresenterebbero una discriminazione indiretta e globale, che provoca “un’ingiustizia epistemica a livello di tutta l’umanità” (Ibid.).

Letteralmente “discriminare” significa “separare”, “distinguere una cosa da un’altra”. Nella sua storia discorsiva però, raramente è un termine usato con accezione positiva. Comunemente vuol dire “selezionare escludendo”, cioè “considerare inferiore chi non appartiene al nostro gruppo, chi non ha il nostro stesso colore della pelle, chi non professa la nostra stessa religione o il nostro credo politico” (Ibid.).

Ci sono forme di discriminazione che, pur avendo cause e origini comuni, per essere analizzate, devono essere contestualizzate nell’ambiente in cui si producono e si manifestano. Sono, ad esempio, la discriminazione sociale, di genere, il razzismo, la discriminazione economica o legale.

C’è però, anche un’altra discriminazione più subdola, che sta nei cerchi più stretti e profondi e trova le sue origini nella dimensione epistemica del colonialismo e dell’imperialismo e che è legata alla nascita e al mantenimento di un sistema di produzione e trasmissione della conoscenza.

È indiretta, perché deriva da un processo storico iniziato con il colonialismo e mano a mano consolidato “in una sovrastruttura creata in funzione dell’oppressione che non colpisce un soggetto o un gruppo di soggetti, ma nega interi sistemi di sapere” (Casaus Arzú, 2022: 33).

È globale, perché impone una visione con radici storiche profonde, che delegittimano e svalutano tutte le visioni, le razionalità, i pensieri e le forme di costruzione del sapere che non la riflettono.

È un sistema oggi sostenuto da quelle che vengono chiamate le “nuove colonizzazioni” (Mignolo, 2003: 23-24) che perpetuano, acutizzano ed esasperano le differenze senza riconoscerle. Pur essendo lo scheletro di un sistema di sfruttamento e oppressione, i cui meccanismi vanno cercati nella necessità di soddisfazione di interessi economici, si sviluppa nella sfera dei valori, del pensiero e del modo di vedere il mondo. Di fatto è un modo di vedere il mondo che pretende di essere sopra al mondo e al di là di esso, legittimando l’uomo alla dominazione della natura e della debolezza umana, separando

lo spirito dalla materia, concettualizzando il bene e il male in una morale spesso intollerante, sacralizzando il diritto di proprietà e l'individualismo e vacillando su un concetto di libertà che praticamente diventa solo economica.

In alcuni paesi, questo modo di vedere il mondo, ha avuto e tuttora ha un impatto devastante: questi sono, certo, i paesi colonizzati e soprattutto quelli che nel loro spazio nazionale, arbitrariamente deciso da interessi di controllo di territori, sono ricchi di percezioni e concezioni diverse e per questo vengono definiti pluriculturali. Le *cosmovisioni* presenti in questi paesi, dall'America Latina all'Africa, dall'Asia all'Oceania, infatti, sono state negate, disprezzate, relegate allo *status* di perenne subordinazione a quella conoscenza, basata sulla disciplina scientifica, che pretende d'essere vera e applicabile in qualsiasi tempo e luogo.

La produzione di questa visione – dal punto di vista dei popoli maya, *kaxlan* – “che pensa e organizza la totalità del tempo e dello spazio di tutta l'umanità a partire dalla sua esperienza, identificando la sua specificità storico-culturale come un paradigma di riferimento superiore e universale, svaluta le altre forme di organizzazione della società e del sapere, giudicandole non solo diverse o anormali, ma anche carenti, arcaiche, primitive” (Orefice, 2009: 97-98).

Nei paesi colonizzati, i cerchi concentrici della discriminazione sono stati percorsi in lungo e in largo. In particolare in Guatemala ne conosciamo a memoria le deviazioni e gli anfratti ed è soprattutto la percezione della popolazione indigena che è stata fondata su base razzista, discriminatoria ed escludente. “L'*altro* (indigeno e di carnagione scura) viene inventato e resta pietrificato nel discorso egemonico” (Bhabha, 2004: 112). Vive una storia passata e fissa, la sua cultura non si evolve ed è rinchiusa in un mondo esistito, ma ora estinto.

Il discorso letterario, fin dalle prime cronache, ha contribuito alla creazione di questo stereotipo. Per esempio, Bernal Díaz del Castillo riferisce di trovarsi di fronte a “*cosas de encantamiento*” (Díaz del Castillo, Cap. XXXV) rimandandole a ciò che conosce, creando così un *corpus* di conoscenza già conosciuta, che sarà la verità, poi riconosciuta nella madrepatria su quei popoli appena incontrati:

*[...] nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadias [...] y no es de maravillar que yo lo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello*⁷ (Ibid.)

⁷ “Restammo ammirati e dicevamo che assomigliavano alle cose di incantesimo che raccontano nel libro di Amadias [...] e non c'è da meravigliarsi che io lo scriva qui in questo modo, perché c'è molto da analizzare in esso.”

Nonostante l'ampia scoperta di produzioni culturali proprie delle popolazioni autoctone, il sapere coloniale si è consolidato come unico sapere valido. Francisco Ximenez, all'inizio del XVI secolo, nel prologo alla traduzione del *Pop(ol) Wuj*, scriveva:

[...] *es verdad que desde su principio y que empieza a tratar de Dios dice cosas tan conformes a la santa Escritura y fee catholica, aludiento a lo que sabemos por revelación del Espíritu Santo, en la Sanctas Escripturas, pero como quiera que estas se hallen envueltas en mil mentiras, y cuentos, no se le debe dar más crédito que el que tiene el Padre de mentiras Satanás quien fue su Autor, sin duda, para engañar, y perder a estos miserables [...]*⁸(Ximenez, 2007: IX).

Nella produzione letteraria ha continuato poi a prevalere questa ottica che ha prodotto immagini distorte e discriminatorie, che hanno influenzato le relazioni di dominazione e interazione tra i popoli e anche dopo l'indipendenza, pur assumendo forme e ricalcando ideologie diverse.

Tra il 1877 e il 1878, un giovanissimo José Martí, viaggia in Guatemala⁹ e scrive una delle sue poche opere teatrali. “Nel testo *Patria y Libertad (drama indio)*, pur riconoscendo una certa dignità ai personaggi indigeni, riproduce un'immagine stereotipata dell'indigeno guatemalteco” (Blanco, 2001: 1), il cui mantenimento e la cui riproduzione sono gli obiettivi politici del governo e dei *cafetaleros* liberali. Il protagonista dell'opera è un indigeno, ma l'intellettuale cubano lo rappresenta come patriota, anticlericale e liberale, pretendendo di dare un'immagine veritiera degli indigeni reali e di parlare a nome loro. Il testo letterario, in questo caso, fa emergere chiaramente la logica della colonialità¹⁰: descrive un indigeno padrone di sé stesso a tal punto che è capace di rispondere opponendosi direttamente a uno spagnolo che lo insulta dicendogli “miserabile indio”. L'indigeno risponde così:

*¡un indio!
¡a nadie quede duda!
¡doblada está mi espada, mi piel negra
¿ni cómo ha de estar blanca, si aquí llevo
De cuatrocientos años vergüenza?
[...]
¡sobre la lengua vil que nos infama
Como puñal atravesar debiera !¹¹* (Martí, 1878: 8)

⁸“È vero che dal suo principio e da che inizia a trattare di Dio dice cose così conformi alla Sacra Scrittura e fede cattolica, alludendo a ciò che sappiamo per rivelazione dello Spirito Santo, nella Santa Scrittura, ma come si voglia che queste di trovino avvolte in mille bugie e racconti, non gli si deve dare più credito di quello che ha il Padre delle bugie Satana, che fu il suo Autore, senza dubbio, per ingannare e perdere questi miserabili.”

⁹Sono i tempi del progetto liberale iniziato nel 1871 con la Riforma Liberale di Justo Rufino Barrios che, tra le altre cose, aveva provocato l'espropriazione delle terre comunali indigene.

¹⁰Uso qui la parola colonialità piuttosto che colonizzazione perché fa risaltare meglio la dimensione cognitiva e simbolica del fenomeno. Cfr. Mignolo, 2001

¹¹ Un indio! Che nessuno abbia dei dubbi la mia spada è piegata, la mia pelle nera. Come può essere bianca, se qua porto vergogna da quattrocento anni? [...] dovrebbe attraversare come pugnale la lingua vile che ci infamia!

Nel primo atto, la figura dell'indigeno, dopo aver sfidato l'autorità della chiesa, dichiara la sua convinzione nella lotta per la libertà della patria:

Pueblo: ¡viva el indio!

*Indio: ¡ya no! ¡patria libre!*¹² (Ibid.: 9)

Poi la voce dell'indigeno scompare e rimane subordinata di fronte alla patria perché pur essendo importante per il progetto liberale, il suo ruolo è comunque secondario.

Questo può sorprendere in quanto Martí sostiene da sempre la necessità di libertà per tutti i paesi e i popoli, si nutre dei loro problemi e delle loro aspirazioni e non vede possibilità di felicità senza giustizia, ma dimostra che “la colonialità del sapere è una condizione storica che non viene superata con l'indipendenza economica o politica da parte delle antiche colonie”(Ibid.). Egli vede il “*drama indio*”, un dramma che commuove per la durezza con la quale succede, “ma non si accorge che è il dramma che le popolazioni indigene stanno vivendo proprio a causa del progetto liberale che egli stesso difende e sostiene” (Ibid.).

La produzione letteraria rispecchia l'implicita e silenziosa dinamica di violenza e di negazione dell'alterità indigena che si riassume nel progetto di nazione delle élite creole, che vede nell'indigeno un ostacolo al progresso e allo sviluppo e impone l'annullamento e la sottomissione dell'*altro*, per la costruzione di una nuova società moderna.

Basandosi su rigidi criteri classificatori, questi meccanismi letterari che riflettono anche la realtà, hanno, man mano, imposto “un autentico “vassallaggio intellettuale” e poiché, nel caso del Guatemala, applicando modelli stranieri alla realtà, emerge sempre un elemento inclassificabile che è l'indigeno, anche il suo sapere è descritto, studiato e interpretato per essere applicabile a categorie non autodefinite ma imposte e resta sempre comunque permanentemente sottovalutato” (Guzmán Bockler e Herbert, 2002: 119).

La dimensione discriminatoria percorsa nelle sue origini storiche, si è ripercossa e tuttora si ripercuote sul vivere quotidiano e sul tessuto sociale. È un'imposizione complessa e contraddittoria, perché quel contesto non esiste più in Guatemala: esistono gruppi che riproducono meccanismi di controllo del potere, appresi storicamente dal colonialismo e impongono la trasmissione di un sapere univoco per mantenere un certo (dis)ordine sociale, dando impulso così a un sistema economico che, entrando nella sfera dei valori, crea falsi bisogni, conflitti e disuguaglianze.

¹² Popolo: Viva l'indio!

Indigeno: non più! Patria libera!

Si crea, allora, un legame indissolubile tra le varie profondità dei cerchi concentrici della discriminazione: tra il non riconoscimento della validità del sapere ancestrale e le fonti della disuguaglianza sociale. Una disuguaglianza che emerge in tutti gli aspetti della vita e che è sostenuta dalla reiterazione e dalla degenerazione delle immagini prodotte dai primi cronisti spagnoli. Ecco perché, nella quotidianità, i giudizi delle persone riguardo ai rituali e alle cerimonie maya sono fundamentalmente negativi: sono in realtà pregiudizi, tratti da informazioni non veritiere, che producono credenze, comportamenti e valori derivanti da opinioni preconcepite di realtà che non si conoscono. Partendo dalla considerazione che esistono diversi livelli della conoscenza, nel caso della *cosmovisione* maya potrebbe funzionare una distinzione tra livello “formale” ed “esperienziale”. È una distinzione mia, che non ha alcuna intenzione classificatoria né logica, nel senso che “i due concetti non si oppongono né si escludono” (Orefice, 2009: 99-100): per “formale” intendo ciò che è relativo a un’indagine sulla realtà chiara, esteriore e precisa che viene espressa in forma esplicita e manifesta; per “esperienziale”, ciò che è relativo a una fenomenologia che si svolge dentro e fuori la persona, viene elaborata dalla riflessione e comunicata nel dialogo e nei gesti.

Se dal punto di vista del sapere “formale”, il sapere maya è considerato di seconda categoria, dal punto di vista del sapere “esperienziale”, il sapere maya non viene solo sottovalutato ma anche distorto, scardinato dal suo ordine, disarmonizzato e considerato ora superstizione ora folclorismo.

Livello “formale” e livello “esperienziale” della conoscenza sono entrambi spazi di produzione di patrimoni culturali, siano essi materiali o immateriali. La differenza sostanziale sta nel fatto che, a livello formale il patrimonio culturale che si produce è materiale, cioè è un sapere soprattutto scritto che resta impresso nei libri o nelle opere. Gli studiosi, secondo il genio e la fortuna, hanno cambiato il modo di pensare del mondo, dai filosofi ai fisici, passando per gli scrittori, lasciando dei patrimoni materiali che possono essere a loro volta studiati ed elaborati, per essere trasformati in patrimoni immateriali. Il livello esperienziale, invece è lo spazio della vita quotidiana, che è uno spazio in cui si produce un patrimonio culturale solo tramandabile attraverso il dialogo, i gesti, il modo particolare di reagire agli eventi e alle situazioni o di leggere la realtà. È uno spazio evidentemente influenzato dal livello formale di produzione della conoscenza che, in generale, tende a ricalcare la cultura dominante.

A livello del sapere formale, la consapevolezza della discriminazione sta emergendo grazie al fatto che i pionieri della ricerca maya stanno cercando nomi appropriati e decolonizzati da dare alla filosofia e all’epistemologia. Essi sono coloro che hanno

vissuto e vivono sulla loro pelle la discriminazione, ma ora si sono appropriati di uno spazio di espressione e possono usare il loro bagaglio di esperienze e di sapere per rivendicare la loro verità. Anche altri intellettuali, non testimoni diretti delle culture ancestrali, si stanno rendendo conto “dell’urgenza di riconoscere la verità storica e smantellare i disequilibri di potere” (Sen, 1999: 282-284).

A livello del sapere esperienziale, questa consapevolezza non esiste o non emerge perché viene “auto-negata”: l’uso di un certo linguaggio, la classificazione semplicistica delle pratiche, il disprezzo delle tradizioni maya lo dimostrano, senza entrare poi nella sfera dei comportamenti e degli atteggiamenti nei confronti dei guatemaltechi portatori di quella cultura che, esclusi, si vergognano delle loro origini e fanno di tutto per poter partecipare alla cultura dominante.

La consapevolezza a livello formale comincia ad emergere, quando, nel 1971, un gruppo di antropologi si riunisce a Barbados per discutere la situazione dei popoli indigeni e appoggiare le loro lotte di liberazione. Sei anni più tardi, nel 1977 il gruppo torna a riunirsi, questa volta accompagnato anche da leader e intellettuali indigeni: da queste due riunioni nascono due dichiarazioni (Barbados I e II) confermate poi da una terza (Rio de Janeiro, 1993) da cui emerge un’analisi della realtà dei gruppi indigeni, dei ruoli degli stati, delle missioni religiose e degli accademici che hanno diffuso un’immagine falsa delle società indigene e della loro prospettiva storica per distruggere le loro culture.

In quegli incontri, vengono attribuite all’antropologia le responsabilità di aver razionalizzato e giustificato in termini accademici la situazione di dominio di alcuni popoli su altri, creando stereotipi e distorsioni tali da deformare e occultare la vera situazione degli indigeni. La valorizzazione estrema data alla conoscenza “scientifica” automaticamente attribuisce “un ruolo subalterno agli altri sistemi di produzione culturale, tanto che, il sapere prodotto fuori dal circolo accademico bianco-meticcio non viene preso in considerazione né tantomeno legittimato come conoscenza” (Walsh, 2002: 2). Oggi nei corridoi di molte università questa consapevolezza sta diventando motore, perché l’ingiustizia epistemica, che sembra irrisolvibile in quanto cementificata nella produzione culturale e accademica mondiale, possa essere scardinata affinché tutte le forme di sapere possano esprimere le proprie voci e queste voci vengano legittimate. Sono voci fatte di immagini espresse da un tipo di linguaggio, quello del mito, su cui si basa la storia dell’umanità, un linguaggio capace di dire l’indicibile, spazi ed eventi esistiti in un tempo senza tempo, su cui trova fondamento il lato spirituale di qualsiasi gruppo umano. Dal mito nascono le regole e i fenomeni cosmici, il mito descrive la

sostanza dei sogni; “è un pensiero governato dall’energia del tempo che sa esprimere le leggi del cosmo in modo universale ed evidente perché è capace di rappresentare le parti di un sistema come funzioni di un tutto” (De Santillana et al, 2009: 360-361).

A livello esperienziale, la consapevolezza del legame tra la discriminazione del sapere ancestrale maya e la disuguaglianza sociale, invece sta avanzando in modo più incerto e meno riconoscibile. Da una parte, è una consapevolezza schizofrenica: cioè non emerge nell’animo di chi considera le pratiche spirituali maya un’insieme di pratiche misteriose e non comprensibili, mentre è estremamente chiara, ma non viene manifestata, per coloro che rinnegano la propria identità, pur di non rimanere esclusi dalla società. È la traiettoria di una storia che per fortuna è già stata raccontata, ma forse non è ancora stata ripetuta abbastanza. È la storia della negazione della dignità dei molti guatemaltechi spogliati delle loro emozioni, delle illusioni e dei sogni che li legano alle loro radici, spogliati del valore del loro modo di immaginare e nominare il mondo, discriminati dal primo cerchio all’ultimo; dall’altra, però, è una consapevolezza che, per chi ha resistito e pratica la *cosmovisione* maya, diventa presa di coscienza. Proprio perché la *cosmovisione* stessa, così come l’uomo, è esperienza, cammino, *saq b’e*¹³:

*Somos el Padre Sol, somos la Abuela Luna. Somos los volcanes, somos las cuevas, somos los valles. Respiramos con el musgo, con las flores, con el encino. Somos el mar, somos los lagos, somos las fuentes del agua, somos los ríos. Caminamos con la hormiga y con el jaguar; volamos con el quetzal. Esto es lo que hemos descubierto viviendo con le mundo, viviendo con la galaxia, viviendo con el Universo.*¹⁴ (López, 2009: 53)

Essa diventa anche consapevolezza della necessità di continuare a vivere con l’intenzione di creare azioni umane che intuiscono, scoprono e comprendano tutti, persone e cose, e le loro interrelazioni di equilibrio e disequilibrio, per poi rispettarli e interagire in modo complementare con loro.

Tutte le creazioni umane corrispondono a un contesto socio-culturale e storico e a un modo di viverci e di relazionarsi con la natura, con gli altri uomini e con l’universo intero. Ciascuna creazione umana stabilisce un legame diverso con la natura e crea miti, concetti, filosofie ed epistemologie che non rispecchiano altro che diverse forme di intuire, percepire e vivere l’esistenza. Un popolo senza storia, senza un discorso che parla di sé, della realtà e del proprio immaginario, senza filosofia e senza un modo di produzione e trasmissione di quella storia, di quel discorso e di quella filosofia è inimmaginabile, così come è inimmaginabile un albero che rimane in piedi senza radici.

¹³ Galassia, Via Lattea

¹⁴“Siamo il Padre Sole, siamo la Nonna Luna. Siamo i vulcani, siamo le grotte, siamo le valli. Respiriamo con il muschio, con i fiori, nella quercia. Siamo il mare, i laghi, siamo le fonti di acqua, siamo i fiumi. Camminiamo con la formica e con il giaguaro; voliamo con il quetzal. Questo è quello che abbiamo scoperto vivendo nel mondo, vivendo con la galassia, vivendo con l’Universo”.

Ecco perché ciascuna creazione umana è più potente di qualsiasi discriminazione: l'albero ha radici, anche se l'abbiamo lasciato senz'acqua e se abbiamo tagliato i suoi rami. L'albero ha radici e se "dal punto di vista politico il movimento maya è stato come un verme nel formaggio" (Bastos e Camus, 2006: 274)¹⁵, dal punto di vista sociale e spirituale l'aria che si respira tra la gente emana quell'eternità che scandisce tempi e ritmi che non sono andati persi.

L'energia dei giorni segna le azioni degli uomini e anche se le strutture e i legami comunitari sono ancora e sempre più minacciati, la *cosmovisione* maya ha la straordinaria potenza di far riaffiorare la ragione originaria per rendere visibile al mondo l'equilibrio sensato degli elementi nel cosmo, come polvere stellare che assorbe e riflette energia. Anche se in Europa – e non solo – tutto questo si continua a ignorare, in realtà questa forza muove l'universo intero. La *cosmovisione* maya porta in sé un messaggio che allo stesso tempo è cosmogonico, filosofico, spirituale, agricolo, storico, morale, etico, sociale oltre che naturalmente culturale che bisogna avere il dovere e l'onestà di riconoscere.

Le concettualizzazioni teoriche e metodologiche degli studiosi e delle guide spirituali maya, enfatizzano proprio il fatto che quelle prospettive storiche, politiche, sociali, economiche che l'Accademia insegna ad affrontare in modo "oggettivo", possono essere lette coinvolgendo lo spirito che fino ad ora è stato considerato sempre misterioso e non adatto alla spiegazione del mondo, in quanto estremamente arbitrario, individuale e privato.

È necessario imparare a dare nomi e significati a questo straordinario modo di leggere il mondo e i suoi nessi, ed ammettere che sono concetti appartenenti a una lingua diversa fuori dall'universo mentale a cui si è abituati.

È necessario convogliare la ricerca verso una direzione utile che aiuti a orientare finalità vitali, motivazioni e stimoli intellettuali, emozionali e creativi, in modo da recuperare la capacità di provare stupore per l'esistenza, che è piccola in confronto all'universo, ma che porta in sé l'universo.

Capire la realtà significa immaginare un'azione su di essa per migliorarla e renderla più giusta. Significa immaginare nuovi scenari in cui sia possibile relazionare storia, filosofia, spiritualità, ragione, coscienza e aspirazioni di ognuno perché le vecchie idee politiche e giuridiche che legittimano tutti i cerchi della discriminazione vengano

¹⁵“Il processo di formazione del movimento maya è sorprendente per la sua corta e intensa storia e perché tutta questa complessità di produce quasi dal niente. [...] Sono esperienze e posizioni che possono sembrare molto contraddittorie tra loro, ma arrivano ad essere conciliabili e vantaggiosi per i maya. In qualche modo sono progressi per tutti.”(Ibid.)

finalmente superate. Non si tratta di accanirsi contro il progresso, ma di dare la giusta dimensione alla ricchezza culturale che il paradigma della *cosmovisione* porta in sé. Imparare a leggere insieme l'estrema mediocrità e l'estremo genio che possono derivare da altri modelli culturali, vuol dire fare il primo passo verso il dialogo interculturale, attenendosi a un "rispetto critico" per non rischiare di perdere la ricchezza dei patrimoni culturali:

se le risorse culturali di un'opera (sapere, cosa o istituzione) non sono rispettate nella coerenza che acquisiscono nel corso della storia e nella disciplina che costituisce la sua comprensione, assistiamo a una perdita patrimoniale di sapere e di diversità culturale (Meyer-Bisch, 2009: 33-34).

Nel 1957 Albert Camus nel discorso per il ritiro del Premio Nobel per la Letteratura affermava che la sua generazione, "erede di una storia corrotta in cui si fondono le rivoluzioni fallite e le tecniche impazzite, la morte degli dei e le ideologie portate al parossismo, in cui mediocri poteri, sono in grado di distruggere tutto, in cui l'intelligenza si è prostituita fino a farsi serva dell'odio e dell'oppressione" dovesse restaurare "un po' di ciò che fa la dignità di vivere e morire" (Camus, 1957). Questo punto di vista, fortemente critico nei confronti del pensiero occidentale, a metà del XX secolo, esprime tutta la frustrazione, la delusione e il disincanto verso un modo di guidare l'umanità a relazioni distorte che non riconoscono la diversità e l'altrui visione del mondo. Conclude poi con la raccomandazione di marciare "con fatica ma decisi" verso la verità – "misteriosa, sfuggente, sempre da conquistare" – e la libertà – "pericolosa, dura da vivere, quanto esaltante" (Ibid.).

La verità cui fa riferimento Camus, sembra proprio essere la stessa verità di cui parla l'intellettuale *k'iché*, Adrián Inés Chávez quando, nell'introduzione alla traduzione del *Pop(ol) Wuj*, racconta i dubbi che lo preoccupano prima di intraprendere la lunga e faticosa impresa. Egli teme infatti di passare per irrispettoso nei confronti di Francisco Ximénez, scopritore e primo traduttore del poema storico-mitico, e alla fine spiega l'intuizione che lo convince a non rinunciare. Scrive il grande maestro maya *k'iché*:

*en más de dos ocasiones pensé ya no traducir su [di Francisco Ximénez] copia k'iché por respeto a su venerable figura histórica y religiosa, porque podría creerse que la intención es criticar su obra. Pero al final sentí [grassetto mio] que en verdad no se trata de criticar sino una sana intención de ayudarlo en su traducción, por un lado, por otro, bien se sabe que en cualquier trabajo científico, lo que se busca es LA VERDAD [maiuscolo dell'autore], siempre la verdad y no destruir a ningún escritor*¹⁶ (Chavéz, 2007, XXV).

¹⁶“In più di due occasioni pensai di non tradurre la sua [di Francisco Ximenez] copia *k'iché* per rispetto alla sua venerabile figura storica e religiosa, perché si avrebbe potuto credere che l'intenzione fosse stata quella di criticare la sua opera. Ma alla fine sentii che in verità non si tratta di criticare ma di una sana intenzione di aiutarlo nella sua traduzione, da una parte, dall'altra si sa bene che in un qualsiasi lavoro scientifico, quello che si cerca è la VERITÀ, sempre la verità e non rovinare uno scrittore”

Bisogna inseguire una verità storica, psicologica, intellettuale, linguistica e culturale: è la possibilità del recupero della libertà di scegliere i propri riferimenti vitali e le proprie appartenenze, attraverso l'esercizio del diritto di essere, sentire e pensare. L'unico luogo in cui si può essere, sentire e pensare è la terra ed è anche il midollo della filosofia maya: Daniel Matul chiama questo concetto "*chomb'al juyub tak'aj*", "una profonda ecologia che lega, intreccia e armonizza gli aspetti cosmico, fisico, spirituale della vita fino a fonderli in unità" (Cabrera e Matul, 2007: 61). Gli anziani, da tempo immemorabile, insegnano che la "varietà" si trova nella ricchezza spirituale, ma puntualizzano anche che il rafforzamento dell'identità dei popoli è radicato nella libertà e nella coscienza pacifica. "L'umanità, con i sensi, percepisce la varietà e con l'intelligenza scopre l'unità" (Ibid.) e se la terra è il midollo di questa *cosmovisione*, la pluralità nell'unità ne è il cuore: il principio "io sono tu e tu sei me" (Ibid.) è il sangue che scorre nelle vene del popolo.

Ci sono molte cose che, a non essere maya non si colgono ma esiste una parte di umanità che comunque intuisce l'enorme potenzialità dei saperi, come quello maya, e vuole accogliere e raccogliere gli insegnamenti che derivano da una relazione intima con la natura e da una relazione collettiva tra gli esseri viventi.

Durante le cerimonie maya in Guatemala si impara che materia ed energia sono due aspetti della stessa essenza e allo stesso tempo si recupera il valore dei sentimenti, delle sensazioni e delle intuizioni. Questo dimostra che di fatto la *cosmovisione* non è logica (nel senso che non si oppone né esclude altre forme di comprensione del mondo e della vita), semplicemente cerca le sue verità nel tentativo di raggiungere la pienezza della conoscenza e di contribuire così alla costruzione di nuove società basate sull'uguaglianza e sul rispetto.

Dopo un tempo immemorabile di oppressione, la *cosmovisione* maya ha oggi il potere di spiegare concetti filosofici, scientifici, fisici, sociali e psicologici, armonizzandoli con il significato dell'esistenza di ciascuno. È forse anche questo il senso della fine dell'*Oxla'uj B'aqtun*¹⁷: un'opportunità universale (Zapir Xivir, 2010: 25)¹⁸, a cui è necessario rendere giustizia attraverso la divulgazione del suo autentico significato, per riflettere sul posto e sul ruolo dell'uomo nell'universo, correggere individualmente e collettivamente gli errori fatti finora, recuperare un certo equilibrio (che sarà maggiore o

¹⁷ Periodo più lungo del calendario *Choltun* della lunghezza di circa 400 anni. Nel caso del 21 dicembre 2012, usando la GMT con il calendario gregoriano, si tratterebbe della conclusione di 13 cicli di 400 anni, cioè di un ciclo di 5200 anni.

¹⁸ Il cambio di ciclo avviene nel conteggio calendario del tempo maya ma, essendo esso basato sulla lettura dei cicli della Natura, tutti gli uomini ne saranno influenzati in quanto partecipanti alla Natura.

minore a seconda della partecipazione attiva e cosciente di ciascuno); per alcuni, che l'hanno già capita, custodire e sostenere, per altri, che non l'hanno ancora incontrata, scoprire e stupirsi della tenerezza e della resistenza, della delicatezza e del rigore con i quali l'universo si organizza e della creatività da esercitare per partecipare in esso.

CAPITOLO DUE: Avvicinamento alla *cosmovisione* maya

Certo è cosa conveniente quando uno cerca di far
istoria, et donar leggi: parlar secondo la comone intelligenza;
et non esser sollecito in cose indifferenti.

Pazzo sarebbe l'istorico che trattando la sua materia
volesse ordinar vocaboli stimati novi, et riformar i vecchi.

GIORDANO BRUNO, *La cena delle ceneri*

2.1 Storia mitica maya

Il discorso mito-storico maya è sempre stato basato su due figure fondamentali che fanno da contrappeso nell'interpretazione della memoria e nella costruzione dell'identità dei popoli del Centro di *Abya Yala*. Da una parte, la visione del passato viene definita a partire dal rapporto con lo straniero, *kaxlan* inteso come dominatore malvagio e oppressore. Dall'altra, a dominare la storia sono gli antenati, coloro i quali hanno costruito, nei tempi più antichi, la civiltà e i suoi valori sulla base della cui idealizzazione vengono lette le rotture e le trasformazioni successive.

È un discorso prevalentemente orale, che sta cominciando ad essere ampliato e sistematizzato in forma scritta e che ha come prospettiva principale una rivendicazione politica.

In molti dei documenti storici, orali o scritti, la narrazione viene divisa in due grandi tappe contrapposte: il momento della civilizzazione e quello dell'assoggettamento. Nel primo, emerge la grandezza delle invenzioni, delle scoperte e della saggezza; nel secondo, l'oppressione coloniale, lo sfruttamento, la discriminazione e l'emarginazione (Esquit, 1997).

Un'altra periodizzazione spesso usata nel discorso mito-storico maya è quella basata sui racconti del *Pop(ol) Wuj*, che relaziona i quattro tentativi di creazione umana con quattro periodi chiave (primitivo, preagricolo, agricolo e nascita del mais). Per quanto riguarda l'epoca coloniale, emergono tre olocausti vissuti dal popolo maya: il primo dovuto all'invasione europea, il secondo relativo al periodo delle riforme liberali e il terzo a quello dello scontro armato.

Nella relazione presentata al II Congresso di Studi Maya, Edgar Esquit, storico e antropologo *k'aqchikel*, analizza altre forme di rappresentazione della storia maya, segnalando "l'idealizzazione della società precoloniale e l'uso di parole che ritornano continuamente, come per esempio armonia, radici, saggezza o pacifico che, pur potenzialmente vere, ripetute insistentemente, esasperano il linguaggio tanto da fargli perdere aderenza alla realtà" (Ibid.).

Da una parte, questa analisi è condivisibile, in quanto proprio l'uso di un linguaggio emotivo e romantico pare alterare il racconto di una storia che, sostanzialmente è la

storia di un gruppo umano e come tale implica contraddizioni, conflitti e imperfezioni; dall'altra è anche vero che “la specificità territoriale, ideologica, culturale e politica dei maya, impone la considerazione di un processo di sviluppo proprio, che non parta da modelli o concetti estratti da contesti diversi” (Racanoj, 2006: 97-98). È impossibile infatti, non riflettere sul fatto che la società maya abbia potuto svilupparsi secondo le sue forme e i suoi modelli fino a prima dell'invasione europea, che ha provocato una rottura nel tempo e ha limitato lo spazio entro il quale i popoli originari sarebbero stati liberi di autodeterminarsi e organizzarsi: “si assiste a una «devitalizzazione» organizzata che si traduce in una reificazione della storia”(Guzmán Bockler e Herbert, 2002: 44).

C'è poi il problema delle fonti: grandi mayanisti hanno studiato e interpretato i codici e i libri antichi. La loro prospettiva non è finalizzata alla ricostruzione del discorso mitostorico a partire dai suoi attori principali e al potenziamento della loro identità, anzi spesso le ricerche archeologiche, etnografiche o antropologiche di questi scienziati riconosciuti internazionalmente, sono impregnate della loro interpretazione, della loro cultura e ideologia. Inoltre, come riconosce Esquit nel suo documento, “nelle fonti di questa storia si usa poco la tradizione orale” (Esquit, 1997), che invece dovrebbe essere la vera sorgente dalla quale attingere per recuperare il sapere accumulato nelle comunità e tramandato di generazione in generazione.

C'è bisogno, dunque, di raccontare una storia che sia leale, a partire dalle origini mitiche sulle quali si basa l'immaginario storico delle comunità maya, perché troppe sono le sue interpretazioni e troppi coloro che credono nell'universalità delle loro versioni.

Una storia leale nelle forme di comprensione e spiegazione, nelle prospettive e nelle finalità di studio e leale nell'esaltazione della particolarità del modello da cui deriva e che propone.

La comprensione “leale” di questa storia porta a transcendere le conquiste, le colonizzazioni e le loro periodizzazioni. Osservare lo scorrere del tempo secondo le sue molteplici letture dà, infatti, la possibilità di tenere presente i soggetti, le condizioni e gli interessi che ci sono in gioco. Lealtà di prospettiva e di finalità implica il “superamento della visione *europoide* [*kaxlan*] della storia, che focalizza nell'economia l'obiettivo centrale dell'attività sociale” (Cabrera, 2011: 5-7) ed esige il riconoscimento della possibilità di uno sviluppo originale di un tipo società umana, che “non basa la sua organizzazione sulla divisione del lavoro, la separazione in classi o l'accumulazione di beni materiali, ma sul prestigio e sul rafforzamento dell'identità” (Demarest, 2001: 14-

15). Infine, prendere in considerazione lealmente il modello dal quale nasce e si sviluppa, vuol dire riconoscere che la storia maya va letta sulla base della *cosmogonia*, avvolta nel mito, non sulla base dell'antropocentrismo. La *cosmogonia* infatti, è ed è stato l'elemento sostanziale a partire dal quale si plasma il modo di vivere e di vedere il mondo e, di conseguenza ha influenzato in modo determinante le relazioni di produzione (Esquit, 1997; Racanoj, 2006: 97; Cabrera, 2011: 7; Matul, 1996: 140-141). Il popolo maya ha avuto la sensibilità di cercare la propria origine nel cosmo e nelle stelle. L'ordine della galassia, la cui origine è narrata nel mito, rappresenta il centro di tutta la sua spiritualità, del suo pensare e del suo sentire ed è la base su cui ha sviluppato le sue società complesse, attraversando la traiettoria di tempi che scorrono su un ininterrotto spirito di adattamento alla natura e ai modelli cosmici. È quello stesso spirito di adattamento alla natura e ai modelli cosmici che, grazie alla trasmissione orale dei valori della *cosmovisione*, non è ancora venuto meno e resiste, non in modo puro e incontaminato, come vorrebbero alcuni irriducibili contrari alle contaminazioni e alle influenze esterne, ma trasformandosi e combinandosi con le infinite declinazioni che le espressioni culturali possono assumere quando entrano a contatto le une con le altre. È opportuno iniziare a raccontare la storia mitica maya dal *Pop(ol) Wuj*, anche se può essere considerato erroneo e ingannevole, essendo esso il racconto de “*la antigua historia de este lugar llamado K'iché*”(Sam Colop, 2011: 1)¹⁹ – e dunque non di tutto il popolo maya, ma solo quello dei maya *k'iché* e inoltre perché non riguarda l'analisi storica ma il discorso mitico sulla base del quale la storia viene letta. Con questa precisa scelta non intendo mettere in secondo piano gli altri gruppi etnici, ma mi propongo di cogliere quegli elementi di continuità e di essenza che uniscono tutti i popoli del Centro di *Abya Yala*. La narrazione leggendaria e storica racchiusa in questa creazione poetica di immenso valore letterario e mito-storico, descrive, infatti i particolari avvenimenti che diedero origine e struttura al popolo *k'iché*:

*Aquí escribiremos
Estableceremos la palabra antigua;
el origen
el comienzo de todo lo acontecido en el pueblo k'iché,
nación del la gente k'iché*²⁰ (Ibid.)

e le sue relazioni con gli altri popoli maya originari:

*Rápido se alegraron con los nobles, los del cielo de Tamub, Ilokab con los rabinaleneses,
kakchikeles, los tzikinjá, con los tujaljá, chabjá, kibajá, aj batená con los yakí, tepeu y*

¹⁹ “La antica storia di questo luogo chiamato *k'iché*”

²⁰ “Qui scriveremo, stabiliremo la parola antica; l'origine, l'inizio di tutto quello che è successo nel popolo *k'iché*, nazione della gente *k'iché*.”

*cuantas tribus hay hoy, era una muchedumbre, sólo en un lugar les amaneció a todas las tribus.*²¹ (Chávez, 2007: 79)

Per questo ritengo che il *Pop(ol) Wuj* possa essere un motivo di unione piuttosto che di divisione: esso contiene il racconto della profondità filosofica e scientifica della vita, i valori etici, politici, sociali ed ecologici per vivere, che danno corpo e struttura a un paradigma al quale possono rifarsi tutti i gruppi etnici del Centro di *Abya Yala* e a partire dal quale possono riconoscersi come un solo popolo maya (López Bac, 17-2-2012).

Secondo questa logica non ha senso, quindi, ripercorrere le periodizzazioni e le tappe dello sviluppo della società maya, trascrivendo le epoche sulla base di una o l'altra interpretazione storica o archeologica.

È più importante cercare di far aderire nel modo più pertinente possibile gli scenari mito-storici alle espressioni filosofiche e all'interazione costante tra i vari contesti e il contesto primordiale.

La storia dei popoli maya, infatti, è un dialogo costante con gli antenati, vissuti in un'epoca di riferimento; è una storia indissolubilmente legata alla storia del sapere e delle pratiche di coloro che vengono chiamati "i primi padri e le prime madri", è la storia del dialogo dell'esperienza di ogni epoca con la tradizione. Una tradizione che deriva da un passato che ritorna ogni volta che, in qualsiasi contesto formale o informale, pubblico o privato, i maya iniziano le loro attività invocando gli antenati, perché tutto quello che verrà detto o fatto è loro proprietà intellettuale (Tzoc, 9-8-2007). In un libro di educazione bilingue interculturale (Us e Xoyón, 2010), la civilizzazione maya viene rappresentata come un grande albero, che possiede vari rami, organizzato ciascuno in forme diverse con livelli di sviluppo e crescita diversi. I primi rami sarebbero proprio le prime comunità maya. Con il passare del tempo e a seconda delle condizioni, l'albero si rafforza e continua a crescere; da esso germogliano rami più robusti, alcuni invecchiano e cadono, altri si mantengono. Allo stesso modo, la civilizzazione dei popoli maya, in momenti diversi della storia, ha fatto germogliare rami importanti in diversi luoghi ed epoche in tutto il territorio *Maya'ulew*²² da Tikal a Copan, Chichen Itza, Uxmal, Saqulew, Iximché, Q'umarkaj... Lo sviluppo dei popoli maya non può essere attribuito ad una sola epoca o ad un solo stato: ciascuno di essi, nel

²¹“Subito si rallegrarono con i nobili, quelli del cielo di Tamub, Ilokab con i *rabinalensi*, *kaqchikeles*, gli *tzikinjá*, con i *tujaljá*, *chabjá*, *kibajá*, *aj batená* con gli *yakí*, *tepeu* e quante tribù ci sono oggi, era una moltitudine, albergò in un solo luogo per tutte le tribù.”

²² Terra dei maya

suo periodo e territorio, ha contribuito e continuerà a contribuire alla storia e allo sviluppo (Ibid.: 17-18).

In una continua comunicazione tra mitologia e storia, digressioni e transizioni la creazione umana viene diluita negli avvenimenti successivi e viceversa. La storia degli antenati e la storia dei maya contemporanei si fonde nello spazio di un tempo non cronologico e lineare, ma manifestazione costante dei valori e dei consigli lasciati dai primi padri e dalle prime madri, perché l'umanità progredisca. In ogni cerimonia, come spiega Tata Pedro Cruz, *tzutujil* di San Pedro la Laguna, con il fuoco, si manifesta il passato in tutte le sue forme, sottoforma di evocazione di un luogo sacro o di una pietra, di un elemento naturale o degli antenati nella loro saggezza e si fa presente:

*Cada uno tiene una función y todo lo que se utiliza tiene una substancia que llega de los abuelos y de los árboles [...]. El fuego no es el infierno, no es una fogata sencilla, es algo especial, no es un espectáculo. Es algo especial, el espíritu de los abuelos que van a manifestarse*²³(Cruz, 24-20-2010).

In questo senso, attraverso le cerimonie dettate dalla *cosmovisione*, che non è altro che un modo di intendere le interminabili connessioni dell'universo, la natura e l'essere umano, i popoli maya odierni tornano a quegli insegnamenti, proprio per leggere la loro situazione e trovare soluzioni e risposte alla realtà che stanno vivendo. Un'altra guida spirituale, Tata José Soc, durante l'invocazione che precede la conta dei giorni, pratica tipica di alcuni gruppi etnici, lo spiega così:

*La espiritualidad maya es práctica, solo haciendo esta práctica vamos a leer las escrituras de los tiempos.*²⁴ (Soc, 19-02-2012)

Questo modo di leggere e interpretare la storia è strettamente legato al recupero dell'identità non solo personale e collettiva, ma anche leggendaria e territoriale. Infatti, il vincolo con la terra ha un significato intrinseco che trascende uno spazio geografico e diventa emblema della relazione del popolo con la sua storia, i suoi miti, i suoi immaginari, le ricchezze e le aspirazioni di vivere con e nella memoria (Andrade Castillo, 2008: 11). Ecco che allora, attraverso la memoria e il legame con la terra, si ricostruisce l'identità ed è per questo che gli antenati sono parte integrante della vita di ogni maya:

La importancia de la reconciliación con nuestros antepasados consiste en el hecho de que nuestras vidas están siempre vinculadas con la vida de ellos. O sea, la vida de ellos es complemento de nuestras vidas, porque tiene la misma descendencia. En otras palabras nosotros somos el retoño de la flor que ellos han plantado en nuestra Madre Tierra. Por tanto, la vida de nuestros primeros abuelos es una realidad que no podemos negar, ellos

²³“Ciascuno ha una funzione e tutto quello che si usa ha una sostanza che arriva dagli antenati e dagli alberi [...]. Il fuoco non è l'inferno, non è un semplice falò, è qualcosa di speciale, non è uno spettacolo. È qualcosa di speciale, lo spirito degli antenati che vengono a manifestarsi.”

²⁴“La spiritualità maya è pratica, solo esercitando questa pratica leggeremo le scritture del tempo.”

*continuamente nos protegen, nos cuidan y nos guían en todo nuestro caminar.*²⁵ (León Chic, 2003: 64)

È un contesto in cui il racconto tramandato oralmente è talmente importante da diventare portatore di un messaggio spirituale e meta-storico. Questo racconto *q'eqchi*, trascritto in un libro che, attraverso la poesia e la pittura, grida alla difesa della Terra, invita proprio a prendere consapevolezza della saggezza degli antenati:

*Fueron los abuelos (xe' toon)
Los que nos abrieron los ojos
A la realidad de la selva
(k'iché) y llenaron nuestros
oídos con los nombres de sus
habitantes, por ellos nos
enteramos de la gran aventura
que se desarrolla a nuestras
espaldas y supimos de
los grandes hechos que
pasaron desapercibidos.
Nos enteramos de aquellos
Que fueron y ya no son y de
Los que hoy aún son pero
Pronto ya no serán...*²⁶ (Queiros, Mittelstaedt, Lamborelle, 2000: 34)

La poesia dello scrittore *k'iché* di Momostenango Humberto Ak'abal riporta a riconoscere negli elementi della natura la presenza della memoria e dell'identità:

*En las voces
De los árboles viejos
Reconozco las de mis abuelos.*

*Veladores de siglos,
Su sueño está en las raíces.*²⁷ (Ak'abal, 2001: 122)

Da quando, come racconta il *Pop(ol) Wuj*, i primi padri e le prime madri lasciano ai loro figli il mandato di non dimenticare dei loro insegnamenti:

*¡Hijos nuestros, nosotros nos vamos,
Nosotros regresamos!
Sabias palabras,
Sabios consejos les dejamos.
[...] solo vamos a emprender el regreso,
Nuestra misión está cumplida,
Nuestros días están completos.
Sentirán nuestra presencia;
¡No nos olviden,
No nos borren de su memoria!*²⁸ (Sam Colop, 2011: 166-167)

²⁵ “L'importanza della riconciliazione con i nostri antenati consiste nel fatto che le nostre vite sono sempre legate alle loro vite. Cioè, la loro vita è complemento delle nostre vite, perché ha la stessa discendenza. In altre parole, noi siamo il germoglio del fiore che loro hanno piantato nella nostra Madre Terra. Di conseguenza, la vita dei nostri primi antenati è una realtà che non possiamo negare, loro ci proteggono continuamente, ci custodiscono e ci guidano nel nostro procedere.”

²⁶ “Sono stati gli antenati ad aprirci gli occhi sulla realtà del bosco e hanno riempito le nostre orecchie con i nomi dei suoi abitanti. Grazie a loro ci siamo accorti della grande avventura che succede alle nostre spalle e abbiamo conosciuto i grandi avvenimenti che erano passati inosservati. Ci siamo accorti dell'esistenza di coloro che erano stati e ora non sono più e di coloro che ancora non sono ma saranno.”

²⁷ “Nelle voci degli alberi vecchi riconosco quelle dei miei antenati. Vegliano i secoli, i loro sogni stanno nelle radici.”

La tradizione orale si incarica di tramandare cronache di avvenimenti e genesi di credenze e dinastie, che raccontano le fondazioni delle città, come riporta Baldazar Máximo Hurtado Díaz, linguista e scrittore *poptí*:

El pueblo grande de Xajlá, hoy Jacaltenango, fue escogido y escudriñado en todo el contorno del suelo, por el primer padre y prime abuelo llamado B'alunh Q'aná, quien después de este análisis quedó convencido de que era un lugar estratégico y único, donde nunca se experimentarían terremotos, inundaciones y huracanes; por ser meseta de piedra, situada sobre el gran cañón del Río Azul, y por estar rodeado de serranías. ²⁹ (Hurtado Díaz, 2007: 13)

E le condizioni di vita di tempi più recenti:

*En tempo de la dictadura de Jorge Ubico, mi difunto padre, en paz descanse, contaba que cuando los citaban para ir a trabajar en la carretera de Zunil, cerca del túnel del volcán Santa María, una semana antes, las mujeres preparaban bastantes tortillas tostadas y una masa de maíz secado al sol para que no se descompusiera ... también tostaban maíz, lo molían seco y esto se utilizaba en lugar de café, durante todo el mes de trabajo forzado y gratuito*³⁰. (Ibid.: 55)

Tra peregrinazioni e ritorni, tentativi di alleanze e potere, migrazioni e dittature, le generazioni maya hanno popolato e lavorato la terra, l'hanno coltivata e hanno scoperto le interazioni e le connessioni energetiche e spirituali del pianeta con i suoi frutti e l'universo, in una storia ciclica che ritorna costantemente alle sue radici, dagli antenati ai padri, fino ai figli in un assecondarsi di lotte e resistenze, discriminazioni e ingiustizie, che non ne hanno impedito l'estinzione, grazie a quella forma particolare di pensare e agire, propria solo della convivenza sociale dei popoli di *Abya Yala*.

Gli eventi e i processi che, per importanza o influenza, hanno marcato la storia di questi popoli, vengono ricordati seguendo un metodo che ricalca e si modella sulle norme della natura. L'uomo è parte della natura e la natura è parte dell'uomo. Se l'uomo muore, l'esistenza della natura non ha senso; se muore la natura, muore anche l'uomo: questa forma di pensare, oltre a stabilire le leggi della convivenza umana, animale e naturale, fissa anche i punti di partenza della filosofia maya, che, in ogni tempo, esige una memoria storica indelebile e interagisce con le condizioni di vita e gli eventi.

²⁸ «Figli nostri, noi ce ne andiamo, ritorniamo! Sagge parole, saggi consigli vi abbiamo lasciato! [...] solo andiamo verso il ritorno, la nostra missione è compiuta, i nostri giorni sono completi. Sentirete la nostra presenza; non ci dimenticate, non cancellateci dalla vostra memoria!»

²⁹ «Il grande paese di Xajlá, oggi Jacaltenango, è stato scelto e investigato in tutto il territorio che lo circonda, dal primo padre y primo antenato, chiamato *B'alunh Q'aná*, che dopo questa analisi si convinse del fatto che fosse un luogo strategico e unico, dove non si sarebbero mai sperimentati terremoti, inondazioni e uragani; per essere un altipiano di pietra situato sul gran canyon del Fiume Azzurro e per essere circondato da montagne.»

³⁰ «Nel tempo della dittatura di Jorge Ubico, il mio defunto padre, che riposi in pace, raccontava che quando lo chiamavano per andare a lavorare nella strada di Zunil, vicino al tunnel del vulcano Santa Maria, una settimana prima, le donne preparavano molte *tortillas* tostate e una pasta di mais seccato al sole perché non si rovinasse [...] tostavano anche mais, lo macinavano seco e questo veniva usato invece del caffè, durante tutto il mese di lavoro forzato e gratuito.

2.2 Il fondamento culturale comune dei popoli del Centro di Abya Yala

Percorrendo il territorio guatemalteco da nord a sud e da ovest a est ci si può rendere conto delle infinite risorse culturali dei popoli che lo abitano. Ognuno di essi ha il diritto, da una parte di essere riconosciuto e riconoscersi singolarmente e dall'altra di ritrovarsi in un'identità comune che spesso sfugge e non viene sottolineata a causa di interessi politici, sociali o territoriali, che tendono a creare divisioni e incomprensioni, al fine di impedire un'identificazione collettiva che sarebbe fatale al sistema sociale ed economico attuale.

L'esperienza personale che ho vissuto in Guatemala mi ha portato a conoscere e condividere le pratiche culturali di alcuni gruppi etnici e il fatto di definire “maya” la *cosmovisione* che ho praticato, potrebbe rappresentare un problema, in quanto in realtà mi sono avvicinata solo alla *cosmovisione* particolare delle etnie *k'iché*, *kaqchikel* e *tz'utujil* (Figura 1).



Figura 1 Mappa politica del Guatemala

Impostare la ricerca solo su questi tre gruppi etnici potrebbe comportare però un grosso rischio, quello cioè di creare, seppure sulla carta, ulteriori divisioni in un popolo che, anche se dall'esterno è spesso visto come unità, all'interno è frammentato, soprattutto dal punto di vista politico. Nonostante i contrasti e le divergenze non solo i popoli maya del Guatemala ma anche tutti quelli che popolano l'America Centrale, dal Messico all'Honduras, hanno un fondamento culturale comune. Questa radice cambia nelle pratiche culturali e nelle tradizioni orali, a causa delle influenze subite o affrontate e a seconda del territorio che ciascun gruppo occupa, ma, nell'essenza, si conserva.

In ogni caso, è giusto sottolineare che esistono differenze e varianti, che potrebbero essere definite “*microcosmovisioni*” che caratterizzano ciascun popolo, per poi giungere a delineare i raggi comuni di quella che può essere definitivamente considerata la *cosmovisione* maya, che esiste anche come totalità.

Già i frati del XVI secolo avevano notato grandi somiglianze tra le tradizioni culturali dei popoli indigeni, ma solo negli anni Quaranta del XX secolo lo storico Paul Kirchhoff aveva coniato il concetto di *Mesoamerica*, il Centro di *Abya Yala*. Egli definisce le zone geografiche che comprende questo territorio e le principali caratteristiche dei popoli che la abitano, identificando in essa un'area culturale (Kirchhoff, 1943: 92-107). Come spiega Afredo López Austin, in un'intervista del 2007 pubblicata sulla rivista *Exnovo*, il concetto di area culturale è basato sul fatto che alcune società vivono una storia comune, integrata in una cultura comune, che supera i limiti etnici o linguistici e crea una base collettiva di pensiero e azione (López Austin, 2007: 145-166). Tuttavia, è scorretto stabilire l'annullamento di differenze etniche, culturali e linguistiche, definendo ciò che è “maya” solo sulla base di un'esperienza specifica, dell'accessibilità dei documenti o dell'influenza culturale o politica che ciascun gruppo esercita.

L'area *centro-abyalense* (cioè del Centro di *Abya Yala*) è delimitabile geograficamente agli attuali Messico, Guatemala, Honduras e Belize. È la zona in cui è esistito un fondamento economico e culturale comune, individuabile nel carattere agricolo del suo sistema produttivo, basato sulla coltivazione del *mais*. Pur non essendo l'unica area del continente che può rispondere a queste caratteristiche, storicamente ha costituito un'unità e culturalmente si è basata su un sistema di pensiero, che ha dimostrato grande resistenza di fronte ai cambiamenti e ha modellato una tradizione che, come abbiamo detto, si mantiene viva (López Austin, 2007: 146, Cabrera, 2011: 7-9). Nella figura 2, la parte evidenziata in verde, corrisponde all'area maya, attualmente abitata da tutti quei gruppi etnici che si sono formati a conseguenza delle migrazioni delle comunità

originarie, a causa di guerre, epidemie, altre influenze esterne o esigenze interne (Figura 2).



Figura 2 Mappa della zona mesoamericana

In Guatemala delle 24 etnie che ufficialmente abitano il territorio nazionale, 22 sono di origine maya e sono *achí*, *akateca*, *awacateca*, *chaltchiteka*, *chortí*, *chuj*, *ixil*, *itza*, *kaqchikel*, *k'iché*, *mam*, *mopan*, *poptí* o *jakalteca*, *poqomam*, *poqomchí*, *q'anjob'al*, *q'eqchí*, *sakapuliteka*, *sipakapense*, *tekiteka*, *tz'utijil*, e *uspaniteka*. Non di origine maya sono le etnie *garifuna* – discendenti africani – e *xinca* – di origine sconosciuta. Ognuno di questi gruppi ha i propri riferimenti culturali, condivide un territorio e costituisce una comunità linguistica (Figura 3).

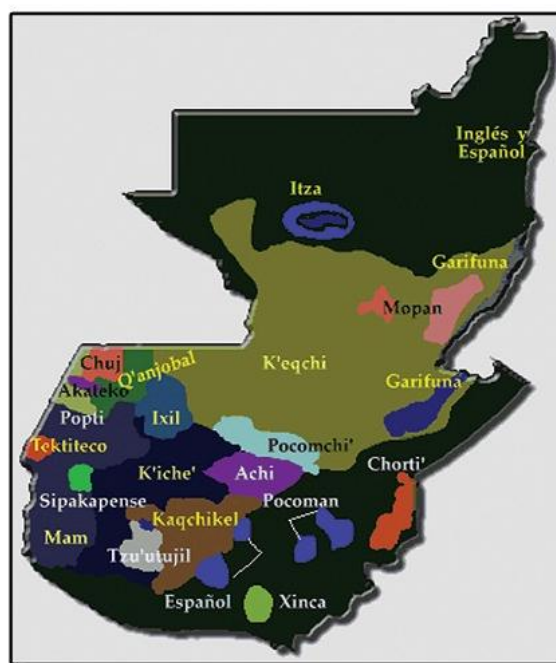


Figura 3 Mappa linguistica del Guatemala

Già prima dell'arrivo degli spagnoli, la geografia di quello che oggi è il Guatemala formava un complesso mosaico etnico. Lo stato più potente e grande era il Regno *K'iché* la cui capitale era Q'umarkaj. I maya *Kaqchikeles* e *Tz'utujiles* poi si separarono per formare degli stati indipendenti e mentre lo stato *K'iché* si espandeva a settentrione e a oriente, i piccoli stati *Tz'utujil* e *Kaqchikel* estendevano la loro influenza verso meridione e occidente, nel territorio *Xinca* e *Poqomam* (Figura 4).



I complessi movimenti, le unificazioni e le divisioni, le migrazioni e le conquiste di fronte a lotte e rivalità per il controllo territoriale, sono evidenti nella mappa precedente che mostra la disomogeneità etnica di questi popoli.

Dopo l'invasione spagnola, la dominazione coloniale ebbe come obiettivo primario quello di sradicare non solo lingue e credenze, ma anche la sovranità territoriale dei popoli locali. Furono dunque distrutte le capitali dei maggiori regni, Q'umarkaj e Iximché, e venne stabilito un sistema di "villaggi di *indios*" formati da persone appartenenti a etnie diverse (UNDP, 2005: 27-29). In questo modo gli antichi regni furono disarticolati, le organizzazioni politiche e sociali proprie dei maya, restarono completamente escluse dalla vita pubblica e ufficiale e da quel momento in avanti le rappresentazioni della diversità vennero assimilate a una visione di *altro* definito, da un lato in rapporto all'idea di *indio*, oggetto di sfruttamento, e dall'altro in rapporto all'idea di *kaxlan*, straniero oppressore e discriminatore. La diversità etnica in Guatemala, prodotto di questa serie di circostanze storiche, è stata ridotta alla bipolarità tra quelle che Carlos Guzmán Blockler definisce due costruzioni mentali: da una parte l'*indio*, che rappresenta il folklore e l'esotico e dall'altra il *ladino*, che rappresenta la nazionalità e l'essere patriottico (Guzmán Bockler e Herbert, 2002: 117). La realtà è molto più complessa e nonostante le imposizioni ideologiche e amministrative, i popoli originari, attraverso un sistema di comuni e confraternite, hanno mantenuto nel loro interno valori e principi organizzativi propri della creazione culturale maya e il lavoro di guide spirituali, *comadrone*, medici e consigli è continuato anche se l'unica strada percorribile per anni è stata poi quella della resistenza agli abusi ora dei colonizzatori, ora delle imprese transnazionali.

2.3 Cosmovisioni

I popoli indigeni hanno risposto a ogni evento della loro esistenza guardando sempre alla *cosmovisione*, pur avendo dunque un fondamento comune, acquista caratteristiche diverse a seconda della storia e dello sviluppo delle società dei singoli gruppi etnici. Ognuno di essi infatti ha percorso la propria storia in modo peculiare e speciale, legandosi ai propri miti fondativi e alle proprie credenze.

È quindi necessario entrare, seppure superficialmente, nello specifico delle cerimonie, delle tradizioni e della memoria orale di tutti i gruppi etnici, che sorprendentemente, hanno continuato a proclamarsi identità autonome, lottando silenziosamente e incessantemente, per non perdere la propria originalità culturale.

Un esempio di questa resistenza è riportato in questo racconto che riguarda l'etnia *chuj*, non estratto direttamente dalla tradizione orale, ma ugualmente significativo:

Cuando el Primer Cervatanero andaba en busca de la montaña en donde nace el Sol, notó las huellas blancas del venado y, al seguir las, encontró “el lugar de la Sal”. Aquí fincaron su heredad los Chujes, y le llamaron San Mateo Ixtatán. Los pobladores se apegaron a la tierra, a la sal, caminaron hacia donde el calor junta los ríos y con los lacandones pactaron trocar sal por permiso de siembra.

*A los colonizadores españoles opusieron una sorda resistencia; los lenguas y rezadores salvaguardaron la palabra antigua y como arma de sobrevivencia convocaron a los númenes de la colectividad, que manifestaron su voluntad en el paso de “los Horas”, los días y el calendario[...]. Juntos resistieron a la República y los despojos de las tierras comunales que decretaron los Liberales. Soportaron el látigo, pero la sal siguió siendo un bien comunal*³¹ (Piedrasanta Herrera, 2009: 9).



Figura 5 Area Chuj

La *cosmovisione* degli *chuj*, che vivono nel dipartimento di Huehuetenango e in particolare nei municipi di San Mateo Ixtatán e San Sebastián Coatán, (Figura 5), si basa su un forte sentimento di appartenenza alla terra, che si traduce nella sacralizzazione di ogni elemento della natura.

Come riporta Ruth Piedrasanta Herrera, nei miti fondativi che si tramandano tra gli *chuj*, emergono i diversi elementi che hanno costituito lo spazio primordiale (Ibid.: 44), la cui rappresentazione è

³¹ “Quando il primo *Cervatanero* (personaggio mitologico) andava alla ricerca della montagna da dove nasce il Sole, notò le impronte bianche del cervo e, seguendole, incontrò il “luogo del sale”. Qui stabilirono la loro terra gli *chuj*, e la chiamarono San Mateo Ixtatán. I popolani si attaccarono alla terra, al sale, camminarono verso dove il caldo unisce i fiumi e con i *lacandoni* fecero un patto per scambiare sale con il permesso di semina. Ai colonizzatori spagnoli opposero sorda resistenza; i *Lengua* (indios bilingüe) e i *rezador* (coloro che pregano) salvaguardarono la parola antica e come arma di sopravvivenza convocarono le divinità della comunità, che manifestarono la loro volontà nel passaggio de *los “horas”* (energie dei giorni), i giorni e il calendario[...]. Insieme resistettero alla Repubblica e al saccheggio delle terre comunali che decretarono i Liberali. Sopportarono la frusta, ma il sale continuò ad essere un bene comune.”

rintracciabile anche in altre storie ricorrenti nell'area maya e *centro-abyalense*.

Nella *cosmovisione* tradizionale di tutti i popoli di origine maya, il mito ha carattere esplicativo e può manifestarsi come mito di origine della creazione, dei popoli e delle dinastie o può anche definire regole o modelli di comportamento, perché l'uomo impari a relazionarsi con l'essere superiore, con gli altri esseri viventi e con il resto della società. In questa visione, ci sono dei riferimenti cosmici ben precisi, che regolano ogni risvolto della vita, eventi quotidiani, come la semina e il raccolto, e naturalmente aspetti legati ai riti e alle cerimonie. La terra è retta da quattro portatori che sono identificati nei punti cardinali, come narra questa testimonianza:

*me contaba mi abuelita en cuanto al mundo que lo creían. Según ellos... el mundo lo tenían sostenido por unos cuatro hombres que son los kixkab'... en cuanto a los kixkab' dice que se cansaban mucho y por descansar era cuando sucedía un terremoto...*³²(Ibid.: 47)

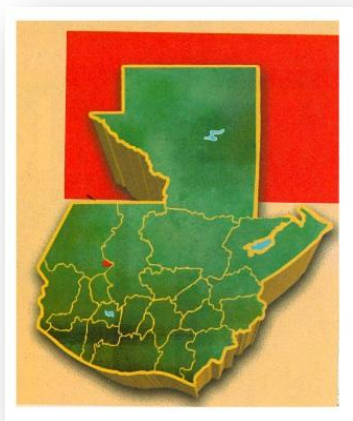


Figura 6 Area Chalchiteka

Un altro dei gruppi che ha lottato arduamente per il riconoscimento ufficiale della propria lingua ed etnia è quello dei *chalchitekos*: anch'essi vivono nel dipartimento di Huehuetenango, in particolare nel municipio di Aguacatán,(Figura 6). La loro storia è carica di mitologia e nel 2003 alla loro ricchezza ancestrale si è sommato un elemento degno di nota: la loro è stata ufficialmente riconosciuta la lingua numero ventidue tra quelle parlate dai popoli maya

in Guatemala (Jiménez Ardón, 2003: 8-10). La leggenda della sua origine parla di persone che arrivano da un luogo chiamato Tul'en, cioè "luogo dove è apparso il primo essere umano". Dopo "molti soli e molte lune", a causa delle condizioni climatiche, i discendenti di quel primo uomo furono obbligati a spostarsi, ma si stabilirono in un luogo dove abitavano molte tigri che uccidevano i bambini:

*Surgió entonces un joven muy valiente llamado Pedro, que empezó a idear una forma de cazar y matar a los tigres [...]. Con la piel de los tigres que mataban fabricaban trajes, los que les servían de disfraces para la defensa contra los mismos tigres. En los viajes que hacían para el sur siempre pasaban por un lugar cercano a un pequeño nacimiento de agua donde permanecían para descansar. Allí construyeron una chocita y poco a poco fueron quedándose en ese lugar. Primero por uno o dos días, luego por semanas y después fueron trayendo a sus familias.*³³(Puente Rodríguez, 2022: 18)

³² "Mi raccontava mia nonna rispetto al mondo che credevano. Secondo loro... il mondo era sostenuto da quattro uomini che sono i *kixkab'*... in quanto ai *kixkab'*, si dice che si stancavano molto e per riposare era quando succedeva un terremoto."

³³ "Arrivò allora un giovane molto coraggioso, chiamato Pedro, che iniziò a ideare una forma di cacciare e uccidere le tigri [...]. Con la pelle delle tigri che uccidevano fabbricavano dei costumi che gli servivano come travestimenti per difendersi dalle tigri stesse. Nei viaggi che facevano a sud passavano sempre da un luogo vicino a una piccola sorgente di acqua dove si fermavano per riposare. Lì costruirono una

La storia, tramandata oralmente e oggi scritta grazie a un progetto del Centro Studi e Documentazione della frontiera occidentale del Guatemala, riporta anche i rapporti che la comunità *chalchiteka* ha avuto con i popoli già abitanti della zona:

*Los que vivían cerca del lugar, los mames, los llamaron “TXALCH CHITANUM”, y los k’iche’s los llamaron personas tigres, pero cuando llegaron los españoles lo adaptaron al español por CHALCHITÁN. Así fue como llegaron los chalchitecos a este lugar, donde se multiplicaron.*³⁴(Ibid.: 18)

Le *cosmovisioni*, dunque, parlano il linguaggio del mito, con parole che lo sostengono e danno forma all’immaginario.

È interessante il caso dell’etnia *sakapulteka* (Figura 7), un gruppo che vive nel dipartimento del Quiché: il loro nome deriva probabilmente dalla parola *tujal* che significa “versante caldo” o anche “*temascal* o bagno di vapore”. Un autore *sakapulteko*, Rogelio Barrios, identifica l’origine della parola Sacapulas o Sakpuljá in



Figura 7 Area Sakapulteka

tre termini: *sak* che vuol dire chiaro, *pul* bollente e *a* o *ja* che significa acqua. Sacapulas significa quindi “acqua chiara che bolle” (Galindo Gómez, 2007: 20-22) e grazie a questa immagine resta indissolubilmente legata al territorio in cui viene fondata, sulle rive, cioè, del fiume Chixoy, da cui sgorgano pozze di acqua calda. Naturalmente, ogni fonte di acqua, monte o elemento della natura rappresenta un luogo sacro, in cui si manifestano le energie del cosmo e da lì è possibile aprire un “corridoio” che connette

tutti gli aspetti della natura, dell’uomo e dell’universo, attraverso le pratiche cerimoniali e le offerte.

Per gli *chuj* e i *sakapultekos*, così come anche nella *cosmovisione ixil* e nell’immaginario culturale di molte altre comunità linguistiche maya, i monti, sempre considerati sacri, formano una gerarchia e influiscono sulla vita del popolo. Nell’area di San Mateo Ixtatán, nei monti più importanti c’è una forza maggiore che può controllare vento, pioggia,



Figura 8 Area Ixil

capanna e a poco a poco si stabilirono in quel luogo. Prima per alcuni giorni, poi per settimane e poi portarono le loro famiglie.”

³⁴“Coloro che vivono vicino al luogo, i *mames* (dell’etnia *mam*), li chiamarono “TXALCH CHITANUM”, e i *k’iché* (dell’etnia *k’iché*) li chiamarono persone-tigre, ma quando arrivarono gli spagnoli adattarono il nome allo spagnolo in CHALCHITÁN. Così fu come arrivarono i *chalchitecos* in questo luogo, dove si moltiplicarono.”

malattie o altri elementi, e si crede influenzino le persone e le coltivazioni. Per assicurarsi un influsso positivo, in particolari momenti legati al calendario, il popolo *chuj* e i suoi *rezadores*³⁵, li visitano, per realizzare cerimonie di ringraziamento e offerta. Nella tradizione *chuj* in particolare si svolgono dei cicli rituali chiamati *Ja'at*, che si celebrano quattro volte l'anno e in cui partecipano le più alte cariche civili e religiose del popolo. Per gli *ixil*, comunità che vive nei municipi di San Juan Cotzal, Nebaj e Chajul del dipartimento del Quiché (Figura 8), i luoghi sacri sono chiaramente collegati ai punti cardinali. Ogni luogo sacro ha un significato e un uso particolari: *Vi'kuyi'* è un luogo in cui le *comadronas*³⁶ e le guide spirituali invocano il benessere delle donne incinta, perché il parto vada bene, mentre *Vi'chapa vitz* è l'altare della saggezza e dell'intelligenza ed è il luogo in cui i futuri padri vanno a chiedere che il loro figlio nasca sano e intelligente. *Vi'puk'xu'k* è, invece, il luogo che imparte giustizia e in esso si realizzano cerimonie per l'educazione, la semina o il raccolto, mentre *Vatzkaarsa vitz* è il luogo per chiedere la soluzione dei problemi familiari o comunitari. Nella *cosmovisione ixil*, così come in quella *tz'utujil*, i punti cardinali, legati anche ai quattro colori del sacro mais (nero, rosso, giallo e bianco) sono di grande importanza e la gerarchizzazione dei loro luoghi sacri ne sottolinea il valore: a sud è ubicato *Ti'kajay Kub'aal No'j*, a nord *Ti'kuixaal, Kub'aal Iq'*, a oriente *Vi'kuxtul Ch'im, Kub'aal Che* e a occidente *Xo'lchax B'aatz*. Ognuno di questi luoghi è portatore di una saggezza, che serve agli anziani per educare i figli e i nipoti al rispetto della vita, delle persone e della natura (Cano, 2010).



Figura 9 Area Tz'utujil

Gli *tz'utujil* (Figura 9), accennati in precedenza, come racconta la cronaca indigena *Memorial de Sololá*, fanno parte di quelle comunità maya che arrivarono alle terre guatemalteche dalla terra ancestrale di Tulan. Secoli più tardi, si sono stabiliti intorno al Lago di Atitlán e lì hanno edificato il loro centro *Chiya'*, oggi conosciuto come *Chwitinamit*. La loro *cosmovisione* lega i quattro punti cardinali non solo ai quattro colori del sacro mais, ma anche a un simbolismo più profondo, che unisce la terra all'uomo e ai movimenti celesti: il giallo del mais è il luogo da dove esce il vento, il rosso, l'alba e il sangue, il bianco l'acqua e il nero la notte, la morte e il tramonto. La prima azione che fa la guida spirituale *tz'utujil* per impostare il rito della cerimonia è

³⁵ Coloro che pregano

³⁶ Coloro che fanno nascere i bambini

proprio quella di distribuire candele di questi quattro colori sui punti cardinali, concludendo al centro con due candele di colore verde e blu, che rispettivamente simboleggiano la natura e il cielo, *Uk'ux Ulew*, Cuore della Terra e *Uk'ux Kaj*, Cuore del Cielo. Luna, sole e stelle sono sacre e ogni elemento della natura possiede una energia essenziale, che influenza ciascun essere umano, secondo il suo giorno di nascita. A ciascuno è assegnato un *nawal*, o energia protettrice, “attraverso la quale ognuno impara a vivere e a convivere, che orienta la missione e le ambizioni degli esseri umani” (Cruz, 24-10-2010).

Attualmente la comunità *tz'utuji*, è uno dei gruppi che più subisce influenze esterne, a causa del fatto che vive intorno al Lago di Atitlán, ambita meta turistica. Questo non ha impedito la conservazione della *cosmovisione*, anzi, ha dato alle sue espressioni culturali, una spinta di evoluzione e arricchimento, attraverso un atteggiamento di apertura alla ricchezza di altre tradizioni, che pur essendo originarie di altri luoghi del mondo, si coniugano bene con i suoi valori specifici, tenendo sempre presente che per qualsiasi maya l'uomo, in relazione alla natura, non è che una creatura come le altre e dunque non è mai al centro dell'universo.

L'uomo è talmente legato alla natura da vivere in simbiosi con essa in tutti i momenti della sua vita. Una delle diversità evidenziate in questa parte di ricerca sui vari gruppi etnici presenti sul territorio guatemalteco, è legata proprio alle pratiche cerimoniali

realizzate in coincidenza con le diverse tappe dell'esistenza umana.

La comunità *tektiteca*, che vive nel dipartimento di Huehuetenango (Figura 10), nella aspra e arida zona del municipio di Tectitán (che significa appunto “luogo di pietre”) e parte di Cuilco, per esempio, racconta che gli anziani avevano l'abitudine di andare a “seminare i loro nipoti appena nati” sulle rive di una fonte di acqua.



Figura 10 Area Tektiteka

La nascita di un nuovo essere nella famiglia ha naturalmente una incalcolabile importanza per tutte le comunità maya e ciascuna di esse accoglie questo avvenimento con rituali che servono non solo a rafforzare l'identità, ma anche a creare un maggiore legame tra i membri delle comunità. Ognuno, però possiede nella propria memoria ancestrale cerimonie e usanze diverse. I *tektitekos* raccontano:

La mujer que daba a luz, tres días después, se bañaba en un temascal utilizando para ello una piedra grande, el padre del recién nacido hacía dos cruces, y, en el momento que terminaba de bañarse la mujer, las colocaba, junto con la piedra, dentro del temascal, para que permanecieran allí durante nueve días. [...] El ajq'ij, el padre, los abuelos y los tíos, se ponían de rodillas y le pedían permiso al Creador y Formador del universo, para sembrar las cruces y la piedra y para que le diera mucha salud al recién nacido, y que éste fuera un buen ciudadano sobre esta tierra, Después de la oración sembraban lo que llevaban. La familia preparaba tamalitos de frijol y los llevaba a la orilla del nacimiento de agua, ahí almorzaban todos los que iban a la “siembra del recién nacido.”³⁷ (Baldazár Gutierrez et al, 2005: 14)

Anche nella cultura *popti*, nome attuale della comunità linguistica dei *jacaltekos*, ubicata nel dipartimento di Huehuetenango nei municipi di Jacaltenango, La Democracia, Concepción, San Antonio Huista, Santa Ana Huista e parte di Nentón (Figura 11), si celebra un rituale di accoglienza dei nuovi nati: si chiama *Syeb'al Muxuk*, cioè presentazione dei bambini appena nati a Dio e consiste nel portare i bambini ai luoghi sacri per offrirli al Creatore e Formatore. Se il neonato è maschio, si mette il cordone ombelicale in una piccola



Figura 11 Area Poptí

brocca di terracotta, mentre se è femmina, si mette in una piccola pentola, che si lascia sull'altare del luogo sacro, alla fine dell'invocazione di presentazione. Attualmente



Figura 12 Area Kaqchikel

questa tradizione ha perso la sua importanza, sostituita dal rito del battesimo. In ogni caso, il fatto che il giorno della nascita influenzi ogni essere umano a partire dal suo concepimento e per il resto della vita, è una certezza su cui si basano le cerimonie *popti*, come anche di altre etnie, e implica il riconoscimento della sacralità e la magia del tempo e dello spazio. (Díaz Montejo, 2007: 49).

Il sistema epistemologico maya esprime una varietà eterogenea di significati, che comprende diversi ambiti: agricolo, letterario, musical, dei tessuti e delle divinazioni. La cerimonia legata alla nascita dei bambini,

³⁷“La donna que daba a luz, dopo tre giorni, faceva un bagno nel *temascal* (sauna) usavano una pietra grande e il padre del neonato faceva due croci, e nel momento in cui la donna finiva il bagno, le collocava insieme alla pietra nel *temascal* perché ci restassero per nove giorni. [...] La guida spirituale, il padre, i nonni e gli zii si mettevano in ginocchio e chiedevano permesso al Creatore e Formatore dell'universo, per seminare le croci e la pietra perché desse molta salute al neonato e perché fosse un buon cittadino su questa terra. Dopo la preghiera seminavano quello che portavano. La famiglia preparava *tamalitos* di fagioli (alimento tipico) e li portava sulla riva di una sorgente d'acqua, li mangiavano tutti quelli che andavano alla “semina del neonato.”

vincolata al campo semantico della semina, celebrata nella *cosmovisione kaqchikel* si realizza soprattutto a Tecpan, municipio di Chimaltenango, e avviene nove giorni dopo la nascita di un bambino per “seminare” o “piantare” il suo cordone ombelicale, che viene chiamato *k’ux*, cioè cuore, essenza o centro (Knoke de Arathoon, 2004: 5).

Secondo la Commissione di Ufficializzazione delle Lingue Indigene del Guatemala, la popolazione *kaqchikel* si localizza in un territorio che comprende circa 54 municipi di 7 dipartimenti, (Figura 12) e la loro lingua è una delle lingue maya più diffuse, dopo il *k’iché* (Figura 13). La loro *cosmovisione* ha tratti molto simili a quella *quichelense*, anche se tra le due etnie spesso emerge un certo antagonismo. Da una parte, “i leader *kaqchikel* si impongono come custodi della cultura pura, mentre dall’altra quelli *k’iché* mantengono un potere politico, occupando incarichi istituzionali e governativi” (López Maldonado, 1-10-2010). La causa di questa divisione è un retaggio storico non ancora sorpassato e il fatto che entrambe le comunità sono molto numerose. In fondo, così come nelle due lingue si trovano marcate corrispondenze grammaticali e lessicali, anche i rituali, le cerimonie e i calendari ai



Figura 13 Area K'iché

quali si rifanno entrambe le comunità hanno molti punti comuni. La persona umana non è divisa in corpo e spirito, ma è concepita come unità: sia in *k’iché* che in *kaqchikel* la parola che si usa per dire “persona” o “gente” è *winaq* (Diccionario K’iché, 2005: 478; Rusoltzij Ri Kaqchikel Diccionario bilingue Estandar kaqchikel, 2007: 522) che significa anche “venti”, numero cabalistico nella matematica maya. Secondo questa visione, il giorno della nascita ha un valore molto speciale e determinante nella vita futura di ciascuno.

Nella comunità *k’iché* di Santa María Chiquimula, quando nasce un bambino si realizza una cerimonia chiamata *ri uwach uq’ij, kachi’xik*, il “viso del suo giorno”, per raccomandare il bimbo appena nato ai “quattro mondi”: *relb’al q’ij*, dove nasce il sole, *b’enab’al qi’j*, dove si nasconde il sole, *uxukut kaj*, l’angolo del cielo e *uxukut ulew*, l’angolo della terra. Ecco allora, che emerge come la vita di ogni persona è davvero strettamente legata ai movimenti del cosmo, all’universo e ad ogni elemento della natura tanto che si usa chiedere protezione a tutti i suoi componenti:

Se lleva al niño a la montaña (en el caso de Santa María Chiquimula a los cuatro cerros de Chiq’axul) y se pide protección a los Rajawal (dueños o guardianes) de los cerros (juyib’ taq’aj), barrancos (siwan), aire (kaq’iq’). Así, no sólo se inicia el proceso de construcción-definición de la identidad de la persona, sino que además se le pone en contacto directo

con los otros elementos del cosmos que también forman parte de su identidad: naturaleza y divinidades.³⁸ (Pu Tzunux, 2007: 14-15)

Anche nella *cosmovisione q'eqchi*, c'è una stretta relazione tra l'ombelico del bambino, il *ch'up*, e la sua vita futura. I nonni e il papà cercano un luogo dove depositare il *ch'up*, che deve essere sotterrato, o posto in un luogo adeguato che determinerà e garantirà la fortuna che il bimbo avrà per il resto della sua vita. Se è un maschio, il *ch'up* viene appeso ai rami più alti di un albero, perché diventi un buon lavoratore, mentre se è una femmina, la madre lo



Figura 14 Area Q'eqchí

colloca sotto il cuscino, perché sia una buona donna di casa. In alcune comunità, il cordone ombelicale viene sotterrato vicino alla casa del bambino, in modo da evitare che da grande lasci il suo luogo di nascita e resti sempre legato alla sua famiglia. Questi rituali rafforzano anche la coesione dei membri della comunità con la terra e la famiglia (Cabarrús, 1979: 89.101). È proprio la terra, infatti, uno degli elementi ai quali i gruppi *q'eqchi* sono più legati. Le comunità che appartengono a questa etnia, che occupa lo spazio più esteso sul territorio guatemalteco e presenta la maggiore percentuale di monolinguisma, sono tra quelle meno facilmente accessibili, a causa delle barriere geografiche e appunto della lingua. Infatti, i *q'eqchies* vivono nei dipartimenti dell'Alta Verapaz, Péten, Izabal e in alcuni municipi del dipartimento della Baja Verapaz, Quiché e del distretto di Toledo in Belize (Figura 14). L'area *q'eqchi*, a livello geografico, ha particolari caratteristiche, essendo una zona strategica di passaggio tra l'altipiano guatemalteco e le terre basse del nord. Storicamente, i *q'eqchies* sono rimasti piuttosto isolati e dunque mantengono una *cosmovisione* considerata tra le più pure e vicine agli antichi rituali maya. L'identità dell'etnia *q'eqchi* è legata alla sua storia e non si definisce solo a partire dalla vita comunitaria, ma anche a partire dai rapporti con i molteplici altri con i quali interagisce. La loro vita, comunque resta vincolata all'universo che abitano, universo dove la natura è libera di sprigionarsi in tutte le sue forme, quasi senza limiti e confini. La natura stessa e in particolare la terra, assume un ruolo fondamentale nelle costruzioni culturali *q'eqchi*. Essi sono *aj ral ch'och'*, “figli della terra” e nella loro visione il *Tzuultaq'a*, “Dio monte-valle” (Estrada Ochoa, 2003:

³⁸ “Si porta il bambino sul monte (nel caso di Santa Maria Chiquimula sui quattro monti di *Chiq'axul*) e si chiede protezione ai *Rajawal*, padroni o guardiani, dei monti (*juyib' taq'aj*), dei burroni (*siwan*), dell'aria (*kaq'iq'*). Così non solo si inizia il processo di costruzione-identificazione dell'identità della persona, ma la si mette anche in contatto diretto con gli altri elementi del cosmo che sono anch'essi parte della sua identità: natura e divinità.”

7-8) o “Dio dei monti” e “padrone di tutto” (Adam e Brady, 1993: 174), occupa un posto centrale: il paesaggio montagnoso diventa il mezzo attraverso il quale stabilire relazioni con il sovrannaturale. Dal *Tzuultaq’a* e dalla sua casa, *rochoch pec*, casa di pietra o grotta, vengono l’acqua, il sole, i terreni, gli alberi e ad egli va chiesto il permesso per usare le sue risorse.

Il campo semantico della semina e della terra assume amplissimi significati simbolici anche nella *cosmovisione mam*. L’area *mam* si estende per i territori dei dipartimenti di Huehuetenango, Retalhuleu, Quetzaltenango e San Marcos (Figura 15). La parola *mam* deriva dal concetto di anziano della comunità che viene appunto chiamato *mam*.



Figura 15 Area Mam

All’anziano, tutti portano grande riverenza e rispetto, perché è considerato la guida del popolo. Riverenza e rispetto vengono portati anche a elementi della natura, come fiumi, montagne o grotte che sono considerati, *dueños*, cioè padroni, come nella *cosmovisione q’eqchi*. In quella *mam*, padroni, *ajawil*, sono anche tutti gli amuleti e gli oggetti che vanno presentati nei luoghi sacri per realizzare la cerimonia di “semina”, quando nasce un bambino. In realtà, si realizzano due cerimonie:

di “semina del bambino o della croce” e di “semina dell’ombelico”, rispettivamente, “rituale del destino” e “rituale propiziatorio” (Rosales, 2008: 9). Sono riti strettamente legati ai miti *mam* della creazione e, come nel caso delle altre comunità maya, rivelano l’idea di persona che esiste nella comunità. In *mam*, le persone si chiamano *wnaq* e anche in questo caso rivelano un concetto relazionato con il numero venti, *winaq*, che rappresenta i “giorni-Dio” del calendario e le venti dita delle mani e dei piedi che fanno un uomo completo.

La “semina dell’ombelico” è compito della *b’etx’el*, la *comadrona*, mentre quella “del bambino” o “della croce” è riservata alla guida spirituale, *ajq’ij*. Per quest’ultimo rito, è necessario innanzitutto definire il luogo sacro per depositare le croci. È una pratica, chiamata *xochil*, che consiste nell’individuare il posto adatto per porre le basi delle croci della famiglia. In secondo luogo, si realizza il rito del *pusunke*, che consiste nell’offerta da parte della famiglia della bibita cerimoniale, fatta di mais tostato con zenzero, anice, pepe, cacao e iperico, che si chiama *salpor*. Sono rituali complessi e interessanti per capire quanto i processi di formazione della persona siano radicati in un avvenimento che insieme ha tratti divini e umani. Ecco perché sono necessari questi due

riti: il primo stabilisce una prima relazione umana con la trasmissione del sapere; il secondo, attraverso l'*ajq'ij*, che è l'intermediario tra l'uomo e il divino ed è capace di trovare i simboli e i significati che caricano il destino del nuovo nato (Ibid.: 55), stabilisce la sua spiritualità.

Chi accoglie il nuovo nato, comunque ha un ruolo fondamentale in tutte le *microcosmovisioni* maya e, in ciascuna, la *comadrona* ha un nome particolare che apre l'immaginario ai miti fondativi e originali su cui si basano le diverse tradizioni.

Secondo alcuni anziani del dipartimento di Quetzaltenango e dell'Alta Verapáz, specialmente nell'area *poqomchí*, la prima *comadrona* è proprio Chirikan Ixmukane, luna e nonna, come riporta Adrián Inés Chávez nella sua versione del *Pop(ol) Wuj*:

*El abuelo era el del frijol del pito, cuyo nombre es Shpiyakok; la abuela adivina, la formadora se llama Chirikán Shmukané.*³⁹ (Chávez, 2007: 7)

Essa gioca un ruolo fondamentale per la nascita dell'uomo di mais e si considera la “nonna del sole, della luce”, e a partire da qui viene considerata due volte nonna.

Per i *poqomchi*, comunità del dipartimento di parte dell'Alta Verapáz, della Baja Verapáz nel municipio di Putulhá e della parte sud di Uspantán nel dipartimento del Quiché (Figura 16), la luna ha un'influenza rilevante non solo perché ha una relazione diretta con la terra, ma anche perché alle sue fasi, si relazionano le tappe della vita (Programa Nacional de Medicina Popular Tradicional y Alternativa, 2000: 55).



Figura 16 Area Poqomchí

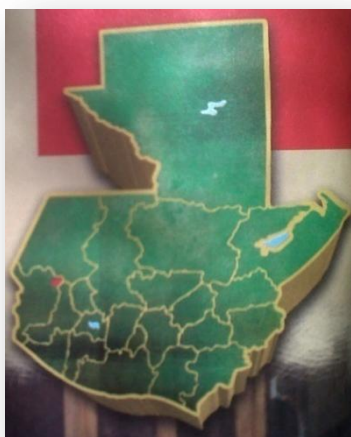


Figura 17 Area Sipakapense

La terra leggendaria del popolo *sipakapense* occupa una piccola area del dipartimento di San Marcos (Figura 17). Le storie che raccontano gli anziani fanno derivare il suo nome dalla parola *nahuatl sipaktli*, che vuole dire coccodrillo e richiama le elaborate collane, fatte dei suoi denti, che portavano gli antichi nobili maya. Anche nella loro *cosmovisione*, la *comadrona* ha un ruolo molto importante, perché è considerata la stessa “nonna del

³⁹“Il nonno era del fagiolo [seme] del *pito* (tipo di albero), il cui nome è *Shpiyakok*; la nonna indovina, la formatrice si chiama *Chirikán Shmukané*”

sole” della tradizione che deriva dal *Pop(ol) wuj*, chiaramente non lontana da quella di questo popolo. Infatti, *comadrona* si dice *aj kun*, cioè “madre della luce” e “aiuto della nuova vita” e ancora una volta, nonostante un’etimologia differente, assume un significato importante per l’accoglienza dei nuovi bambini. È nonna, ma è colei che è incaricata di passare la saggezza ancestrale di generazione in generazione.

Nella cosmovisione *q’anjob’al* (Figura 18), le *comadrona* vengono chiamate *sik’om unin*, cioè “raccoglitrice di bambini”: seguono le madri dall’inizio e fin dopo il parto, curando non solo le eventuali malattie e i disturbi, ma anche i disequilibri. Da una parte



Figura 18 Area *Q'anjob'al*

orientano, consigliando alle future madri pratiche per la prevenzione e dall'altra prescrivono l'uso di piante medicinali, poiché conoscono una grande quantità di rimedi tradizionali. Nel municipio di San Juan Ixcoy, anche il *curandero* occupa un ruolo importante all'interno della comunità. Molto spesso, oltre a essere curatore è anche *ajq'ij*, punto di riferimento della comunità, perché può dirigersi alla divinità nei momenti più adeguati, in quanto conosce il calendario rituale e può leggere il destino di ciascuno, nel giorno della nascita. La maggior

parte dei *curanderos* e delle *sik'om unin* ha un'idea di prevenzione che, a differenza di quello che si crede nella società *kaxlan*, non dovrebbe essere esercitata solo a livello fisico, ma anche a livello psichico e in relazione alla natura (Ibid.: 81-82). Questa relazione con la natura non viene mai meno, anzi è da custodire in ogni momento, da coltivare sotto l'aiuto e la direzione degli *ajqij'ab*, come si coltiva un'amicizia, con confidenza, fratellanza e intimità. Questo racconto della tradizione *q'anjob'al* rende bene l'idea del rapporto di familiarità consuetudinaria delle persone con la natura, a cui si chiede e si ringrazia ma dalla quale, anche, si riceve:

Había una vez un señor que era muy pobre y siempre salía a pasear. De repente, un día se fue a pasear por las montañas, y allí agradeció a Dios, a la santa tierra y a los cerros, ya que estaba muy contento porque entre las montañas se reflejaban los rayos del sol y éste resplandecía entre ellas. Después siguió caminando y se detuvo cerca de una piedra, dándose cuenta de que en aquel lugar estaban tiradas cuatro semillas de maíz: una blanca, una amarilla, una negra y una roja. Por ello se sorprendió, y se arrodilló para agradecer nuevamente a Dios, a la santa tierra y a los cerros. [...] Tras todo esto el señor regresó a su vivienda, llevándose los cuatro colores de maíz como semillas. Al llegar, ofreció una gran ceremonia a Dios, a la santa tierra y a los cerros, porque él sabía que esto era un gran regalo para él, y sabía además que aquello tenía que abundar más, según sus costumbres,

*al ser consciente y creer en todas las cosas milagrosas, y saber respetar bien.*⁴⁰(Asociación Pixan Konob', 2003: 28)

È un comportamento che implica non solo il rispetto degli elementi della natura, in quanto portatori di ricchezza e abbondanza, ma anche un profondo senso di appartenenza, stabilito attraverso l'equilibrio che si cerca costantemente tra ognuno degli esseri viventi, in una proporzione in cui l'uomo non prevale su nessuno. Ogni popolo ha una fede indistruttibile, fondata sulle idee di cielo, terra e le loro interazioni con l'essere umano e la natura, che gli antenati hanno tramandato.

Per esempio, nella comunità *awacateka*, un'etnia del dipartimento di Huehuetenango, nel municipio di Aguacatán (Figura 19), vicina dei *chalchitekos*, che vivono letteralmente dall'altra parte della strada, si attribuiscono agli elementi della natura sentimenti e azioni: il vento è l'ira della divinità e quando la luna è calante si dice che sta andando a “prendere acqua” per far fiorire i raccolti e benedire di germogli gli alimenti

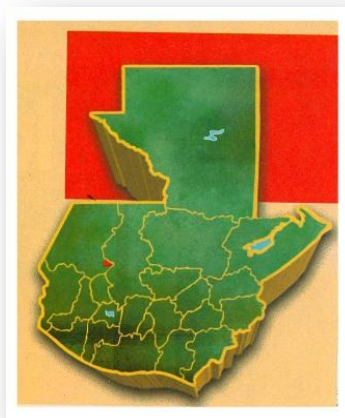


Figura 19 Area Awacateka

degli uomini e degli animali (Mutz, 2009: 17).



Figura 20 Area Akateka

C'è un racconto *akateko*, un'altra etnia del dipartimento di Huehuetenango che vive nei municipi di San Miguel Acatán e San Rafael La Independencia (Figura 20), in cui emerge proprio la necessità di creare continui legami tra gli uomini e il territorio perché la natura sia propizia e protettrice:

[...]¿Por qué habrá cruz en donde sale el sol? Se coloca porque él es que da la vida. Y ya en donde cae el sol, es en Ventana Ch'een. Ya en el lado este es Uq'ab', el en un gran cerro, arriba de Joom; y en el lado oeste es Tz'ikin Witz. Estas cruces son las que cuidan el pueblo. Por eso, cuando rezan nuestros abuelos, los puntos cardinales son los que se mencionan. Así es como rezan: “Unin Txe'an Txitx, unin Ventana Ch'een, unin Uq'ab', unin Tz'ikin Witz, eres el que ve,

⁴⁰“C'era una volta un signore che era molto povero e usciva sempre a passeggiare. All'improvviso, un giorno passò per le montagne e lì ringraziò Dio, la santa terra e i monti, infatti era molto contento perché tra le montagne si riflettevano i raggi del sole e questo risplendeva tra loro. Poi seguì un sentiero e si fermò a cercare una pietra, lì trovò buttati quattro semi di mais, uno bianco, uno giallo, uno nero e uno rosso. Si sorprese per quello e si inginocchiò per ringraziare nuovamente Dio, la santa terra e i monti. [...]. Dopo tutto ciò il signore tornò a casa portandosi i quattro colori del mais come semi. Appena arrivò offrì una grande cerimonia a Dio, alla santa terra e ai monti, perché sapeva che questo era un grande regalo per lui e inoltre sapeva che avrebbe abbondato se, come secondo le sue usanze, fosse stato cosciente, avesse creduto in tutte le cose miracolose e avesse saputo portare rispetto.”

eres el que cuida.” Después entran en la cabecera. (Pérez Martín e Manuel, 2004: 44)⁴¹

Sole, luna, pioggia, vento, monti, grotte ... sono componenti della vita, senza i quali la vita stessa non esisterebbe e il bilanciamento tra essi e l'uomo deve essere continuamente rinnovato, perché soggetto, per natura universale, ai cambiamenti astronomici e, per natura umana, a inganni e tradimenti. Per questo la necessità delle cerimonie: ogni gruppo etnico, piccolo o grande che sia, ha trovato, nella conformazione del territorio in cui abita o nelle storie e credenze tramandate, le sue forme e pratiche culturali, per rispondere a questo bisogno di conferma dell'alleanza con la natura e adeguare la propria presenza all'ambiente circostante.

Alcune guide spirituali *uspantekas* consultate per una ricerca sugli aspetti culturali della loro comunità, hanno voluto sottolineare che le celebrazioni cerimoniali non si realizzano per abitudine, ma sono parte fondamentale della cultura, come azioni di ringraziamento al *Ajaw*, l'essere superiore o alla vita, per la salute, il sole, l'aria, la pioggia, gli alimenti e per mantenere la vita in totale armonia con l'universo.



Figura 21 Area Uspanteka

Gli *uspantekos* vivono nel municipio di San Miguel Uspantán, nel dipartimento del Quiché (Figura 21).

Juan Antonio Us Maldonado, riporta la testimonianza della considerazione che le pratiche cerimoniali hanno all'interno di ogni famiglia:

Mis abuelos y mis padres quienes son llamados Chuch-Qajaw, ellos presentaban ofrendas y sacrificios en lugares altos y sagrados para Ajaw, como muestra de respeto para entrar en la presencia del ser supremo, no simplemente presentarnos ante cualquier cosa, sino que con un respeto para poder invocar y pedir por la vida, la salud, las cosechas, que no hayan problemas, que no hayan tropiezos en el camino, por la protección de la familia, por la sociedad, por la abundancia del maíz, frijol y el agua, que nunca nos

*falte en la vida porque es un liquido vital.*⁴² (Us Maldonado, 2011: 5-6)

La comunità *uspanteka* celebra periodicamente la rappresentazione della *Patzka'r*, la “danza della pioggia”. La danza rappresenta una forma di comunicazione che esprime

⁴¹“[...] Perché sarà necessaria una croce dove nasce il sole? Si colloca lì perché è Lui che dà la vita. E dove tramonta il sole, c'è una Finestra *Ch'een*. Nel lato est c'è *Uq'ab'*, un grande monte, sopra *Joom* a ovest c'è *Tz'ikin Witz*. Queste croci custodiscono il popolo. Per questo quando i nostri nonni pregano, menzionano i punti cardinali. È così come pregano: “*Unin Txe'an Txitx, unin Ventana Ch'een, unin Uq'ab', unin Tz'ikin Witz*, sei colui che vede, sei colui che custodisce.” Poi entrano nella città.”

⁴²“I miei nonni e i miei genitori che vengono chiamati *Chuch-Qajaw* presentano offerte e sacrifici nei luoghi alti e sacri per *Ajaw* (Dio) per mostrare rispetto e per entrare nella presenza dell'essere supremo, non solo per presentarci davanti a una cosa qualsiasi, ma con rispetto per poter invocare e chiedere per la vita, la salute, i raccolti affinché non ci siano problemi, che non ci siano cadute nel cammino; per la protezione della famiglia, per la società, per l'abbondanza del mais, dei fagioli, dell'acqua, affinché non ci manchi mai nella vita perché è un liquido vitale.”

sentimenti ed emozioni attraverso i movimenti. Ci sono prove archeologiche che dimostrano quanto la danza sia stata da sempre importante nella *cosmovisione* maya e anche attualmente è un mezzo attraverso il quale si mostra la spiritualità che si prova verso tutto ciò che esiste. È un'opera d'arte, che si crea con talento: nella cultura maya *uspanteka* si esprime con molti movimenti che fanno parte del significato e del contenuto che si vuole narrare. Attraverso la danza del *Patzka'r*, si comunicano il sentire e il vivere storico degli antenati; è ricreativa, rituale o artistica, a seconda delle occasioni nelle quali si rappresenta. Per gli anziani comunque, questa danza porta in sé un grande significato simbolico, essi infatti raccontano:

Hace muchos años, en la comunidad Uspanteka, se vivía en constante armonía con la naturaleza, pero llegó un momento en que los habitantes se olvidaron de Ajaw. El se enojó tanto que mandó una gran sequía sobre esta comunidad [...] entonces los habitantes de Uspantán se acordaron del creador y dueño de la madre naturaleza, a quien le ofrecieron ceremonia, sin embargo sus peticiones no fueron escuchadas. [...] Entonces alguien dijo: Hemos culpado en algo muy grande y ya no nos quiere escuchar, pero la necesidad de la bendita agua, no solo es para nosotros sino también la necesitan los animales y las plantas, la falta de esto, nos puede traer grandes consecuencias, por eso hagámoslo siguiente: vayamos donde Ajaw simulando ser animales y plantas y que haya un guía y unos dos o tres humanos, que todos vayan vestidos con sus ropas más sencillas o viejas y al revés. [...] Estando todo conformado, se dirigieron frente al Creador, dador de la vida y el sustento, danzaron en su presencia, conversaban y declamaban frases u oraciones humorísticas, inversas a la lógica. El Creador al ver las danzas y conversaciones humorísticas y la estrategia de pedir la sagrada lluvia, tuvo compasión de los habitantes. Por la tarde los b'aatz' (saraguates) y otros animales anunciaban la lluvia sobre el cerro más alto de Uspantán [...] (Ibid.: 43-44)

Per tutte le comunità maya la danza e il teatro hanno una grande rilevanza, ma una spiccata produttività e creatività artistica distingue particolarmente la comunità *achí*. Abitanti del dipartimento della Baja Verapaz e di una piccola zona dell'Alta Verapaz (Figura 22), gli *achí*, un tempo chiamati *rabinaleb'*, appartenevano a un gruppo di migranti che veniva dalla costa del golfo del Messico e sono una diramazione del popolo *k'iché*, con il quale condividono una storia comune.

^{43c}Molti anni fa, nella comunità *Uspanteka* si viveva in costante armonia con la natura, ma ci fu un momento in cui gli abitanti si dimenticarono di *Ajaw* (Dio). Egli si arrabbiò tanto che mandò una grande siccità su questa comunità [...] quindi gli abitanti di Uspantán si ricordarono del creatore e padrone della madre natura, e gli offrirono una cerimonia, tuttavia le loro richieste non furono ascoltate [...]. Allora qualcuno disse: abbiamo una colpa molto grande e adesso non vuole ascoltarci, ma la necessità dell'acqua benedetta, non è solo per noi ma anche per gli animali, le piante, la mancanza di queste cose ci può portare grandi conseguenze, per questo facciamo così: andiamo da *Ajaw*, simulando di essere animali e piante, che ci sia una guida tra noi e che vadano anche degli umani, che tutti vadano vestiti con i loro vestiti più semplici o vecchi messi al rovescio. [...]. Quando fu tutto pronto, andarono di fronte al Creatore, datore della vita e del sostentamento, danzarono alla sua presenza, conversavano e recitavano frasi o preghiere umoristiche, contrarie alla logica. Il Creatore, nel vedere le danze e le barzellette e la strategia che avevano usato per chiedere la sacra pioggia, ebbe compassione degli abitanti. Nel pomeriggio i *b'aatz'* (scimmie) e altri animali annunciavano la pioggia sul cielo più alto di Uspantán [...].”

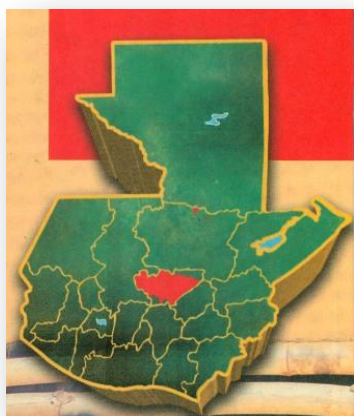


Figura 22 Area Achí

Uno dei maggiori motivi di orgoglio di questo popolo è quello di aver conservato l'opera *Rabinal Achí*, “*Xajoj Tun*” o “*El hombre de Rabinal*”. È una danza teatrale che racconta la cattura di un principe *k'iché*, sconfitto da un principe *achí* e quando non è considerata sacra rappresenta comunque un fondamento essenziale dell'identità storica e geografica di Rabinal. Nella prospettiva precolombiana, intrecciava i temi

della creazione con la conquista del potere da parte del sovrano maya e di conseguenza dimostrava ed enfatizzava la superiorità della sua dinastia (Van Akkaren, 2000:19-20). Nella prospettiva moderna, essendo un'opera tramandata di generazione in generazione per conservare quella dinastia, chi lo riceve è incaricato di portare avanti la tradizione, investito di un compito a cui non può rinunciare. Egli diventa “direttore” e padrone” di un bene artistico; diventa compartecipe di una proprietà, che è insieme umana e divina. Il *Rabinal Achi* è manifestazione della divinità, *Uk'u'x Kaj* (Cuore del Cielo) e della sua controparte terrena, *Uk'u'x Ulew* (Cuore della Terra) e dunque, è dovere umano rappresentarla. È un rituale che rafforza l'immaginario proprio della *cosmovisione* perché i riti stessi di messa in scena diventano parte dell'opera.

Una delle tappe più importanti del rito è l'offerta realizzata ai venti *nawales* (energie dei giorni), come riporta uno degli attori:

*Las ceremonias nos sirven a nosotros para invocar a nuestros abuelos... para solicitarles permiso para salir en esta obra... Usamos velas de sebo y cera, velas de los seis colores principales que componen la cruz maya. El rojo que se coloca por el lado del Oriente, el negro que se coloca por el lado del poniente, el blanco por el norte y el amarillo por el sur, esos son los cuatro colores principales y en medio van dos colores, el azul, representa el cielo y el verde, a la naturaleza. Además de eso también se coloca azúcar, tabaco, pan, ajonjolí y licor. El azúcar y el tabaco son materiales que ayudan a dar vida al fuego. Otra cosa relevante en una ceremonia es la mención de los veinte nawales que componen el calendario maya.*⁴⁴(Henríquez Puentes, 2010)

Il protocollo rituale inizia con il viaggio degli otto attori che si incaricheranno di mettere in scena l'opera, nei luoghi sacri, sui monti che circondano Rabinal e soprattutto sul monte *Kajyub*, luogo in cui si sono svolti i fatti narrati nell'opera (Henríquez Puentes,

⁴⁴“Le cerimonie ci servono per invocare i nostri anziani... per sollecitare loro il permesso per fare bene un'opera... Usiamo candele di sebo (grasso animale) e cera, candele dei sei colori principali che compongono la croce maya. Il rosso si colloca a oriente, il nero a ponente, il bianco a nord e il giallo a sud, questi sono i quattro colori principali e in mezzo vanno due colori, il blu, rappresenta il cielo e il verde la natura. Oltre a questo si mette zucchero, tabacco, pane, semi di sesamo e liquore. Lo zucchero e il tabacco sono materiali che aiutano a dare vita al fuoco. Un'altra cosa importante in una cerimonia è nominare i venti *nawales* (energie dei giorni) che compongono il calendario maya.”

2010). In lingua *achí* vengono invocati gli spiriti maya attraverso la mediazione del fuoco sacro, che consuma le candele, lo zucchero, i semi di sesamo che vengono offerti. Poi, nell'atrio della chiesa di *Rabinal*, con gli spiriti centrali della *cosmovisione achí* come testimoni, gli otto attori recitano nei panni dei personaggi *Rabinal Achí*, *Kiché Achí*, *Job Toj*, la principessa, le donzelle e i guerrieri aquile e giaguari. Il monte *Kajyub*, come gli altri luoghi naturali e ancestrali che si trovano nel territorio, per i *maya achí*, è radice e insieme vertice in cui dare seguito alla memoria rendendola presente: lì vengono accolti sia gli antenati sia ciascuno dei componenti della comunità, perché si rigeneri, onorando la terra per i beni che dona.



Figura 23 Area Mopán

Esattamente lo stesso principio, muove la comunità *mopan*, del dipartimento del Petén (Figura 23), a realizzare la cerimonia del *Noj k'in kaj*. Come narra questa storia della tradizione orale *mopan*, gli uomini imparano dagli animali a rendere grazie:

*Cuentan los ancianos de antaño, que en el cerro que hoy ocupa la plaza central de la cabecera municipal de San Luis, Petén, existía una pequeña charca a la cual acudían los sedientos cazadores. Cierta día, olvidado en la memoria histórica Mopán, un cazador llamado Gregorio Tzuncal llegó a la cima de aquel cerro conocido como “de la charca”, y de pronto divisó varias especies de animales todos bebían agua de la charca sin dañarse unos con otros, sino en armoniosa unidad. Don Gregorio Tzuncal relató después, que a 10 metros del bebedero, se encontraba un árbol llamado de Nab’a’ o incienso, y que su contorno observó como varios de aquellos animales, después de beber agua en aquella charca, se dirigían de Nab’a’ y con sus pezuñas y picos descascaraban la corteza del mismo árbol, de la cual se emanaba un místico aroma. Aquella actitud de la fauna era más bien una ceremonia y una ofrenda al corazón del cielo y al corazón de la tierra.*⁴⁵ (Castellanos, 2011)

In seguito, realizzano vari rituali offrendo *Nab’a’*, al Creatore e Formatore, che ha permesso la fondazione di San Luis Peten. Il racconto infatti continua così:

Se cuenta que los animales después de aquella oportunidad, nunca más se volvieron al cerro y la charca se secó. aquel singular acto hizo pensar a los ancianos Mopanes en reunificar a las familias Mopanes dispersas por toda la región, por lo que estos vieron con buenos ojos dicha propuesta y por ello decidieron fundar el ahora Pueblo de San Luis, Peten. para no olvidar aquel gran día para el pueblo, ni borrar de su corazón los sagrado

⁴⁵ “Raccontano gli anziani del passato, che nel monte che oggi occupa la piazza centrale della città di San Luis Petén esisteva un piccolo laghetto dove accorrevano i cacciatori assetati. Un giorno dimenticato nella memoria storica *mopan*, un cacciatore chiamato Gregorio Tzuncal arrivò sulla cima di quel monte conosciuto come “del laghetto” e subito scorse varie specie di animali, tutti bevevano acqua dal laghetto senza danneggiarsi uno con l’altro, ma in armoniosa unità. Don Gregorio Tzuncal raccontò poi che a 10 metri dell’abbeveratoio c’era un albero chiamato di *Nab’a’*, o incenso e osservò intorno a esso come vari di quegli animali, dopo aver bevuto l’acqua in quel laghetto andavano al *Nab’a’* e con le loro zampe e muscoli pelavano la corteccia dell’albero stesso, che emanava un mistico aroma. Quel comportamento della fauna era piuttosto una cerimonia e un’offerta al cuore del cielo e cuore della terra.”

*del lugar, dispusieron en memoria celebrar año con año un acto espiritual de agradecimiento al Creador y Formador.*⁴⁶ (Ibid.)

Uno dei principi base di ogni *cosmovisione* è la sacralità della natura, solo che ogni popolo esprime questo sentimento, che allo stesso tempo è anche ragione di vita e ideale di comportamento, in modi diversi.

In lingua *poqomam*, *Nah Yuuq* vuol dire “sopra la montagna”: è il nome di un monte situato a oriente di Palín e a meridione del vulcano Pacaya, nel dipartimento di Escuintla, uno dei municipi, insieme ad alcuni nei dipartimenti di Guatemala e Jalapa, in cui vive questa comunità linguistica (Figura 24). È un luogo di grande simbolismo per la *cosmovisione poqomam*, grazie alla grande quantità di altari sacri naturali che vi si trovano. I più importanti sono la Pietra de Moctezuma, la Pietra de Kan,, la Cruz de Pasión, il Cerro de la Gallinita,, la Pietra Cincelada e il Cerro de la Candelaria e la loro particolarità è che sono luoghi completamente disabitati, anche se le tradizioni locali raccontano qualcosa di diverso:

*Según los abuelos ahí hay un lugar que le llaman el Pueblo Perdido. Dicen que ahí vivieron nuestros antepasados y salieron huyendo cuando nos invadieron los españoles*⁴⁷ (Padilla, 2009: 21-23)

Per il popolo *chorti* (Figura 25), invece, le montagne, le rocce e le grotte si relazionano con i movimenti di serpenti mitici, *chiccan*, che abitano il sottosuolo e le fonti di acqua. Nella mitologia di questo gruppo etnico, c'è un serpente chiamato, *Hor chan*, considerato colui che manda la pioggia e la fecondità all'umanità: la cerimonia realizzata per “far piovere” si chiama *noh cha'an* e trova le sue origini in un mito preispanico che racconta che la divinità-serpente

mantiene la continuità della vita e la fertilità della terra, porta benefici, permettendo a



Figura 24 Area Poqomam



Figura 25 Area Chortí

⁴⁶“Si racconta che gli animali dopo quell’occasione, non tornarono mai più al monte e il laghetto di seccò. Quell’atto singolare fece pensare agli anziani *mopanes* di riunificare le famiglie *mopanes* disperse per tutta la regione, che videro di buon occhio questa proposta e per questo decisero di fondare quello che oggi si chiama il paese di San Luis Petén, per non dimenticare quel gran giorno per il popolo, né cancellare dal loro cuore la sacralità del posto, stabilirono nella memoria di celebrare anno dopo anno un atto spirituale di ringraziamento al Creatore e Formatore.

⁴⁷“Secondo i nonni lì c’è un luogo chiamato Popolo Perduto. Dicono che lì hanno vissuto i nostri antenati e da lì fuggirono quando ci invasero gli spagnoli.”

ciò che viene seminato di dare frutti, ma può provocare anche siccità, frane, inondazioni e sprofondamenti del suolo. *Hor chan* è un simbolo rituale, che rappresenta le scarpate scoscese delle colline e delle grotte unite alle viscere della terra e alle sorgenti dei corsi d'acqua e assicura l'equilibrio del mondo (Batres Alfaro et al, 2009: 8/13-14).

Un altro dei principi chiave di tutte le *cosmovisioni* maya è la fiducia e la stima sconfinite che si pongono nella presenza e nella saggezza degli antenati, *los ancestros*.



Figura 26 Area Itza

Linguisticamente sembra che non ci sia un termine che corrisponde precisamente al concetto di *ancestro* se non quando è inteso come “dinastia”. A riguardo, è interessante la visione dei maya *itza*, ultima comunità linguistica di questo excursus tra i gruppi etnici del Guatemala, che sposta l'attenzione completamente a nord, nel dipartimento del Petén, nella penisola dello Yucatán (Figura 26). La loro definizione di antenato è composta da due significanti: uno

rituale e l'altro per così dire “onorario”, che riafferma i vincoli dinastici. I rituali che si realizzano alla morte di una persona, sono complessi e, in particolare, nel primo anno, si inizia una sorta di “*ancestralizzazione*”: attraverso il processo rituale, la persona morta diventa, infatti, “*ancestro*”. È la creazione del culto degli antenati, ai quali si devono atti propiziatori, attraverso offerte, oggetti materiali, preghiere e segni di grande rispetto, opposto al culto dei morti. Così come alla nascita di un bambino, anche al momento della morte, i vivi hanno l'obbligo di custodire: il mandato futuro dei nuovi bimbi e il passato vissuto delle anime, che mantenendo relazioni con i vivi attraverso i sogni, vengono trattate come membri della comunità, nonostante il loro nuovo status ontologico. E così come è importante il luogo in cui si pone il cordone ombelicale dei neonati, è ugualmente importante il luogo in cui vengono sotterrate le ossa dei morti, che definisce se l'antenato è familiare o collettivo e dunque ne identifica l'importanza sociale, attraverso il nome e di conseguenza la dinastia. Nelle cerimonie collettive usualmente si invocano i nomi di tutti gli antenati.

Anche i *k'iché* praticano cerimonie in cui invocano tutti gli antenati del gruppo e lo stesso succede tra i *chuj*, che dedicano il culto degli antenati collettivi anche a personaggi importanti della comunità come le autorità religiose.

Iniziando dalla resistenza culturale come spazio di appropriazione dell'identità della *cosmovisione* di *chuj* e *ch'alt'ek'os* si è passati attraverso il linguaggio del mito che ha

dimostrato lo stretto vincolo che i *sakapultekos* hanno con il loro territorio, l'importanza dei luoghi sacri, il ruolo specifico che ciascuno di quei luoghi assume per gli *ixiles* e il simbolismo che lega questa sacralità al Cuore del Cielo e Cuore della Terra nella *cosmovisione tz'utujil*. Attraverso i racconti degli anziani, si è poi passati dalla sacralità della terra al campo semantico della semina di "uomini", con l'accento ai rituali di accoglienza dei nuovi nati nelle comunità, descrivendo alcuni riti e usanze di *tektitekos*, *popties*, *kaqchikeles*, *k'iches*, *q'eqchies*, e *mames*, introducendo il ruolo della *comadrona* nelle comunità *poqomchi sipakapense* e *q'anjob'al*. Di nuovo attraverso il mito, si è giunti a definire, come tutti quegli elementi della natura, tanto importanti per le pratiche rituali e curative delle *comadronas*, diventino per *awacatekos* e *akatecos* veri e propri membri della comunità, con i quali è necessario e vitale creare vincoli di alleanza; di come sia importante celebrarne l'inviolabilità, non solo attraverso cerimonie, ma anche attraverso la musica, il teatro e la danza, come fanno *uspantekos* e *achies*. Rendere grazie alla natura, al cosmo e ai vincoli che i luoghi sacri e gli antenati creano con essi, è anche il principio ispiratore della tradizione *mopan* e *poqomam*, della mitologia *chorti*, e delle pratiche cerimoniali *itza* per tutelare e difendere l'armonia necessaria alla terra e agli umani per sopravvivere.

Esistono svariati studi che si occupano di queste *microcosmovisioni*, della loro ricchezza e particolarità rispetto alle altre. Questi lavori, che recuperano il sapere custodito per millenni, spesso trascrivendolo, a volte inserendolo in particolari temi di interesse o in ricerche specifiche, sono stati le fonti di questo ricco, anche se sicuramente non esaustivo, viaggio tra le espressioni culturali dei popoli che abitano il Guatemala.

2.4 Bussole e timonieri

Tutte le pratiche culturali dei popoli maya odierni, pur essendo diverse da popolo a popolo, rispecchiano una spiritualità strettamente legata a un modo di interpretare i movimenti degli astri, il passaggio del tempo e la posizione della terra e dell'uomo nello spazio. La necessità di misurare questi fenomeni, visibili e invisibili, per coltivare la terra e trarne beneficio senza danneggiarla, ha portato gli antenati maya a cercare nella natura stessa le risposte per convivere con essa, misurando i fenomeni che accadevano sulla terra e nell'ambiente cosmico circostante.

Epoche fredde e calde, piovose o secche marcano lo scorrere del tempo dell'uomo, che sa riconoscere i periodi di abbondanza e quelli di scarsità e si accorge che sono ciclici, ma ha bisogno di affinare tecniche per calcolare i meccanismi di questi cicli e capirne i movimenti. Le immense risorse naturali proprie della regione tropicale nella quale vive, con grandi fiumi, estuari ricchi di flora e fauna, molta pioggia, sole e un suolo fertilissimo, non portano allo sviluppo di sistemi di produzione intensiva, ma di sistemi rituali di avvicinamento spirituale a una natura che non può essere che Madre, da custodire e onorare, ringraziare e investire di sacralità. In questo modo, il territorio non è legato all'idea di produttività, ma a un senso di appartenenza (Cabrera, 2011: 15-16) che fa dell'uomo una parte dell'energia sprigionata dallo spirito nella materia. Edgar Cabrera sostiene che i popoli maya sono arrivati alla scienza, alla tecnica e all'arte attraverso la via del misticismo. Le singolari espressioni culturali che hanno elaborato gli antenati si basano, infatti, su tre elementi fondamentali: il cosmo, lo spirito e la materia, ai quali corrispondono tre calendari, uno che regge la vita spirituale, uno che regge le attività civili e agricole e una combinazione dei due, che racchiude la sintesi di tutto ciò che esiste (Cabrera e Matul, 2007, 141/269). È un sistema *calendarico* complicato e perfetto, che segnala i cicli più importanti della vita umana, in relazione alla vita naturale e cosmica. Gli antenati lo hanno studiato e creato e poi l'hanno lasciato scritto, dipinto e inciso per le generazioni future: essi hanno osservato le concatenazioni di tutti i fenomeni della natura, concordandoli con le cerimonie e il comportamento umano:

*Nada los obstruía
Todo lo podían ver;
No tenían que caminar para ver lo que hay debajo del Cielo
Sólo debían estar donde estaban, para ver.
Su conocimiento llegó a ser grande,
Su mirada traspasaba los árboles,
las piedras;
los lagos,
el mar
las montañas,*

*los valles.*⁴⁸ (Sam Colop, 2011: 115)

È un processo civilizzatore in cui tutto è interdipendente: il territorio è unito alla coesione politica, l'economia alle cerimonie, la scienza all'ordine sociale, la filosofia alla tecnologia.

Con l'addomesticamento del mais, i rituali e l'astronomia vengono sempre più perfezionati, portando evoluzioni, non solo nel sistema di coltivazione, che unisce il mais con i fagioli e la zucca, per evitare le piaghe e preservare l'equilibrio del terreno, ma anche nei risultati scientifici che derivano dalle osservazioni celesti e meteorologiche.

Il Centro di *Abya Yala* dunque si è sviluppato sull'abbondanza delle sue risorse ambientali, sperimentando strutture cerimoniali diverse, con uno sfondo unico e comune: i cicli sacri che combinano giorni e numeri e che influenzano la vita quotidiana dei popoli maya. Ognuno di questi popoli ha percorso strade diverse per raggiungere la meta, la "stella polare" dell'azione, del comportamento e dei sentimenti che è la vita in armonia. Il *Pop(ol) Wuj* recita ancora:

*Contemplaban el lucero de la mañana,
la gran estrella en el nacimiento del Sol,
la que enciende la bóveda del Cielo y
la superficie de la Tierra,
la que guía a la humanidad creada,
a la humanidad formada.*⁴⁹ (Ibid.: 123)

"Bussole temporali" di questa traiettoria sono i calendari, loro "timonieri" saggi *maestri*, persone speciali che vivono esperienze straordinarie, spesso travolgenti e si trovano al servizio della comunità come guide, orientando il tempo di ciascuno sulla base di una filosofia inclusiva (Cabrera, 2011: 17), che fa coincidere i bisogni economici, sociali e spirituali con i modelli di interdipendenza della natura con il cosmo.

Il calendario è la divisione del tempo stabilita in base a calcoli astronomici, specialmente con i movimenti della terra, la luna e il sole. Carlos Barrios, divide i diversi calendari che sono stati prodotti e usati dai popoli *centroabyalensi* in cinque diverse tipologie: quelli basati su cicli di giorni, su cicli di anni, su altri pianeti, calendari siderali basati su sistemi non vigesimali e calendari profetici (Barrios, 2004: 96-100). I popoli maya hanno usato e tuttora usano vari di questi cicli di tempo che possono avere nomi uguali o diversi a seconda della comunità linguistica di riferimento.

⁴⁸«Niente li ostacolava. Potevano vedere tutto; non dovevano camminare per vedere ciò che c'è sotto il Cielo. Dovevano solo stare dov'erano, per vedere. Il loro sapere fu grande. Il loro sguardo oltrepassava gli alberi, le pietre, i laghi, il mare, le montagne, le valli».

⁴⁹«Contemplavano la stella della mattina, la grande stella nella nascita del Sole, quella che accende la volta del Cielo e la superficie della Terra, quella che guida l'umanità creata, l'umanità formata.»

I calendari più diffusi consistono nella combinazione di tre cicli, che misurano tutti gli aspetti della vita da quello agricolo a quello spirituale, dal periodo della gestazione a quello della maturazione umana. Uno è il *Choltun*, si basa su un sistema vigesimale e può contare periodi molto lunghi e lineari (per questo si chiama anche *Cuenta Larga*, cioè conteggio lungo), l'altro il *Cholq'ij* o *Tzolkin*, si basa sulle energie di 20 giorni che si combinano con i numeri dall'1 al 13 e coincide con il calendario sacro-rituale. Questa successione crea diverse combinazioni di numeri e nomi sacri, che vengono ripetute indefinitamente per formare un ciclo di 260 (13x20) giorni diversi. Infine l'*Ab'* o *Cholab'* corrisponde a un anno di 18 mesi di 20 giorni più un mese corto di 5 giorni: a ogni anno si dà il nome del giorno in cui inizia. Solo 4 dei 20 giorni – *No'j*, *Iq'*, *Kej*, ed *E* – possono apparire come primi e la loro energia è quella che regge tutto il nuovo anno. I tre cicli combinati formano una “ruota *calendarica*” di un periodo di 18980 giorni: i tre ingranaggi dei singoli calendari coincideranno solo ogni 52 anni dell'*Ab'* e ogni 73 anni del *Cholq'ij*. La coniugazione di questi tre cicli è un vero e proprio metodo spirituale creato dagli antichi e arrivato ad oggi, oltre che attraverso la tradizione orale, anche grazie alle informazioni registrate nei codici, nei libri sacri e nelle opere d'arte in pietra o ceramica adornate di notizie, ritrovate nei siti archeologici.

La pagina del codice di Madrid mostrata nella figura 27, riporta, per esempio, la coltivazione dei fagioli relazionata a date del calendario sacro *cholq'ij* (Asociación Maya Uk'ux B'e, 2008: 121)



Figura 27 Codice di Madrid, p. 25: Coltivazione di fagioli e calendario *Cholq'ij*

Questa correlazione è rintracciabile anche attualmente nelle pratiche cerimoniali e nelle attività quotidiane: in un giorno *kiejeb' (4) I'x* corrispondente al 7 ottobre 2010 sono stata testimone di momenti cerimoniali quotidiani, in cui singole guide spirituali realizzavano riti in favore delle energie di *kiejeb' i'x*, giorno propizio per chiedere perdono agli antenati e a *Ajaw* per aver amareggiato la vita dei propri padri o per

chiedere la forza di pensare il bene delle proprie vite (León Chic, 2003: 99). Anche se León Chic riporta che questi riti andrebbero realizzati nel cimitero, quel giorno ho incontrato guide e credenti in un *quemador*⁵⁰ davanti alla chiesa di Chiché, Dipartimento del Quiché (Figura 28) e nel luogo sacro di Q'umarkaj, nei pressi di Santa Cruz del Quiché (Figura 29).



Figura 28 Quemador davanti alla chiesa di Chiché, Dipartimento del Quiché, 7 ottobre 2010



Figura 29 Cerimonia individuale a Q'umarkaj, Santa Cruz del Quiché, 7 ottobre 2010

⁵⁰ Letteralmente “bruciatore”, dove si brucia incenso e altre offerte, di solito posto di fronte alle chiese e ai calvari. È chiamato così anche l’incensario usato durante le cerimonie.

È possibile dunque dimostrare e verificare, attraverso prove archeologiche ed esperienze vissute, che questi calendari erano e sono usati per ordinare e pianificare le attività quotidiane. Cosa ben più complicata è, invece, capire quali sono le fonti e le risorse storiche dalle quali provengono le interpretazioni di questi calendari. C'è infatti una fondamentale mancanza di sincronia tra le diverse versioni, sia a livello linguistico che contenutistico. È importante soffermarsi a riflettere su queste fonti e cercare di fare chiarezza, perché è proprio a questo punto che si incontra un nodo significativo dalla cui soluzione dipende l'autenticità dell'evoluzione dell'identità dei popoli maya.

Esistono tre calendari antichi, poco conosciuti ma molto interessanti, perché possono fare da base comparativa con le altre fonti su cui è impostata la conoscenza di questo sistema *calendarico*. Sono appartenenti alla tradizione letteraria che include il *Pop(ol) Wuj*, *Los anales del los Kaqchikeles*, ed *El título de los señores de Totonicapán*; due sono stati scritti rispettivamente in lingua *k'iché* e *kaqchikel* con caratteri europei e datano il 1722 e il 1685, l'ultimo data 1854 ed è scritto in *k'iché* e spagnolo.

La loro analisi dimostra innanzitutto che ci sono stati elementi di adattamento e acculturazione dovuti all'uso dei caratteri europei, anche se aderiscono a una particolare tradizione linguistica e letteraria locale; inoltre, documentano che la conoscenza del calendario era una fonte di potere socio-religioso, le cui occasioni cerimoniali i primi missionari spagnoli si sono subito affrettati a sostituire con giorni di santi o feste cattoliche; infine, fanno ipotizzare, così come anche altri documenti, che i manoscritti che rivelano storia, miti, pronostici, calendari agricoli, diagnosi mediche e principi attivi di erbe medicinali, venivano parzialmente copiati da altri testi (Week et al, 2009: 1-4).

Lo studioso Julio López Maldonado ha trovato una corrispondenza tra ciò che viene riportato in questi calendari e i segni maya delle iscrizioni originarie: nomi e riferimenti iconografici infatti, coincidono. Nel caso dei segni e dei significati che vengono usati oggi in molte comunità del Guatemala, invece, ha verificato una grande discordanza: le fonti originarie sembrano dire cose che la tradizione attuale non conferma (López Maldonado, 11-08-2011). Anche i glifi usati oggi a rappresentazione dei giorni, non troverebbero completa corrispondenza nelle fonti antiche.

L'ipotesi, quindi, è che, in un momento non definibile, alcune comunità abbiano cominciato ad usare rappresentazioni e immaginari, con segni e significati in molti casi diversi dall'originale, che un passaparola storico e geografico ha reso pratiche comuni.

Domandarsi da dove vengono le pratiche e le tradizioni che guidano la vita di un popolo intero è fondamentale perché dalla risposta dipende la possibilità di questo popolo di appropriarsi di diritti culturali che per secoli gli sono stati negati. Ma la possibilità di

accedere alle *proprie* risorse culturali e spirituali originarie, verificando anche la continuità storica nella quale si inseriscono, trova due ostacoli: da una parte è minacciata da contaminazioni che è molto difficile ripercorrere; dall'altra, deve essere proposta da quegli stessi popoli, altrimenti rischia di diventare un'ennesima imposizione.

La scelta, in questo caso, è stata di “fotografare” la situazione attuale, con la coscienza di essere di fronte a una complessità non del tutto rivelata e spesso manipolata da interessi altrui. Ogni comunità infatti, gestisce una sua propria tradizione che è nelle mani dei *maestri* a cui è stata tramandata e si basa su un misticismo misterioso. D'altra parte il fatto che oggi, quella tradizione venga anche scritta è un bene perché non vada persa, ma corre il pericolo di essere ridotta a semplicismi. Allora, il calendario sacro *cholq'ij* diventa l'“oroscopo” in cui leggere una predestinazione che si tramuta in previsioni, che escludono libertà e impongono prospettive.

Uno dei punti di riferimento principali per capire i calendari sono quei *maestri* che, investiti di particolari poteri e sensibilità, sono capaci di dare “direzione” al tempo e alle parole, per rendere loro ordine e significato. Sono quindi loro i “timonieri” capaci di orientare le direzioni da intraprendere. La comunità si rivolge a loro e non a libri, studi o ricerche, per conoscere che orientamento dare alla loro vita in base ai giorni dei calendari. In particolar modo è il *cholq'ij* o *tzolkin*, il ciclo sacro su cui si sviluppa tutta la spiritualità attuale della maggior parte dei gruppi etnici maya del Guatemala.

Le guide spirituali hanno diversi compiti e ruoli, a seconda del loro percorso e delle loro capacità. Ognuno di questi “specialisti della spiritualità” ha diverse funzioni a seconda anche della comunità di appartenenza e delle tradizioni che in essa si usano. In lingua *k'iché*, per esempio il *chuchkajaw*, che letteralmente è il consucero (Ajpacajá Tum et al., 2005: 57), è identificato come il portatore della storia, della tradizione e della saggezza degli antenati; in lingua *chuj* l'*icham alkal* è l'autorità religiosa (Piedrasanta Herrera, 2009: 317), che orienta le preghiere per la vita e il raccolto e compie le normative della legge, dell'etica e della morale. Tra le autorità spirituali ci sono anche i veggenti che hanno il potere di “chiamare” gli spiriti al mondo, in *k'iché* si chiamano *ajmees* (Ajpacajá Tum et al., 2005: 6), mentre colui che fa da mediatore tra le famiglie per le richieste di matrimonio e si occupa di tutte le cerimonie da realizzare in questo caso, è il *k'amal b'eh* (Ibid.: 153). Ci sono poi tutti i medici tradizionali con le loro specialità: in *k'iché* si chiamano *ajkunab* e possono assistere alla nascita dei bambini (*iyom* in *k'aqchikel*, *aj Kun* in sipakapense, *sik'om Unin* in q'anjob'al...), curare le ossa (*chapal b'aq* in *k'iché*, *chapom b'ak* in *kaqchikel*, *jeqom b'aqilej* in q'anjob'al...),

curare le ferite o le bruciature (*soplador*)... A seconda dell'energia del loro giorno di nascita, il *nawal*, di cui si parlerà più avanti, hanno compiti particolari, dati dai poteri e dalle capacità che potranno sviluppare. Coloro che, tra tutti leggono e interpretano i calendari, orientando le decisioni, in base al *nawal*, sono gli *ajq'ijab'* o *sajorin*, i “custodi dei giorni”, veggenti e contatori del tempo, che gestiscono il calendario rituale e scelgono i giorni adatti per celebrare cerimonie e rituali o per offrire doni o preghiere a *Ajaw*.

Racconta Doña Julia García, *ajq'ij* di Totonicapán che “le persone si rivolgono a lei quando hanno un problema, sia esso fisico o psicologico e lei si “carica” di questo peso e, attraverso diverse cerimonie e offerte, lo “gestisce”, perché ha il dono di sentire e sopportare la sofferenza e le preoccupazioni degli altri” (García, 5-08-2011). Gli *ajqij'ab* leggono la situazione delle persone che vanno a chiedere aiuto, in grani rossi, provenienti dall'albero di *pito*, che tutti insieme vengono chiamati *tzité* e hanno una simbologia particolare soprattutto durante il periodo di apprendimento delle guide spirituali.

Nella comunità, le guide spirituali sono personalità che hanno la stima e la riconoscenza di tutti; a volte lavorano singolarmente, altre volte si trovano in gruppo per realizzare le cerimonie che corrispondono a ciascun giorno.

Nella proposta di “Legge dei luoghi sacri dei popoli indigeni”, presentata davanti al Congresso della Repubblica del Guatemala dalla Commissione per la Definizione dei Luoghi Sacri del Segretariato della Pace nel 2008, le guide spirituali, sacerdoti o *ajqij'ab* sono “le persone conoscitrici dei fondamenti spirituali, storici e culturali dei popoli indigeni, che danno testimonianza con la loro vita, le loro parole e le loro azioni. Svolgono funzioni nella comunità e godono del riconoscimento come autorità perché esercitano la loro vocazione” (Sepaz, 2008: 9-10).

Spesso arrivare ad essere *ajq'ij* implica un periodo di sofferenza e anche l'accettazione dell'investitura di questo ruolo è un vero e proprio processo di presa di coscienza. Durante il periodo di apprendimento, l'iniziato non solo impara le tecniche divinatorie, le caratteristiche che corrispondono a ciascun giorno, la cura delle malattie, la risoluzione di conflitti, ma continua egli stesso a offrire negli altari sacri sui monti o in altri luoghi con particolari cariche energetiche per sollecitare ai *nawales* le facoltà spirituali necessarie per esercitare la vocazione che finalmente ha accettato, affinché possa capire bene il fuoco, lo *tzité*, i sogni e le vibrazioni che sente nel corpo. La decisione di iniziare l'apprendimento per diventare *ajq'ij* è spesso presa dopo un lungo periodo di malattia che non si cura con trattamenti medici convenzionali e che guarisce

al momento della decisione. Ogni *ajq'ij* ha una storia diversa, ma ognuna di esse racconta i segnali che è stato necessario interpretare per capire quale fosse la propria vocazione e, come i propri antenati, sperimenta una chiamata al mistero che molte volte provoca crisi interiori, difficoltà familiari, incubi e un'inquietudine insopportabili (García, 6-07-2010).

La spiritualità maya è una manifestazione di Dio, che si rivela nei luoghi sacri, nel fuoco, nei sogni, nelle visioni, nelle dita che contano e dividono lo *tzité*; la natura tutta è un essere vivente, che chiede di essere capito e per questo “scrive” i suoi messaggi e aspetta che qualcuno li percepisca e lotti perché vengano ascoltati, perché l'energia di ciascuno venga canalizzata nell'energia dell'universo. L'*ajq'ij* dialoga con queste energie e riconosce e accetta di sentirsi parte di un universo che gli ha donato una connessione speciale con il Creatore e Formatore. Nel momento in cui accetta questo dono si assume la responsabilità creativa di custodire, capire e riattivare continuamente i cicli vitali che legano l'uomo alla natura e al suo mistero. Un mistero profondo che, in fondo, è il segreto stesso della vita, che ha bisogno di mediatori, timonieri dell'esistenza, per essere avvicinato in modo sempre più autentico e anche se non del tutto compreso, almeno accettato e gestito.

CAPITOLO TRE: Il primo incontro con la spiritualità

Le più belle poesie
si scrivono sopra le pietre
coi ginocchi piegati
e le menti aguzzate dal mistero
ALDA MERINI, Le più belle poesie

3.1 Cerimonie a *Q'umarkaj*

Alle quattro di mattino gli *ajqij'ab* presenti al V Congresso Internazionale sul *Pop(ol) Wuj* si incamminano nella nebbia, con i loro *perrajes*⁵¹ e le loro coperte pieni di candele e fiori, frutti, incensi, *atol*⁵² e *cusha*⁵³. Quando arrivano al cerchio del fuoco spento, si buttano in ginocchio alla luce della mezza luna che illumina il luogo sacro e cominciano a preparare la cerimonia. Le prime quattro candele vengono accese in silenzio, in quel vuoto che è pieno di spirito, in un'energia difficile da scorgere e sentire se non viene cercata e accolta.



Figura 30 Doña Silvia Alvarez prepara le candele per iniziare la cerimonia,
6 luglio 2010, Q'umarkaj, Quiché

Le candele rosse, nere, bianche, gialle, verdi e blu vengono posizionate (Figura 30).

⁵¹ Stola di tessuto lunga o quadrata che viene usata per ripararsi dal freddo, per caricare i bambini sulle spalle delle madri o per trasportare legna o altri oggetti.

⁵² Bevanda fatta di mais e altri cereali

⁵³ Bibita rituale fatta di grano e zucchero di canna fermentati.

Viene acceso il fuoco, un fuoco di incenso e di miele, di legno sacro e fiori (Figura 31): è il giorno *keb' (due) imox*, il 6 luglio 2010, e le forze nascoste della natura che possono essere pericolose, oggi servono per cercare l'equilibrio ed esercitarlo.

Il fuoco è simbolo, è pura energia completata dal vento che muove la fiamma e la regge; completata nella terra - Madre - baciata alla fine dell'invocazione di ogni giorno;



Figura 31 Accensione del fuoco, 6 luglio 2010, Q'umarkaj, Quiché

completata dall'acqua che va formandosi quando lo zucchero si scioglie:

Tata Pedro Cruz spiega il significato del fuoco come mezzo di comunicazione tra gli uomini e *Ajaw*, uno degli elementi più potenti della natura, catalizzatore, trasformatore e datore di vita, è l'energia del sole, *Tohil*, che si manifesta sulla terra:

*el fuego no es el infierno, no es una fogata sencilla, es algo muy especial, no es un espectáculo. Es algo especial, el espíritu de los abuelos que va a manifestarse.*⁵⁴ (Cruz, 24-10-2011)

el manjar espiritual es el sagrado fuego, no es infierno, no es una simple fogata sino que es el espíritu del javhé, del jeová, de dios de diferentes nombres que dominan en todos los idiomas existentes en el mundo. [...] Cuando estamos hablando de un fuego sagrado, este es el fuego para darle las gracias, el aroma, todo lo que se utiliza aún que quede claro,

⁵⁴ Il fuoco non è l'inferno, non è una semplice fiamma, è qualcosa di molto speciale, non è uno spettacolo. È qualcosa di speciale, lo spirito degli antenati che si manifesta.

*nosotros estamos investigando profundamente como estamos, como era la vida de nuestros ancestros, como vivieron nuestros primeros padres mayas.*⁵⁵(Cruz, 27-03-2012)

Gli *ajqij'ab* di Cantel (Quetzaltenango) tra cui doña Silvia Alvarez e doña Elvira Boj, sono incaricati di gestire la prima cerimonia di benvenuto al congresso nel luogo sacro di *Q'umarkaj* nei pressi di Santa Cruz del Quiché. Doña Silvia, alla fine della cerimonia mi regala i particolari dell'organizzazione, raccontandomi delle offerte che hanno comprato e di quelle che la natura stessa ha donato loro: le candele colorate si collocano ai punti cardinali, le candele bianche di sebo si usano per riempire gli spazi tra uno e l'altro lato, il miele per addolcire un bastone che viene usato per muovere e controllare il fuoco una volta acceso (Figura 32).



Figura 32 Doña Silvia Alvarez e Tata Mariano De León Yat cospargono di miele il bastone che viene usato per muovere il fuoco, 6 luglio 2010.
Qumarkaj, Quiché

Lo zucchero serve per disegnare il simbolo del glifo del giorno e per delimitare l'area del fuoco, *pom*⁵⁶ e semi di sesamo, ma anche aghi di pino, petali di fiori colorati, cortecce di alberi e resina vengono usati per adornare il fuoco e renderlo “gradito ad *Ajaw*, sia alla vista che all'olfatto” (Alvarez, 6-07-2010). Tutto il procedimento si

⁵⁵ L'alimento spirituale è il sacro fuoco, non è inferno, non è una semplice fiamma, ma lo spirito di Iavé, di Geova del Dio dai diversi nomi, che dominano in tutte le lingue esistenti nel mondo.[...] quando stiamo parlando di fuoco sacro, questo è un fuoco per ringraziare, gli aromi, tutto quello che si usa, che sia chiaro, noi stiamo investigando profondamente come siamo, come era la vita dei nostri antenati, come vissero i primi padri maya.

⁵⁶ Tipo di incenso

compie in lingua *k'iché*, i gesti circolari perché impostati sul cerchio del fuoco sono fatti in senso antiorario e fin dall'inizio vista, olfatto, tatto, udito e gusto vengono coinvolti, in un crescendo di sensazioni che si intensificano mano a mano che le invocazioni che gli *ajqij'ab* recitano, uno alla volta o tutti insieme, si trasformano in un sussurro unanime che si espande nell'aria.

Il fuoco è il centro, il punto verso cui tutto si rivolge e attraverso il quale si raggiungono le dimensioni delle proprie preghiere.

Ha un odore dolce o acre a seconda delle offerte fatte; scoppietta o fa risuonare nel bosco il rumore dei semi di sesamo che si bruciano (si offrono) al giorno *tzikin*, il quetzal, l'aquila e gli uccelli e al giorno *q'anil*, il seme; il suo fumo a volte è nero, altre grigio o bianco: per chi non sa leggerlo offusca la vista, lasciando intravedere appena i partecipanti intorno al cerchio, per gli *ajqij'ab* invece, porta messaggi, informazioni e profezie; il calore scalda la pelle nell'alba fredda del Quiché, una delle regioni dell'altopiano occidentale guatemalteco in cui le temperature possono anche andare sotto lo zero. Le sensazioni tattili emergono soprattutto quando, inginocchiandosi, si sente la terra, la sua energia unita a quelle delle persone attorno e del fuoco alimentato dai doni presentati a Dio e l'odore che emana il suolo con la brina insieme all'incenso sembra lasciare un sapore d'umidità e muffa in bocca.

La cerimonia di gruppo del primo giorno del congresso si realizza nel cosiddetto "piano superiore" del luogo sacro, in una spianata d'erba contornata di collinette che sono edifici, la maggior parte non ancora puliti e restaurati, dell'antico centro nevralgico della città maya *k'iché* di *Q'umarkaj*. Il luogo sacro rispecchia l'ordine cosmico per cui, a seconda del significato e del motivo delle cerimonie, c'è anche un piano inferiore (l'*inframondo*) all'interno di una grotta situata esattamente sotto il piano superiore. Davanti ad essa o al suo interno vengono offerte candele e rituali e si racconta che "nelle sue profondità si sviluppa un labirinto sotterraneo lungo e tortuoso fatto di tunnel e gallerie che ai tempi dell'invasione spagnola divennero rifugi e nascondigli per donne e bambini che fuggivano dalla persecuzione" (De León Toledo, 7- 07-2010). Oggi le sue pareti sono annerite dal fumo del fuoco e delle candele e al suo interno si trovano quasi costantemente candele e offerte.

Doña Silvia e doña Elvira sono due delle guide spirituali che stanno accompagnando un giovane di nome Edwin nel suo percorso di iniziazione, per diventare *ajq'ij*. Le cerimonie di *kamal b'e*, di incamminamento, si svolgono ogni giorno, all'alba, con ritmi

simili per fare in modo che Edwin impari a memoria le preghiere e le fasi delle cerimonie.

Sette, otto e nove luglio 2010 del calendario gregoriano corrispondono ai giorni *Oxib'* (tre) *Iq'*, *Kajib''* (quattro) *Aq'ab'al* e *Job'* (cinque) *K'at* del calendario rituale maya di 260 giorni. *Oxib'* è il numero tre mentre *Iq'* è il lampo, il vento, le tempeste. Doña Julia García, una guida spirituale di Totonicapán spiega:

*Iq' es el relámpago, son las tempestades. Es el día del Espíritu del Aire. El Corazón del Cielo nos ha dado a todos los seres vivos el aire, alimento de vida. El aire alimenta nuestro organismo. La respiración nos dirige. El sopro divino. El viento rige las ideas y el cambio. Vientos de renovación. Es el que nos da el movimiento. Por el aire hablamos, pensamos, caminamos, miramos, oímos. Por el aire gira la tierra, se mueven las aguas, las olas del mar, por el aire se mueven las hojas de los árboles. Por el aire caminan las nubes y corren los ríos. Es el regalo que nos dio el Ajaw, regalo que no tiene precio. El aire es la vida para todos los seres que habitamos la tierra.*⁵⁷(García, 07-07-2010)

Le cerimonie che si celebrano “davanti a questo giorno” (Alvarez, 07-07-2010) sono per ringraziare tutto ciò che esiste, soprattutto la natura e ringraziare tutta l’opera del Creatore e Formatore, perché il vento si porti via le sofferenze e le malattie. È un giorno speciale per curare persone che hanno problemi psicologici, togliere passioni, odi e depressioni ed è un buon giorno anche per chiedere protezione perché il nostro spirito universale cresca. Si offre *copal*⁵⁸, zucchero, candele gialle piccole e *aguardiente*⁵⁹ (León Chic, 2003: 89). Per non andare fino a *Q'umarkaj* e rischiare di arrivare in ritardo per l’inizio dei lavori del congresso le guide spirituali di Quetzaltenango con Edwin decidono di celebrare questo giorno nel Centro Culturale *Popol Ja'* di Santa Cruz, un moderno edificio piramidale costruito con la logica cosmica dei piani superiore, terrestre e inferiore. Sulla terrazza infatti c’è il cerchio del fuoco e un luogo dedicato alla realizzazione di cerimonie.

Il giorno successivo, all’alba, si ripete il percorso verso il *Popol Ja'*, le guide spirituali preparano il fuoco e cominciano le preghiere e le invocazioni. Si celebra l’energia del giorno *Kajib' Aq'ab'al*, quattro *Aq'ab'al*:

Aq'ab'al es el amanecer y el anochecer. Es la aurora, cuando el sol viene apareciéndose por el oriente matizando el horizonte, tiñendolo de rojo. Allí viene el sol, viene asomándose detrás de los volcanes y montañas. [...] En el manejo de los días, interpretando todo esto, nos habla de esperanza, de soluciones y de juventud. El sol ilumina al mundo entero, llega hasta las profundidades del mar. Así es el ojo del Ajaw, a todos nos ve, nada está oculto para El. El Padre ordena que toda la belleza que hay sobre

⁵⁷ *Iq'* è il lampo, sono le tempeste. È il giorno dello Spirito dell’Aria. Il Cuore del Cielo ha dato a tutti gli esseri viventi l’aria, l’alimento della vita. L’aria alimenta il nostro organismo. Il respiro ci dirige. Il soffio divino. Il vento regge le idee e il cambiamento. Venti di rinnovamento. È ciò che ci dà movimento. Grazie all’aria parliamo, pensiamo, camminiamo, guardiamo, sentiamo. Grazie all’aria gira la terra, si muovono le acque, le onde del mare, grazie all’aria si muovono le foglie degli alberi. Grazie all’aria camminano le nubi e corrono i fiumi. È il regalo che ci ha dato Ajaw, regalo che non ha prezzo. L’aria è la vita per tutti gli esseri che abitano la terra.”

⁵⁸ Tipo di incenso

⁵⁹ Liquore

*la tierra no es solo para mí, sino que también es para todos los que habitan nuestro planeta. El Padre está por donde quiera y así como la luz, ilumina todo lo que está oculto. Ante los ojos del Ajaw nada se oculta. En el día del Aq'ab'al deben hacerse las cosas lo más transparente que se pueda, todo está en ti, según como piensas. Si piensas hacer el bien, tu mente será iluminada y tu vida clara como las aguas transparentes, sin mancha, sin pereza, sin odio, sin orgullo*⁶⁰. (García, 08-07-2010)

Si offrono candele gialle, fiori, cibo ed incenso (León Chic, 2003: 97) “per ringraziare l'alba e per non essere sopraffatti dalla bugia, perché nascano giorni di pace e armonia per i popoli. Si chiede luce sul cammino, nuove opportunità per rinnovare la vita e chiarire i misteri, per ottenere stabilità e lavoro” (Alvarez, 08-07-2010).

Alla fine di ciascuna cerimonia le donne che partecipano, che all'inizio hanno i capelli sciolti, li intrecciano. Doña Silvia e doña Elvira che sono di Quetzaltenango usano intrecciare tra i capelli un nastro colorato che legano in fondo alle due trecce in un fiocco, per poi salutare gli altri partecipanti e dare inizio ufficialmente alla giornata.

Il 9 luglio 2010 è prevista una cerimonia sul monte *Tohil*, ma a causa delle abbondanti piogge la strada è interrotta, così tutti quanti si ritrovano sulla terrazza del *Popol Ja'* e sotto una pioggerellina leggera ma battente si rende grazie all'energia del giorno *Job'* *K'at*, energia del numero cinque intrecciata a quella del *nahual K'at*, la rete:

*K'at es un día muy sagrado. Este día se usa para desatar todo lo que esta enredado, para remover obstáculos en nuestro camino, para resolver problemas y fracasos y también sanar enfermedades, alejar pobreza, locuras y problemas causados por un mal entendimiento.*⁶¹(Alvarez, 08-07-2010)

Questa cerimonia è guidata dagli *ajqij'ab tzutujil* e *k'iché*, tra gli altri Tata Pedro Cruz, Tata Mariano De León Yat e Tata José Soc. L'impostazione del rituale è un po' diversa e inoltre contempla l'uso del tabacco (Figura 33), che invece gli *ajqij'ab* di Quetzaltenango non includono tra le loro offerte e giudicano negativamente. Tata Pedro Cruz invece, spiega:

⁶⁰“*Aq'ab'al* è l'alba e il tramonto. È l'aurora, quando il sole appare a oriente colorando leggermente l'orizzonte, tingendolo di rosso. Da là viene il sole, avvicinandosi da dietro i vulcani e le montagne [...]. Nella gestione dei giorni, interpretando tutto questo ci parla di speranza, di soluzioni e di giovinezza. Il sole illumina il mondo intero, fino ad arrivare alle profondità del mare. Così è l'occhio di *Ajaw*, ci vede tutti, non c'è niente di nascosto per lui. Il Padre ordina che tutta la bellezza che c'è sopra la terra non sia solo per me, ma anche per tutti quelli che abitano il nostro pianeta. Il Padre sta dappertutto e così come la luce, illumina tutto ciò che è nascosto. Davanti agli occhi di *Ajaw* non si nasconde niente. Nel giorno *Aq'ab'al* bisogna fare le cose nel modo più trasparente possibile, tutto è in te, a seconda di come pensi. Se pensi di fare il bene la tua mente sarà illuminata e la tua vita chiara come le acque trasparenti, senza macchia, senza pigrizia, senza odio, senza orgoglio.”

⁶¹“*K'at* è un giorno molto sacro. Questo giorno si usa per slegare tutto ciò che è ingarbugliato, per rimuovere ostacoli nel nostro cammino, per risolvere problemi e fallimenti e anche per sanare malattie, allontanare povertà, follie e problemi causati da equivoci.”

*estaba fumando un puro, pero eso no es como fumar como hoy en día se fuma en todos los rincones del mundo. Esto no es como fumar un cualquier cigarro. Con eso solo veo, siento la energía de cada uno de ustedes. El sagrado tabaco nos da un mensaje, es una sagrada planta que no nos sirve para enloquecer, para ponernos tontos, sino que nos trae un mensaje para detectar la vida del ser humano. Hay quienes que lo fuman para querer estar en onda como se dice vulgarmente, pero este es algo sagrado para nosotros. Esto es como un aparato de médico para detectar como está la salud del ser humano.*⁶² (Cruz, 27-03-2012)



Figura 33 Tata Mariano De León Yat fuma un puro, 6 luglio 2010, Qumarkaj, Quiché

Il cerchio del fuoco è riempito di *pom* e le candele vengono disposte secondo il colore di riferimento sui punti cardinali, si offrono anche erbe e aghi di pino.

È una cerimonia di chiusura delle attività del congresso e le preghiere sono specialmente rivolte ai governanti, affinché accolgano il progetto di legge sui luoghi sacri, presentato al Congresso della Repubblica del Guatemala dalla Commissione per la definizione dei luoghi sacri e dalla Segreteria della Pace (Sepaz) per la prima volta nel febbraio 2008 e non ancora preso seriamente in considerazione, ma importantissimo per il riconoscimento dei diritti dei popoli originari.

Per gli *ajqji'ab*, ma anche per le comunità e coloro che praticano la *cosmovisione* maya, la realizzazione delle cerimonie, così come il riconoscimento dei luoghi sacri, è un

⁶² “Stavo fumando un puro, ma non è come fumare come oggi si fuma in tutti gli angoli del mondo. Questo non è come fumare una sigaretta qualsiasi. Con questo solo vedo, sento l’energia di ciascuno di voi. Il sacro tabacco ci dà un messaggio, è una pianta sacra che non ci serve per impazzire, per renderci tonti, ma che ci porta un messaggio per accertare la vita dell’essere umano. C’è chi fuma perché vuole “stare in onda”[essere alla moda] come si dice vulgarmente, ma è qualcosa di sacro per noi. È come un apparato di un medico per accertare come sta la salute dell’essere umano.”

modo per mantenere e allo stesso tempo rinnovare il significato personale e comunitario dell'identità a cui hanno scelto di appartenere. Le guide spirituali che si sono riunite a Santa Cruz del Quiché in occasione del V Congresso Internazionale sul *Popo(ol) Wuj* sono alcuni dei maestri che portano avanti questo significato, perché insegnano “l'antica parola” e la tramandano senza esitazioni, oggi così come nel passato, anche se vengono chiamati “diavoli e stregoni” (Cruz, 27-03-2012). Con coraggio, determinazione e passione pongono la loro vita al servizio del popolo e della natura, del cosmo e dei cicli del tempo, custodi consapevoli del dono prezioso che hanno ricevuto di poter “leggere” la vita nei movimenti dell'universo per capirne, interpretarne e tramandarne i misteri e le essenze.

3.2 *Wajxaqib' B'atz*

José Roberto Morales Sic, intellettuale maya *achí*, afferma che tra i rituali maya ci sono pratiche religiose sincretiche consuetudinarie e pratiche religiose sacre, chiamate anche pratiche spirituali: le prime si riferiscono agli usi e i costumi di ogni comunità e riguardano “un sistema di credenze e tradizioni che esige il rispetto degli anziani e delle immagini dei santi patroni del popolo la cui concretizzazione sociale sono le *cofradias*⁶³” (Morales Sic, 2004: 44). Le pratiche spirituali sono invece “quelle cerimonie che nel movimento maya hanno acquisito una nuova forma di espressione e la cui funzione è stata reinventata assumendo un’importanza anche a livello pubblico e nazionale” (Ibid.).

Tra le pratiche spirituali ci sono le cerimonie realizzate nel *Wajxaqib'* (otto) *B'atz*, giorno della rivelazione e della formazione dell’essere umano.

Le cerimonie di preparazione iniziano dal *Waqib'* (sei) *Toj*, due giorni prima e procedono nel *Wuqub'* (sette) *Tz'i* per poi terminare in *Wajxaqib' B'atz*, numero otto, che indica “due volte completo”, l’esattezza riferita alla totalità delle cose e *B'atz*, inizio di tutti gli eventi naturali.

Il giorno *Waqib' Toj* è il giorno “per ringraziare e pregare per la buona applicazione della giustizia, per proteggere la vita delle persone che sono portate alla morte accidentale e per stare in comunicazione con il Creatore e Formatore. *Toj* è l’offerta, un tributo per la vita, perché non ci siano ostacoli sul suo cammino” (De León Yat, 19-02-2012):

*Toj es la ofrenda a la Madre Tierra, un sacrificio... es un día de agradecer y pedir y ofrecer*⁶⁴ (Cruz, 22-10-2010)

Il giorno successivo è *Wuqub' Tz'i*, simbolo della guida che orienta, custodisce e dice ciò che bisognerebbe fare e ciò che non bisognerebbe fare. “*Tz'i* è l’autorità ma è anche simboleggiato dal cane, che non fa distinzione di razza, custodisce e guida” (De León Yat, 19-02-2012).

Per un nuovo *ajq'ij* il *Wajxaqib' B'atz* è la chiusura degli studi, che generalmente durano tredici ventine, cioè 260 giorni. La nuova guida, dopo la sua formazione e il suo percorso di apprendimento, ha imparato la filosofia e la scienza maya e può assumere il ruolo che secondo il suo *nahual* è la sua missione.

Anche per gli *ajqij'ab* che esercitano già da tempo questo è un giorno molto importante per rinnovare e confermare le loro conoscenze e il servizio che svolgono nella comunità.

⁶³ Confraternite

⁶⁴ *Toj* è l’offerta alla Madre Terra, un sacrificio... è un giorno per ringraziare e chiedere e offrire”

Il 24 ottobre 2010 del calendario gregoriano è stato un giorno *Wajxaqib' Bat'z*: Tata Pedro Cruz, ha realizzato cerimonie nella sua casa di San Pedro La Laguna e a partire dalla notte precedente ha offerto, insieme ad altre guide spirituali del luogo, candele bianche come segno di purificazione. Tra aghi di pino e fiori di buganvillea fucsia ha posizionato il fuoco e tutta la famiglia si è riunita intorno a questo altare per partecipare a un momento importantissimo che fa parte dell'educazione e della spiritualità maya (Figura 34).



Figura 34 Fuoco nel giorno *Wuqub' Tz'i* a casa di Tata Pedro Cruz, 23 ottobre 2010, San Pedro La Laguna, Sololá

La cerimonia è andata avanti tutta la notte in una rotazione di veglia e sonno per non lasciare mai incustodito il fuoco sacro.

Il giorno del *Wajxaqib' B'atz* le offerte sono di ogni genere e colore: si porta pane, cioccolato, fiori e candele colorate, ma anche liquore, tabacco, frutta, incensi di vari tipo, erbe diverse che servono a “saturare”, cioè purificare, e vengono passate sul corpo delle persone che al momento dell'invocazione del loro *nahual* si inginocchiano vicino al fuoco e chiedono alla guida spirituale di pregare e offrire per loro, per essere protetti, per togliere la stanchezza e le malattie dal corpo e per aprire un “corridoio” di comunicazione con il *nahual* invocato e gli antenati:

B'atz' es el hilo. El hilo del tiempo. El hilo del destino. En ese hilo es donde están escritos todos los acontecimientos del tiempo; allí está escrita la historia de los pueblos. B'atz' también es el hilo o cordón umbilical, el que traemos del vientre de nuestra madre al

*nacer, sentido de pueblo y familia, de linaje, unidad, las venas y arterias del cuerpo humano, principio y fin..*⁶⁵(García, 07-07-2010)

Il *nahual* di Doña Julia è proprio *B'atz* e allora il suo racconto si fa più appassionato e ricco di particolari per descrivere quello che considera un “elemento costitutivo” della sua essenza che, nonostante le sia costato accettare, oggi è per lei motivo di orgoglio e riconoscimento della sua identità:

*B'atz' también es el hilo con que está tejida nuestra ropa, huipiles hermosos que son la identificación de los pueblos... llevan allí toda una historia. Este día B'atz' se estableció para darle cumplimiento al destino de cada uno de nosotros. El que nace en este día tiene vocación de Ajq'ij. Será un buen guía espiritual, un mensajero. Los dones que posee, lo que el Ajaw le ha manifestado en su vida, será todo el material que posee para sanar a sus semejantes, sanar tanto en lo material como en lo espiritual.*⁶⁶(García, 07-07-2010)

Il 27 marzo 2012 del calendario gregoriano corrisponde a un altro *Wajxaqib' B'atz'* e questa volta Tata Pedro Cruz trascorre questo importante giorno scandendolo in diversi rituali: nella mattinata, insieme alla sua famiglia e ad altre guide spirituali locali, ha preparato il fuoco, “essenza di tutte le credenze del mondo” (Cruz, 27-03-2012) e “ha pregato e offerto al giorno propizio delle guide spirituali che insegnano una spiritualità che non implica condizioni né timori, una spiritualità che si sente e si vive in convivenza così come i primi padri e le prime madri vissero in condivisione e in pace” (Ibid.); nel pomeriggio, invece, ha realizzato una cerimonia con un gruppo di giovani di una scuola professionale. È una vera e propria festa, la celebrazione della creazione dei primi uomini, con *marimba*⁶⁷ e candele colorate. Tata Pedro accoglie i giovani e i loro professori, li ringrazia perché la loro presenza non solo dimostra la necessità di celebrare i giorni importanti del calendario maya, ma segnala anche la consapevolezza delle nuove generazioni di fronte alla propria identità ancestrale:

*Reciban un saludo en nombre de nuestros ancestros, al Balam-Quitze, Balam-Acab, Iqui-Balam y Mahucutah que son los cuatro principales que fueron creados precisamente en esta fecha calendarica.*⁶⁸ (Cruz, 24-03-2012)

La guida spirituale *tz'utujil* tiene anche a sottolineare comunque che c'è un disegno più profondo che lo vuole di fronte a loro:

⁶⁵*B'atz'* è il filo. Il filo del tempo. Il filo del destino. In questo filo sono scritti tutti gli eventi del tempo; lì c'è scritta la storia dei popoli. *B'atz'* è anche il filo o il cordone ombelicale, che portiamo dal ventre di nostra madre quando nasciamo, senso del popolo e della famiglia, della dinastia, unità delle vene e delle arterie del corpo umano, principio e fine.

⁶⁶*B'atz'* è anche il filo con il quale tessiamo i nostri vestiti, *huipiles* bellissimi che sono l'identità dei popoli...portano lì tutta una storia. Questo giorno *B'atz'* fu stabilito per dare compimento al destino di ciascuno di noi. Colui che nasce in questo giorno ha una vocazione per essere *ajqi'j*. Sarà una buona guida spirituale, un messaggero. I doni che possiede, quello che *Ajaw* gli ha manifestato nella sua vita sarà tutto il materiale che possiede per sanare i suoi simili, sanare sia materialmente che spiritualmente.

⁶⁷ Strumento musicale a percussione tipico del Guatemala, creato da un albero con un legno particolare chiamato *Palo de Hormigo*.

⁶⁸“Ricevete un saluto in nome dei nostri antenati *Balam-Quitze, Balam-Acab, Iqui-Balam* e *Mahucutah* che sono i quattro principali che furono creati precisamente in questo data calendarica”

*Los catedráticos tomaron decisión de invitarme, pero ellos fueron instrumento. El Ajaw y los abuelos han querido que yo estoy acá en frente de ustedes hoy escuchando algo importante.*⁶⁹ (Ibid.)

Poi continua la sua spiegazione della data che si sta celebrando:

*Los cuatro grandes hombre que llamaron Balam son portadores de la energía física del animal que corresponden a cada nahual de cada uno. En quarenta días tenemos otra conmemoración como guiador de la espiritualidad ancestral, el nueve (b'elejeb') b'atz. No viene en veinte días sino en quarenta días y es cuando fueron creadas las cuatro bellas mujeres que llamaron Kaja Puluná que viene del mar, Chomija, es del lago Cakishjá, el nacimiento o el manantial y Tununija que es el colibrí del lago. La mujer es tierna tiene amor. Si no hay mujer, no hay amor, si no hay amor no hay familia, si no hay familia no hay comunidad y no habrá naciones, no habrán los cinco continentes del mundo.*⁷⁰ (Ibid.)



Figura 35: Tata Pedro Cruz cosparge di incenso il fuoco prima di accenderlo e dare inizio alla cerimonia, 27 marzo 2012, San Pedro La Laguna, Solola

⁶⁹ “Gli insegnanti hanno preso la decisione di invitarmi, ma loro sono stati solo strumenti. Ajaw e gli antenati hanno voluto che io oggi sia qui di fronte a voi perché ascoltiate qualcosa di importante.”

⁷⁰ I quattro grandi uomini che furono chiamati *Balam* sono portatori dell’energia fisica dell’animale che corrisponde a ogni *nahual* di ciascuno. Tra quaranta giorni abbiamo un’altra commemorazione fulcro della spiritualità ancestrale, il nove *B’atz*. Non viene in venti giorni, ma in quaranta giorni ed è quando furono create le quattro belle donne che chiamarono *Kaja Puluná*, che viene dal mare, *Chomija*, dal lago, *Cakishjá*, dalla sorgente e *Tununija*, che è il colibrì del lago. La donna è tenerezza, ha amore. Se non c’è la donna non c’è amore, se non c’è amore, non c’è famiglia, se non c’è famiglia non c’è comunità e non ci saranno nazioni, non ci saranno i cinque continenti del mondo.”

Alla fine della spiegazione chiede silenzio e concentrazione e inizia la cerimonia vera e propria con l'invocazione, in lingua *tz'utujil*, degli antenati e dei luoghi sacri, affinché rendano presenti attraverso il fuoco la loro energia e i loro influssi.

Il fuoco è già stato preparato, le candele dei colori dei punti cardinali disposte in ordine e una volta cosperso tutto di incenso si può accendere la prima candela, disposta verticalmente, che poi propagherà la fiamma alle altre e dal centro farà accendere il resto del fuoco (Figura 35).

Durante l'invocazione in alcune comunità si nominano anche alcuni santi cattolici, ma Tata Pedro ringrazia solo i suoi antenati diretti e, naturalmente, i primi padri e le prime madri, il Cuore del Cielo e Cuore della Terra, il Creatore e Formatore, e poi *Ajaw* e i luoghi della natura in cui queste manifestazioni di *Dio* si rivelano.

Tutti sono intono al fuoco e quando si giunge al momento in cui, nel rituale, si contano i *nahuales* partendo da *B'atz'* nominando uno ad uno i giorni fino ad arrivare a *Tz'i*, ognuno offre al proprio *nahual* preghiere sussurrate alle candele che poi vengono buttate nel fuoco e simbolicamente inviate agli antenati e alle altre manifestazioni di *Dio*, perché le richieste e le orazioni vengano accettate ed esaudite.

Si continua a chiedere e a ringraziare, a chiamare gli antenati perché si rendano presenti e “formino consiglio per aiutare coloro che stanno pregando e hanno necessità e sofferenze da affrontare.” (Cruz, 24-03-2012). Mano a mano che il fuoco si consuma e, a seconda di ciò che viene bruciato, dà segnali diversi, l'energia si concentra e l'*ajqi'j* può leggere le informazioni che manda. A volte, Tata Pedro indugia su qualche *nahual* che, stando alla sua esperienza, manda segnali particolari, altre volte offre qualcosa di speciale, come avviene per esempio per il *nahual tzikin* che riceve da tutti i presenti una manciata di semi di sesamo, accompagnata da un suono di vibrazione fatto con la bocca. Dal fuoco sprigionato dagli incensi, dallo zucchero, dalle candele, dai fiori e da ciò che si va bruciando nel corso della cerimonia, si accende la fiamma che viene “letta” da Tata Pedro e a seconda dell'intensità del colore, il suo volume, la direzione, la durata e le scintille “comunica” con lui, convertendolo in interprete capace di analizzare il presente e le possibilità delle persone, delle comunità o delle istituzioni trasmettendo la saggezza, l'intelligenza, la prudenza e la costanza necessari per affrontare nel miglior modo possibile i problemi e le condizioni del presente e del futuro.

3.3 Tzité a Totonicapán

Tutti gli *ajqij'ab'* possiedono un sacchettino contenente 260 semi che è stato loro consegnato il giorno del termine della loro formazione come guide spirituali, quando “vengono presentati davanti al Cielo, alla Terra e alle quattro direzioni del Cosmo” (García, 9-10-2010).

Quei semi si trasformano in “un compagno o compagna spirituale” (Ibid.) e rispondono alle domande quando vengono “letti”, in modo che i *nahuales* combinati con i numeri sacri del calendario permettano all'*ajq'ij* di dare consigli e soluzioni alle persone che vanno a chiedere una consulenza:

Nosotros trabajamos a través de los sueños. No es algo que se pueda decidir aprender; no se puede porque no es una cosa material...es espiritual. Cuando una persona llega con una duda, nosotros podemos soñar por la persona, podemos percibir su energía, sus intenciones o vibraciones. Por ejemplo, cuando una persona viene, miramos la sombra que trae, a veces siento algún dolor en mi cuerpo y entonces le puedo decir: esto es lo que usted tiene y de ésta forma se puede solucionar o si no mejor a veces no decirle y esperar un momento más propicio⁷¹. (Ibid.)

Anche Doña Julia possiede quel sacchettino che, insieme ad altri oggetti come pietre o cristalli fa parte degli strumenti che usa nel suo “lavoro” di guida spirituale.

Il 9 ottobre 2010 è un giorno *Waqib'* (sei) *Ajmaq* e Doña Julia e la sua famiglia hanno lavorato due giorni nella loro casa di Totonicapán, dipartimento che si trova nella regione occidentale del Guatemala, per preparare il *tobic*, un piatto tipico del luogo.

Il *tobic* è una zuppa di carne di bovino cucinata con verdure, coriandolo, *achiote*⁷² e altre spezie. Viene cucinato in una pentola di argilla e servito con riso bianco e *tamalitos*⁷³. È un piatto cerimoniale che si serve in occasioni speciali come i matrimoni o le feste della comunità, ma Doña Julia mi sta aspettando e ha mobilitato i suoi figli, i nipoti e suo marito nell'elaborata preparazione del *tobic*. Racconta che tagliano e preparano verdure dal giorno precedente e anche il procedimento di cottura della carne, che avviene sul fuoco a legna, è molto lungo (Figura 36).

⁷¹“ Lavoriamo attraverso i sogni. Non è qualcosa che si può decidere, imparare; non si può perché non è una cosa materiale... è spirituale. Quando una persona arriva con un dubbio, possiamo sognare la persona, possiamo percepire la sua energia, le sue intenzioni o vibrazioni. Per esempio, quando una persona viene, guardiamo l'ombra che porta, a volte sento qualche dolore nel mio corpo e allora posso dirle: questo è quello che lei ha e in questo modo può risolverlo o a volte è meglio volte non dire niente e aspettare un momento più propizio.”

⁷² Arbusto il cui frutto viene usato come colorante e condimento

⁷³ Massa che può essere di mais, riso o grano avvolta in foglie di banano o di mais.



Figura 36: Doña Julia serve il *Tobic*, 09 ottobre 2010, Totonicapán

Doña Julia è una maestra delle elementari, è moglie, madre, nonna ma ha un dono, sofferto e tormentato, “una chiamata dei suoi antenati” (Ibid.), chiamata di connessione alla saggezza degli anziani e di unione con il Padre Cielo e la Madre Terra per *sentire* i movimenti del cosmo e l’energia che i corpi emanano e per aiutare le persone e la comunità. Ha sperimentato sogni, visioni, la malattia (che lascia solo intendere) e problemi personali prima di accettare di essere stata investita, fin dal giorno della sua nascita, del potere di “contare i giorni”⁷⁴ in un destino che, a causa della sua formazione cattolica, ha faticato ad accogliere, ma che ora riceve con umiltà ed equilibrio.

Nella sua casa, i colori dei tessuti tipici del suo abito e della tavola apparecchiata si combinano con l’angolo scuro dell’altare, diverso da quello che c’è nella casa di Tata Pedro, perché in questo compaiono anche figure di santi cattolici e della Madonna, ma anche simile, per gli oggetti sparsi davanti alle candele accese, bastoni, pietre, cristalli,

⁷⁴ In *k’iché aj* significa colui che è capace di o che possiede e *q’ij* vuol dire giorno o sole, illuminare. Perciò *ajq’ij* vuol indicare qualcuno che controlla il conteggio dei giorni.

fotografie che appartengono alla famiglia e alle persone della comunità che li hanno affidati a Doña Julia perché lei liberi la loro energia e perché restino collocati in un luogo adatto alla loro venerazione.

La tavola è apparecchiata per tutta la famiglia, anzi è un'occasione di riunione a cui nessuno può mancare (Figura 37).



Figura 37 Tavola apparecchiata con il tipico *Tobic* a casa di Doña Julia, 09 ottobre 2010, Totonicapán

Non è un caso infatti che *tobic* significhi proprio “*paladar para todos*”, cioè “palato per tutti” o “fatto per tutti insieme” ed evoca il valore della condivisione e il simbolismo del lavoro comune e del piacere di mangiare con i propri cari. Si beve *pinol*, una bevanda tipica fatta di mais tostato e cacao in un’atmosfera di normalità in cui tutto ha uno spirito perché tutto ha vita:

Tiene espíritu la lluvia, tiene espíritu el viento, los animales, la tierra, la siembra y sobre todo el ser humano. Los pueblos están llenos de espíritus, ellos están presentes siempre no

solo como un pensamiento en la mente de los vivos sino como realidad de existencia distinta.⁷⁵ (Perez Garrido, 2003).

In questa concezione vivere di fianco al cimitero, proprio come Doña Julia e la sua famiglia, vicino e senza recinzioni come fosse il cortile di casa, non è motivo di timore ma di condivisione con un universo che non muore ma solo si trasforma:

*La gente después de la muerte, está lejana y cercana al mismo tiempo. Lejana porque no se le puede ver o tocar o hablar en forma física y por eso el desprendimiento es doloroso y se llora y se hace duelo. Pero al mismo tiempo la gente después de muerta está cerca conviven con la vida de los que viven en los pueblos de esta tierra.*⁷⁶ (Ibid.)

La vita delle comunità maya e anche di questa famiglia è piena di simboli in un'accettazione ordinaria del mistero che sono vita, morte ed esistenza.

Così alla fine del pranzo tutti aiutano a riordinare e nella stanza rimane solo un tavolino coperto con una stoffa e due sedie. Ognuno torna alle sue faccende, si richiamano i bambini al silenzio e Doña Julia tira fuori il prezioso sacchetto che le è stato consegnato alla fine della sua iniziazione, dopo aver imparato l'arte della divinazione, il simbolismo del calendario rituale e i riti curativi. All'interno ci sono i 260 grani rossi di *tzité*, semi dell'albero di *pito* raccolti uno ad uno e gelosamente custoditi insieme a quarzi e pietre caricate di energie che, così come per gli antenati e ancora prima di loro per *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* nel mito raccontato nel *Pop(ol) Wuj*, anche per la guida spirituale di Totonicapán servono a interpretare i segnali delle energie e a leggere i destini:

*Mejor digámosle a Xpiyakok
Ixmukané;
Deidad del amanecer
Deidad del anochecer,
Que consulten la cuenta de los días
La división de las semillas [...]
De ahí entonces se echó
Se adivinó sobre el maíz
Sobre el tzité la cuenta de los días
de la formación⁷⁷. (Sam Colop,
2011: 12-14)*

Doña Julia spiega il significato del giorno che stiamo attraversando e l'uso delle sue energie:

El Ajmaq es un día reconciliador. Es un día grande porque en nuestro mundo, en nuestra manera de vivir, cometemos muchos errores. Este día es especial para orientarnos, nos enseña a no buscar problemas con nuestros hermanos. Este día nos ordena a ser un ejemplo para los demás. A no manchar nuestro destino. Debes demostrar respeto a todo

⁷⁵ Ha spirito la pioggia, ha spirito il vento, gli animali, la terra, la semina e soprattutto l'essere umano. I paesi sono pieni di spiriti, loro sono presenti sempre, non solo come un pensiero nella mente dei vivi ma come realtà distinta dell'esistenza".

⁷⁶ La gente dopo la morte è vicina e lontana allo stesso tempo. Lontana perché non si può vedere o toccare o parlare in forma fisica e per questo il distacco è doloroso e si piange e si è in lutto. Ma allo stesso tempo la gente dopo morta è vicina, convive con la vita perché vive nei popoli di questa terra."

⁷⁷ "Meglio diciamo a *Xpiyakok/ Ixmukané*/ deità dell'alba/deità del tramonto/ che consultino il conteggio dei giorni/la divisione dei semi [...] da lì allora si buttò/si indovinò sul mais/sullo *tzité* il conteggio dei giorni della formazione."

*ser humano por igual, grandes, pequeños, hombres, mujeres, ancianos, padres, niños, maestros y autoridades, todos merecen respeto.*⁷⁸ (García, 09-10-2010)

Poi divide lo *tzité* di quattro in quattro e comincia a leggere il mio *nahual*, i numeri che lo compongono, le preoccupazioni e i problemi che ho affrontato e quelli che potrei trovarmi ad affrontare. Mi spiega che quello che fanno le guide spirituali è “chiedere allo *tzité* cosa porta una persona e cosa vuole sapere per poterla guidare nel cammino della sua vita, soprattutto nei momenti di difficoltà” (García, 09-10-2010).

Nel retro della casa c'è anche un altro altare, un vero e proprio cerchio del fuoco dove Doña Julia completa il suo “lavoro” proprio attraverso il fuoco:

*El fuego es como un portal, una puerta en la que nosotros pagamos la ofrenda por el bien que queremos.*⁷⁹ (Ibid.)

È una spiritualità profonda, che non si spiega se non attraverso il contatto con la natura, che in questo caso sono la giada, le pietre di quarzo, lo *tzité*, il fuoco e il legno. Così Doña Julia fa da tramite con il mistero della vita e da incontro con la storia del popolo maya, della saggezza dei suoi antenati e dà senso non solo alla vita quotidiana della sua famiglia e della sua comunità, ma anche agli spiriti che attorno a lei esistono e si fanno presenti ogni volta che li evoca.

La studiosa Judith Thorn nel suo libro “*The lived horizon of my being*”, scrive che “le nostre vite devono avere senso perché noi abbiamo senso come individui che dobbiamo esprimere intenzionalità e propositi. In questo percorso raggiungiamo verità temporali in un processo di trasformazione personale che è il risultato di una continua interazione con gli altri intorno a noi” (Thorn, 1996: 6). La “verità temporale” che la straordinaria donna che è Julia García ha trovato, allora, è forse quella capace di vincolare tutte le manifestazioni della natura con la religione nella quale è cresciuta, con il rapporto con il marito, i figli e, dopo aver accettato e accolto il suo dono di *ajq'ij*, con tutte le persone che, come in un pellegrinaggio impercettibile, attraversano l'entrata stretta della sua casa, percorrono il vicolo in discesa verso il patio e chiedono il suo aiuto consapevole nella ricerca della loro missione umana.

⁷⁸ “*Ajmaq* è un giorno riconciliatore. È un giorno grande perché nel nostro mondo, nel nostro modo di vivere commettiamo molti errori. Questo giorno è speciale per orientarci, ci insegna a non cercare problemi con i nostri fratelli. Questo giorno ci ordina di essere modello per gli altri. A non macchiare il nostro destino. Devi mostrare rispetto a tutti gli esseri umani per uguale, grande, piccolo, uomini, donne, anziani, bambini, maestri o autorità che siano, tutti meritano rispetto.”

⁷⁹ “Il fuoco è come un portale, una porta alla quale paghiamo un'offerta per il bene che vogliamo”

3.4 Wayeb a San Marcos La Laguna

Nel pensiero maya il tempo è “il movimento ciclico ordinato del sole che nel suo apparente camminare verso le quattro direzioni del cosmo, genera vita” (Ajxup Pelicó, 2009: 11). Ogni movimento ciclico porta con sé una funzione o un compito (*cargo*) che “sprigiona energie nella vita vegetale, animale e umana” (Ibid.).

A partire da questa dinamica, nel cosmo il passato ritorna continuamente per vivere il presente e il tempo è sacro:

*es la eternidad que no está en el más allá sino aquí, es madre y padre; cada sol, cada día trae su energía, su influencia en la humanidad*⁸⁰(Ibid.).

In una stretta dualità con lo spazio, esso forma un principio di complementarità che è fondamento di tutte le altre relazioni duali che esistono nel cosmo, nella vita e nell'organizzazione sociale.

I cicli annuali del tempo sono personificati nella figura dei *Mam*, principali antenati e antenate, che governano e guidano il tempo, orientando la vita.

Così ogni anno *Ab'*, composto da 360 giorni (18 mesi di 20 giorni) + cinque, è retto e caratterizzato da un *Mam* iniziale. Ad occupare questa posizione nel calendario sono quattro “orientatori” o *cargadores* che cambiano ciclicamente, *E*, *No'j*, *Iq'* o *Kej*, la cui energia custodisce l'anno che alternativamente iniziano. Ogni nuovo inizio è dunque retto da una filosofia particolare che è la guida che determina azioni individuali e collettive.

L'interrelazione di tempo e spazio gira attorno a unità cicliche che dalle più piccole si evolvono in successioni sempre più ampie. L'unità minima è il *q'ij*, il giorno o sole attorno al quale si organizzano, su base vigesimale, i livelli successivi.

In questo contesto, il concetto di “transizione” è fondamentale e a rappresentare uno dei periodi più importanti di transizione ci sono i cinque giorni di chiusura del calendario solare *Ab'*. È il periodo di transizione da un ciclo all'altro, che determina il cambiamento dell’“autorità” che guida ciascun ciclo e si chiama *Wayeb'*.

*es el período de 5 días de cierre del calendario solar que recibe el nombre de Wayeb' o Awas Q'ij, son 5 días de reflexión, de espera, de guardar, formación, evaluación y preparación que acompaña a los 18 winal (meses) de 20 días para la recepción del año nuevo de 365 días en el Calendario Maya.*⁸¹ (Ibid.)

⁸⁰ “È l'eternità che non sta altrove (nell'aldilà) ma qui, è madre e padre; ogni sole, ogni giorno porta la sua energia, la sua influenza sull'umanità”

⁸¹ È il periodo di 5 giorni di chiusura del calendario solare che riceve il nome di *Wayeb'* o *Awas Q'ij*, sono 5 giorni di riflessione, di attesa, di custodire, formazione, valutazione e preparazione che accompagna i 18 *winal* (mesi) di 20 giorni per la ricezione dell'anno nuovo di 365 giorni nel Calendario Maya.

Essendo giorni senza *cargador*, cioè senza “energia reggente”, perché implicano appunto il passaggio da un ciclo all’altro, i giorni del *Wayeb’* sono giorni di purificazione in cui “come i governanti cosmici, anche quelli umani, nei loro diversi ruoli all’interno della comunità, sono chiamati a riordinare le dinamiche sociali” (Ibid.). Le fonti mito-storiche che testimoniano l’origine antica di questa celebrazione si trovano in vari testi, oltre che naturalmente nelle usanze tramandate oralmente.

Prove archeologiche della celebrazione antica del *Wayeb’* si trovano nel Codice di Dresde. La dottoressa Merideth Paxton, ricercatrice associata presso l’Istituto Latinoamericano e Iberico dell’Università del Nuovo Messico spiega che ci sono tre pagine (dalla 25 alla 28) nel Codice che “mostrano rituali associati alla fine del ciclo di 365 giorni e l’inizio del seguente. Il periodo annuale è stato diviso in 18 sezioni di 20 giorni con i loro rispettivi nomi, seguiti da una sezione addizionale di cinque giorni (i *uayeb*), considerati di sfortuna, che non venivano nominati” (Paxton, 2006).

Secondo il sistema di decodificazione dei glifi maya chiamato *than-uoo*⁸² che “ricorre in modo costante alla polisemia” (Martel e López de la Rosa, 2006: 101), alla pagina 25 del Codice di Dresde (Figura 38) “si può identificare il personaggio di *Aj Chun Than*, una deità maya la cui immagine dà informazioni e completa la scrittura: da una parte, poiché è seduto a piedi nudi, indica di appartenere alla nobiltà, è un *Ahau* o *Aj Kawil* cioè un “signore deità”; dall’altra, svolge riti interpretati come cambi di poteri e «sta nel

⁸² Sistema di decodificazione dei glifi maya grafemático e logografico, diverso dal sistema logosillabico e geroglifico, basato sulla struttura sintattica tipica delle lingue romanze (verbi transitivi e intransitivi, VOS – verbo-oggetto-soggetto) usato dagli epigrafisti tradizionali. Patricia Martel ed Edmundo López de la Rosa, ricercatori del Centro di Ricerca e Studi Superiori in Antropologia Sociale del Messico spiegano la necessità di ridefinire il sistema di decodificazione dei glifi maya sostenendo il sistema *than-uoo* rispetto a quello tradizionale, dopo un illuminante incontro con il dott. Joaquin Galarza, pioniere della decodificazione della scrittura azteca: “il fatto di cercare di costruire nuove tecniche di studio per avvicinarsi alla scrittura maya non cerca nessun tipo di confronto. È uno sforzo per trovare cammini che aiutino non solo ad osservare meglio i testi maya, ma anche a determinare le regole minime che un sistema di scrittura del passato abbia potuto sviluppare. Non è stato facile, perché in molti anni di sforzo abbiamo trovato molta resistenza nell’acceptare le impostazioni minime del nostro lavoro [...] il punto di partenza è stata la ricerca di una terminologia che in qualche modo avrebbe potuto ridare alla parola maya il suo giusto valore, allontanandola da quei concetti occidentali che, per essere lontani, diventano definitivamente limitanti” (Martel e Lopez de la Rosa, 2006: 96).

Il dott. Lopez Maldonado nello studio esposto nel V Congresso sul *Pop(ol) Wuj* (5-9 luglio 2010, Santa Cruz del Quiché) ha letto parti del Codice di Madrid riguardanti la meliponicultura (allevamento delle api melipona) decodificando migliaia di *woohoob*, cioè composti glifali che dal punto di vista semiotico vengono completati dalle immagini e dagli elementi iconografici. Lopez Maldonado sembra dimostrare la tesi di Martel e Lopez de la Rosa che scrivono: “nonostante più di una decade di analisi dei documenti maya scritti dal periodo coloniale al XIX secolo l’esegesi dei testi si raggiunge solo parzialmente, cosa che si riflette in traduzioni imprecise. Inoltre, ogni volta che approfondiamo un testo scopriamo particolarità che sono rimaste al margine delle analisi linguistiche tradizionali. Un testo dà contenuto alle parole, ma la trama mostra come si intrecciano diversi fili: le parole, i simboli, le immagini, i versi e le sue forme, così come i numeri. I simboli visivi possono funzionare semioticamente come indici, vale a dire come parte di un significato nascosto, il cui messaggio si chiarifica e completa attraverso l’eloquenza di una formula. Un testo può integrarsi attraverso il numero di oggetti rituali che il sacerdote muove parallelamente; o quando il numero di movimenti dati a un oggetto segue un numero equivalente di frasi.” (Martel e Lopez de la Rosa, 2006: 98)

tempio il cui sostegno è la parola saggia»» (Ibid.: 106). Dal testo matrice – <culaan> *Ah chun than chi<j> na yotoch ku yocomal cah u ca<a>nalil than* (Ibid.: 104) – infatti si evince che *Aj Chun Than* è considerato “il principale del popolo” (Ibid.), dal punto di vista politico, ma trascende anche come personalità sovrumana, assumendo un carattere spirituale, che stando al senso mistico del pensiero maya, si sposa bene con l’idea espressa in *k’iché* attuale, dal termine *uk’u’x*.

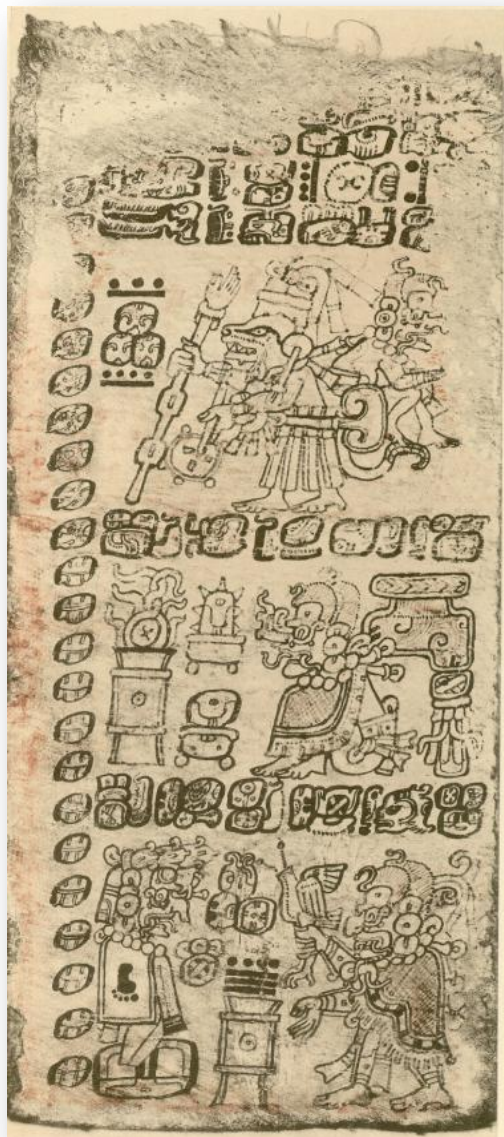


Figura 38 Pagina 25 Codice di Dresde

Anche Diego de Landa nella “*Relación de las cosas de Yucatán*” registra l’abitudine di celebrare riti di transizione che segnavano il passaggio da un anno all’altro:

*Para celebrar la solemnidad del año nuevo, esta gente [...]tomaban los cinco días antes del primer día del año y en ellos hacían muy grandes servicios a lo bacabes [mames].*⁸³
(De Landa, 1566)

Fonti della letteratura maya originale, come per esempio il *Libro de los libros de Chilam Balam*⁸⁴, uno dei punti di riferimento per la spiritualità di tutti i popoli del centro di *Abya Yala*, spiega il calendario e racconta l'esistenza di giorni nefasti tra la fine e l'inizio di cicli temporali annuali:

*Éste es el calendario de nuestros antepasados: cada 20 días hacen un mes, según decían. 18 meses era lo que contaban un año; cada mes lo llamaban "un uinal" que quiere decir mes; de 20 días era la carga de un mes; "mes uinal" decían. Cuando se cumplían los 18 por cada vez que pasaba su carga era un año; luego se asentaban los cinco días sin nombre, los días dañosos del año, los más terribles. [...] El sexto día que era el primero, el día cargador del año, en el que se asentaba el comienzo del año, del nuevo año y del primer mes [...]*⁸⁵(Vásquez e Rendin, 2008: 163)

Il *Libro de los Cantares de Dzibalché*, gruppo di testi scoperti a Merida intorno al 1942 costituisce un'altra fonte mito-storica rilevante per l'analisi dei rituali dell'area *centroabyalense*.

Il libro è composto da 15 cantici e una copertina e contiene "ciò che era uso fare nel popolo quando ancora non erano arrivati i bianchi" (Vásquez, 1980: 144). Anche in essi si trovano prove dell'importanza della celebrazione dei riti di transizione all'inizio di un nuovo anno, attraverso il passaggio di giorni nefasti, senza nome:

*Vamos al tronco de la Ceiba; vamos a poner el trueque-ofrenda para el nuevo año. Ya han pasado los dolorosos días. Vamos a reunirnos en el pueblo; vamos al oriente del pueblo a colocar la columna de madera del Viejo Recibidor del fuego sobre el cerro. Traed todas las cosas nuevas; tirad todas las cosas viejas. Se ha concedido que pasemos los días malos aquí en el pueblo, porque van a venir otros días, otros winales, otros años, otro katún [...]*⁸⁶(De la Garza et al., 1992:360)

Oggi questi giorni di transizione implicano visione e analisi per stabilire i successi e i limiti personali e comunitari, in modo da poter prendere nuove decisioni a livello politico, familiare ed individuale, anche se sembra non vengano più considerati giorni

⁸³ "Per celebrare la solennità dell'anno nuovo, questa gente [...] prendeva i cinque giorni prima del primo giorno dell'anno e in esso facevano grandi servizi agli antenati principali [mames]"

⁸⁴ Raccolta di vecchie memorie orali che indigeni evangelizzati trascrissero in alfabeto latino a partire dal XVI secolo, riunendo testi di diversa natura come cosmogonie, calendari, rituali, cronache e profezie. Tutti insieme vengono chiamati "El libro de los libros de los Chilam Balam". Il *Chilam Balam* di Chumayel si riferisce ai testi della regione di Chumayel in Yucatan ed è uno dei testi sacri dei maya. (Pérez, 2008: 9)

⁸⁵ Questo è il calendario dei nostri antenati: ogni 20 giorni fanno un mese, secondo quello che dicevano. 18 mesi era ciò che contava un anno; chiamavano ogni mese "un uinal" che vuol dire mese; l'incarico di un mese era di 20 giorni; "mese uinal" lo chiamavano. Quando si compivano i 18 ogni volta che passava il suo incarico era un anno. Poi si passavano i cinque giorni senza nome, giorni dannosi dell'anno i più terribili [...]. Il sesto giorno che era il primo, il giorno incaricato dell'anno, nel cui si iscriveva l'inizio dell'anno, del nuovo anno, del primo mese [...]"

⁸⁶ Andiamo al tronco della *Ceiba*; andiamo a mettere il baratto-offerta per il nuovo anno. Sono già passati i dolorosi giorni. Andiamo a riunirci nel villaggio; andiamo a oriente del villaggio a collocare le colonne di legno del Vecchio Ricevitore del fuoco sul monte. Portate tutte le cose nuove; buttate tutte le cose vecchie. Ci è stato concesso di passare i giorni cattivi qui nel villaggio, perché arriveranno altri giorni, altri winales, altri anni, altri katun, [...]

cattivi, ma semplicemente giorni che meritano un'attenzione particolare, perché le riflessioni e i rituali che in essi si compiono possono determinare il buono scorrere dell'intero anno *Ab'*.

In generale, questi cinque giorni servono per “facilitare le relazioni tra il cosmo e l'umanità e nell'umanità stessa. Le energie del cosmo sono benefiche e allo stesso tempo mandano avvertenze e poiché molte volte le attività umane si occupano di disarmonizzare le relazioni individuali e quelle collettive, questo periodo rappresenta un'occasione propizia per riflettere, rinnovare e prendere delle decisioni a partire dalla relazione con la madre natura e la vita sociale dell'umanità (Ajxup Pelicó, 2009: 31-32). Molte attività proprie del *Wayeb'* attualmente vengono realizzate durante i giorni principali della Settimana Santa e anche se rappresentano il modo che i popoli maya hanno trovato per mantenere la loro *cosmovisione* all'interno di rituali cattolici, il filo storico e filosofico di queste celebrazioni spesso si è perso. A tal proposito l'intellettuale maya *k'iché* Virginia Ajxup Pelicó considera che “in un futuro vicino sarà necessario unificare le date di queste celebrazioni facendo un adattamento ai grandi cicli di tempo nel calendario maya in accordo con il passaggio del padre sole allo zenit” (Ibid., 36).

Dunque, attualmente sono diversi i modi per celebrare il *Wayeb'*: ciascuna comunità infatti, a seconda delle influenze che ha subito e delle tradizioni che ha conservato nel corso dei secoli realizza rituali e reitera usanze diverse.

Nelle comunità di Chinique e di San Andrés Sajcabajá che, essendosi sviluppate in un luogo isolato, non hanno subito forti pressioni esterne, le cerimonie che si realizzano durante i cinque giorni del *Wayeb'* sono considerate di preparazione, digiuno e penitenza. Don Chavelo, uno degli *ajqij'ab* che dirigono le cerimonie e guidano la comunità spiega:

*El Wayeb' son cinco días de preparación para el Año Nuevo, son los 5 días de preparación para entregar la responsabilidad al nuevo cargador. Por tal razón no hay autoridad, son 5 días de reflexión y evaluación en la casa, en la familia y en la comunidad. Se hace una limpieza general de toda la casa, se cancelan las deudas existentes, se piden disculpas por los errores cometidos entre el linaje y con los vecinos; todo esto se hace para recibir al nuevo cargador.*⁸⁷ (Chavelo, 23-02-2012)

Le famiglie di queste comunità celebrano rituali negli altari casalinghi e al cimitero, nei primi giorni del *Wayeb'*, per poi, l'ultimo giorno, aggregarsi a un pellegrinaggio che le guide spirituali effettuano a piedi da Chinique e San Andrés Sajcabajá per incontrarsi

⁸⁷“Il *wayeb'* sono cinque giorni di preparazione per l'anno nuovo, sono i 5 giorni di preparazione per consegnare la responsabilità al nuovo *cargador*. Per questa ragione non c'è autorità, sono 5 giorni di riflessione e di valutazione in casa, nella famiglia e nella comunità. Si fa una pulizia generale di tutta la casa, si cancellano i debiti esistenti, si chiede perdono per gli errori commessi nella dinastia e con i vicini. Tutto questo si fa per ricevere il nuovo *cargador*.”

sul monte sacro Chuisakarb'al. Durante il percorso, che inizia all'alba dell'ultimo giorno del *Wayeb'* – nel 2011 era un giorno *Ju'lajuj* (undici) *B'atz*, mentre nel 2012 era un *Kab'lajuj* (dodici) *Ajmaq*, corrispondenti al 21 febbraio nel calendario gregoriano – gli *ajqij'ab* si fermano in vari luoghi predefiniti vicini a pietre considerate sacre o presso corsi d'acqua e caverne, per accendere candele e bruciare incenso e in questo modo dare grazie alla natura e fare un atto di penitenza (Figura 39).



Figura 39 Candele accese in una caverna nella salita al monte *Chuisakarb'al*, 22 febbraio 2011

Le comunità che vivono intorno al Lago di Atitlán invece, tra cui San Marcos, San Juan e San Pedro La Laguna, essendo molto turistiche, negli ultimi anni hanno aperto la loro ritualità e le loro usanze anche a stranieri alla ricerca di un “altro mondo possibile” che hanno trovato nella *cosmovisione* maya una risposta positiva a esigenze di pace e armonia con la natura.

Tata Pedro Cruz è uno dei punti di riferimento più rispettati e stimati sia tra gli abitanti della comunità locale, di cui è uno degli anziani con maggiori responsabilità, sia tra le persone che viaggiano da altri paesi per partecipare alle cerimonie nei giorni importanti del calendario maya.

Dal 17 al 21 febbraio 2012 a San Marcos La Laguna un gruppo di guide spirituali coordinate da Tata Pedro si sono riunite per la commemorazione del *Wayeb'* che quest'anno segna il passaggio dal *Kab'lajuj* (dodici) *E* al *Oxlajuj* (tredici) *No'j*.

Il primo giorno Tata Pedro spiega ai presenti:

*El wayeb' es el mes chiquito, el último de tiempo que cada 360 días nos trae un recordatorio de las 5 unidades del tiempo y no tiempo. Este tiempo se refiere al q'ij, Winaq, tun, k'atun y al b'aktun. [...]. Estos son los 5 días y 5 noches para agradecer los beneficios que se recibieron durante los 360 días transcurridos y para enmendar y corregir los errores, faltas y ofensas cometidos durante el año de cuenta larga.*⁸⁸ (Cruz, 17-02-2012)

L'invocazione iniziale viene fatta “per aprire il cammino” (Ibid.) e poi da questo momento in avanti nel corso di cinque intensi giorni Tata Pedro e gli altri *ajqij'ab* riuniti a San Marcos La Laguna realizzano cerimonie di concentrazione e purificazione. Al suono di flauti, tamburi e conchiglie, nel centro cerimoniale del *Bosque Encantado* viene acceso il fuoco sacro che sarà custodito nel corso del *Wayeb'*, giorno e notte, in un susseguirsi di cerimonie di ringraziamento e riflessione per supplicare al nuovo *cargador*, che sta per prendersi carico di un nuovo ciclo di tempo, di “guidare gli uomini, concedere loro benessere nella quotidianità e donare loro ciò di cui hanno bisogno nella vita, il mais, gli animali, la salute, successi nei nuovi cammini” (De León Yat, 17-02-2012).



Figura 40 Una delle cerimonie del Wayeb realizzate nel bosque encantado, San Marcos La Laguna, Sololá, 18 febbraio 2012

⁸⁸«Il *wayeb'* è il mese piccolo, l'ultimo di tempo di ogni 360 giorni, ci ricorda le 5 unità di tempo e non tempo. Questo tempo si riferisce al *q'ij*, *winaq*, *tun*, *k'atun* e *b'aktun*. Questi sono i 5 giorni e le 5 notti per ringraziare i benefici che sono stati ricevuti durante i 360 giorni trascorsi e per raddrizzare e correggere gli errori, le mancanze e le offese commesse durante l'anno di conteggio lungo.

L'anno 2009 è stato rappresentato dal *cargador* (o *mam*) *Iq'*, il 2010 dal *cargador kej*, il 2011 dal *cargador E* e il 2012 dal *cargador No'j*.

L'*Oxlajuj No'j* simboleggia i movimenti del cielo e della terra. “È il potere dell'intelligenza e della saggezza e per questo guiderà un anno propizio per chiedere chiarezza e ispirazione che condurrà a prendere giuste decisioni. La filosofia che scorterà quest'anno rafforza e sviluppa la scienza in diverse discipline per potenziare la vita” (Cruz, 17-02-2012).

Il fuoco è sempre il centro da cui si sparge l'energia e la concentrazione per chiedere perdono agli antenati per le mancanze commesse. Alle energie della natura, intrecciate con quelle degli umani; si chiede nuova forza per iniziare un nuovo ciclo ed empatia con gli elementi della natura (Figura 40).

Nana Feliciano, una delle guide spirituali che ha partecipato a queste cerimonie del *Wayeb'*, nella sua invocazione il giorno *Lajuj* (dieci) *Ix*, riflette proprio sul legame con la natura e recita:

*Hoy es el tercer día del Wayeb', días sagrados de abstinencia, de hablar con nosotros y nosotras mismas. Nuestra espiritualidad maya no es magia. Sintámosla, vivámosla cuidando ese río, ese lago, esas montañas [que son nuestros lugares sagrados]. Cada día amanecemos y lo primero que tocamos es el agua, que conexión tenemos? que respeto tenemos del aire que respiramos, cada segundo?... sin embargo a veces, muchas veces nos perdemos. Porque las cosas externas nos hacen perder [...]. Estos días son para agradecer por todo lo que el sagrado universo nos ha permitido, nos ha regalado, nos ha concebido y en primer lugar el don de la vida. Solo mirémoslo, sintámoslo, sintamos la Madre Tierra. De ella viene el aire, el agua, el trigo el maíz. Qué calidad de alimento y de aire tenemos ahora? La Madre Tierra está gritando, está sufriendo y cada uno que estamos aquí podernos hacer algo, que sea poco o que sea mucho. Wayeb' significa eso: tomar alguna acción en protección, en defensa de la vida y de la Madre Tierra.*⁸⁹ (Cortes, 19-02-2012)

Spiegando il *Wayeb'* Feliciano Cortes ne vive il senso e lo fa sentire a chi è presente riempiendo di significato anche l'esistenza di ciascuno, perché sia volta alla difesa della vita in tutte le sue forme e al cambiamento di un paradigma che vede nella terra solo una fonte inesauribile di risorse da sfruttare a cui non si deve niente in cambio.

⁸⁹ “Oggi è il terzo giorno del *Wayeb'*, giorni sacri di astinenza, per parlare con noi stessi e noi stesse. La nostra spiritualità maya non è magia. Sentiamola! Viviamola! Custodendo quel fiume, quel lago, quelle montagne [che sono i nostri luoghi sacri]. Ogni giorno ci svegliamo e la prima cosa che tocchiamo è l'acqua, che connessione abbiamo con lei? che rispetto abbiamo dell'aria che respiriamo, ogni secondo?... tuttavia a volte, molte volte ci perdiamo. Perché le cose esterne ci fanno perdere [...]. Questi giorni sono per ringraziare per tutto ciò che il sacro universo ci ha permesso, ci ha regalato, ci ha concesso e in primo luogo per il dono della vita. Solo guardiamolo! Sentiamolo! Sentiamo la Madre Terra. Da lei viene l'aria, l'acqua, il grano, il mais. Che qualità di alimenti e di aria abbiamo adesso? La Madre Terra sta gridando, sta soffrendo e ognuna delle persone che è qui può fare qualcosa, che sia poco o molto. *Wayeb'* vuol dire questo: fare qualcosa in protezione, in difesa della vita e della Madre Terra”.

3.5 Anno Nuovo Maya a Chuisakab'al: *E* e *Noj*

Si racconta che “all’origine del mondo le quattro direzioni dell’universo furono segnalate da punti di riferimento simboleggiati da alberi che si differenziavano per i loro colori: rosso, bianco, nero e giallo, creando così le quattro autorità o reggenti dei suddetti punti” (Ajxup Pelicó, 2009: 18). I limiti e le dimensioni del cosmo, da oriente a occidente e da settentrione a meridione hanno poi fissato anche la Croce Cosmica con il suo centro chiamato *Uk’ux* che stabilisce l’energia e le dà senso.

A ciascuno di questi punti corrisponde un *Mam* (*cargador*) che definisce l’organizzazione cosmica e sociale che sta alla base del pensiero maya.

I quattro *Mam* che si susseguono nella “reggenza” degli anni del ciclo che stiamo vivendo sono: “*Iq’* che è ubicato a nord, è luogo dell’albero genealogico delle tredici generazioni di antenati che hanno sistematizzato e tramandato principi, valori, scienza, tecnica e arte maya, è la saggezza tessuta dall’essere umano e si identifica con il colore bianco, la nebbia, il freddo e l’infinito; *Kej* che è ubicato a oriente, dove nasce il sole, manifesta la via, il benessere e la saggezza, il colore rosso è il suo linguaggio ed è positivo in quanto permette la vita e la luce; *E* che è ubicato a ponente, luogo dove muore il sole, è la notte che si carica di un significato metaforico, identificata nel riposo, nella calma ma anche nel momento in cui ci si carica e si riflette sulle difficoltà personali e sociali, il suo colore è il nero e rappresenta l’alternanza di qualità diverse, che dominano e riappaiono eternamente; e *N’oj* che è ubicato a sud, luogo che simboleggia la vita delle piante, delle persone e degli animali, si identifica con il colore giallo ed è l’energia della procreazione” (Ibid.: 19-22).

Le comunità di Chinique e San Andrés Sajcabajá nel Dipartimento del Quiché, come fanno da secoli anche nelle notti tra il 21 e 22 febbraio 2011 e 2012 del calendario gregoriano, dopo i quattro giorni di celebrazione del non-tempo del *Wayeb’*, che li ha portati in pellegrinaggio sul monte sacro Chuisakab'al, si preparano ad accogliere rispettivamente l’anno *Kab’lajuj E* e *Oxlajuj No’j*.

Dal *Kab’lajuj E* si aspetta un anno di “cambiamento e speranza nel tempo, nel cammino e nel destino dei popoli” (Chavelo, 21-02-2011), *E* è simbolo del cammino, del destino e della guida che può accompagnare a raggiungere fasi della vita e obiettivi precisi, nella tendenza alla realizzazione delle condizioni che si devono affrontare.

Dall’*Oxlajuj No’j* si aspetta “saggezza e pensiero illuminato che accompagni e incida sulla spiritualità e sull’intelligenza” (Ibid.), *No’j* è il pensiero positivo che porta a trasformare la conoscenza e l’esperienza in saggezza e unisce buone idee con buone intenzioni per conquistare buoni cammini per la società.

Le cerimonie che accolgono questi nuovi cicli, nella notte in cui si aspetta l'inizio del nuovo e si congeda il vecchio, sono una festa, anche se le prime cerimonie che si realizzano sono di purificazione e pentimento più che di ringraziamento e allegria. All'inizio infatti i rituali vengono fatti in punti diversi della spianata della cima del monte sacro, dalla quale si vedono i vulcani più alti e le vallate più lontane. Riflettendo i livelli del cosmo, queste cerimonie, che accolgono il nuovo *cargador*, vengono realizzate in punti particolari della montagna e in momenti particolari della notte. Offrendo incenso, erbe e candele, nel momento dell'invocazione del proprio *nahua*, ogni persona della comunità si inginocchia davanti al fuoco per farsi "saturare" dalla guida spirituale, che chiama ognuno per nome e prega e offre per purificare l'anima e sanare il corpo (Figura 41).



Figura 41 Don Chavelo satura una persona della comunità *Chuisakab'al*, 21 febbraio 2011

Tutta la comunità è presente e partecipa, portando offerte, cibo e materassi di fortuna per passare la notte vicino al fuoco sacro che, a differenza di quello che succede a San Marcos La Laguna, viene spento e poi riacceso in diversi punti della montagna. La cerimonia di mezzanotte è quella che segna il passaggio e dà il via alla festa, con *marimba* (che è stata trasportata pezzo per pezzo a spalla, durante il percorso del pellegrinaggio dal paese fino sulla montagna) petardi e fuochi d'artificio. Al fuoco si

offrono anche fiori e cioccolato, si beve caffè e *cusha* e si danza fino all'alba quando si salutano gli altari (Figura 42) e la montagna sacra e si comincia la discesa:

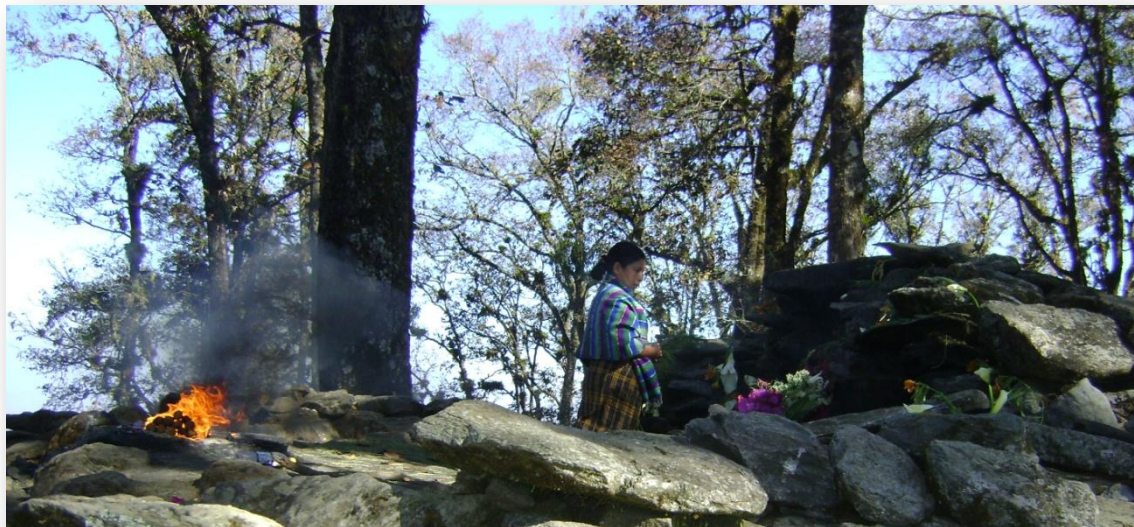


Figura 42 Doña Eustaquia saluta l'altare sul monte Chuisakab'al, 22 febbraio 2012

Organizzare la vita e le attività in base ai ritmi ciclici della natura, nel pensiero maya, conduce a quell'equilibrio e quell'armonia che i primi padri *Balam K'itzé*, *Balam Aq'ab*, *Majuk'utaj* e *Ik'ibalam* hanno ricercato fin dai tempi della prima cerimonia, quella che nel *Pop(ol) Wuj* è raccontata come “l'origine della venerazione di *Tohil* [manifestazione della *deità* come fuoco o montagna]” (Sam Colop, 2011: 144):

*Esta primera ceremonia de la quema es el principio de la adoración de Tohil. Se fueron pues ante Tohil y Awilish, fueron a verlos, mejor dicho fueron a invocarlos; agradecieron después ante ellos el amanecer. [...] No era mucho lo que llevaban para quemar, sólo trementina, sedimento de resina y pericón quemaron ante sus dioses.*⁹⁰ (Chávez, 2007: 82)

In questo contesto, coloro che “guidano” la comunità, in un percorso spirituale tramandato di generazione in generazione da quei primi padri fino ad oggi, si preoccupano di conciliare l'uomo con l'ambiente naturale e sociale in cui vive attraverso l'esercizio permanente delle pratiche antiche e l'osservanza quotidiana dei rituali legati ai cicli dei calendari maya. Don Chavelo spiega:

Después de los cinco días del Wayeb', que ayudan a dar una visión y misión de respeto con la naturaleza y en la sociedad, se busca fortalecer las acciones positivas y corregir las

⁹⁰ Questa prima cerimonia del bruciare è il principio dell'adorazione di *Tohil*. Andarono dunque davanti a *Tohil* e *Awilish* [manifestazioni duali di Dio], furono a visitarli, cioè furono a invocarli; poi ringraziarono davanti a loro per l'alba. [...]. Non era molto quello che portavano da bruciare, solo trementina, residui di resina e iperico [erba medicinale] bruciarono davanti alle loro *deità*.”

*acciones negativa, por eso la gente me busca y yo hasta que haya trabajo, trabajo, aunque sea por 5 días y 5 noches seguidos.*⁹¹ (Chavelo, 22-02-2012)

In *k'iché* il concetto di buon vivere si dice *utz k'aslemal*: è il messaggio che porta *Oxlaju'j No'j*, incitando a rafforzare e sviluppare la scienza e la saggezza per potenziare e difendere la vita.

Gabriel García Márquez nel discorso di ricevimento del Premio Nobel per la Letteratura nel 1982 sogna e descrive un mondo diverso:

Davanti a questa realtà travolgente, che attraverso il tempo umano, sembra apparire un'illusione, gli inventori delle favole che credono a tutto, si sono sentiti con il diritto di credere che non è ancora troppo tardi per cominciare a creare l'utopia contraria. Una nuova e impetuosa utopia della vita, in cui nessuno possa decidere per altri perfino la forma di morire, in cui davvero sia vero l'amore e sia possibile la felicità e in cui le stirpi condannate a cent'anni di solitudine abbiano alla fine e per sempre una seconda opportunità sulla terra (García Márquez, 1982).

Di fronte all'utopia di quel mondo più giusto con i popoli e con la natura, le donne maya di Chnab'jul, Huehuetenango, facendo tesoro degli insegnamenti tratti dai segnali e dai significati dei giorni del calendario evocati nelle cerimonie, rispondono con la pianificazione di azioni che, giorno dopo giorno, portino al "recupero e alla costruzione di una storia che comprenda la realtà di tutti i popoli e la loro esistenza, lottando per l'uguaglianza tra uomini, tra donne, tra donne e uomini, tra popoli e natura, condividendo conoscenza, riscattando i valori ancestrali e tessendo processi creativi che portino alla manifestazione libera dell'identità, all'autonomia e al potere di rendere le differenze forze e non divisioni per dare energia alle possibilità che abbiamo come umanità" (Mujeres mayas de Chnab'jul, 2008: 13-14).

Una volta a casa e tornati alla quotidianità dei giorni, anche le famiglie che hanno partecipato ai riti di questi giorni importanti, cominciano un nuovo ciclo, forti della purificazione che hanno ricevuto e dei ringraziamenti che hanno offerto, cercando di trasformare in azioni come quelle descritte, i valori che hanno celebrato.

Sono queste le idee e le possibilità che nascono dal consiglio e dalla concentrazione delle comunità attorno al fuoco sacro che veglia sul futuro e fa memoria del passato in rituali ciclici che si ripetono e che, di anno in anno, danno alle persone l'occasione di fare meglio, guidati da "contatori dei giorni" che come Don Chavelo presta servizio alla comunità di Chinique donando la sua vita all'universo, perché sia moderatore e

⁹¹“Dopo i cinque giorni del *Wayeb'*, che aiutano a dare una visione e una missione di rispetto con la natura e nella società, si cerca di rafforzare le azioni positive e correggere le azioni negative, per questo la gente mi cerca e io fino a che c'è lavoro, lavoro anche se si tratta di cinque giorni e cinque notti di seguito”.

mediatore tra le manifestazioni della vita da difendere e affermare e le manifestazioni sacre della natura.



Tra le piante di mais
semineremo
i nostri sogni indigeni,
il nostro amore per la terra
e la fecondità dei nostri corpi.
Tra le piante di mais
seppelliremo i cadaveri degli eroi
perché colorino di oro le pannocchie
e ci alimentino.

GIOCONDA BELLI, Tra le piante di mais

CAPITOLO QUATTRO: Perché il mais?

4.1 Letteratura e mito, porte d'entrata dell'analisi

La costante ricerca di equilibrio per raggiungere una convivenza solidale, non solo tra gli uomini ma anche tra tutti gli esseri viventi e nel cosmo, è un filo rosso che accompagna ogni pratica spirituale e ogni azione rituale quotidiana di quella parte del popolo maya cosciente e orgoglioso delle proprie origini. Il contesto storico, geografico e culturale in cui ha vissuto, ha portato questa parte del popolo a trovare un modo per rispondere alle esigenze dell'esistenza che consiste nel trasformare la conquista dell'armonia nella costante della loro vita. In questo modo, la quotidianità segnata dall'energia dei giorni e accompagnata dalla fede incondizionata nel fluire della vita nell'universo e della sua sacralità trovano senso in un ininterrotto percorso verso l'unità con la totalità e la pluralità nell'unità.

Nel ruolo di “canto generale di una coscienza universale” (Ette: 2009: 39) capace di esprimere la realtà, le visioni e le intuizioni che accompagnano gli uomini, la letteratura può svelare sia l'esperienza concreta di contesti di vita immediati sia la produzione di quei simboli che servono all'uomo per trascendere la sua condizione “imperfetta” e tendere a comportamenti etici, morali e sociali di convivenza solidale.

La produzione letteraria è rappresentazione di una realtà vissuta e sofferta e per questo legata al “vivere” e alla ricerca di modi più consapevoli per affrontare l'esistenza.

Ottmar Ette, docente di Lettere Romaniche presso l'Università di Postdam (Ette, 2009), considerando “le letterature del mondo sismografi e laboratori degli sviluppi attuali e futuri della società universale” (Ibid.,: 236), stabilisce inconsapevolmente un legame simbolico tra una possibile teoria della conoscenza che deriva e si evolve dalla *cosmovisione* maya e l'affermazione dei diritti umani, in particolare l'esercizio dei diritti culturali.

Base, fisica e simbolica, di questo percorso è la terra. Il legame con la terra è fondamentale. Dalla terra nasce il mais, l'alimento primigenio e fondante. Dice il *Pop(ol)Wuj*:

*"Sólo fueron mazorcas amarillas
mazorcas blancas su carne;
sólo de masa de maíz fueron las piernas
los brazos humanos;
los de nuestros padres primigenios.
Fueron cuatro los humanos creados,
Sólo masa de maíz fue utilizada en la creación de sus carnes." ⁹²(Sam Colop,
2011:113)*

In questo contesto il mais è “motore” e “motivo” della vita.

Dai tempi antichi ad oggi, tutto ha la sua funzione nell'amministrazione del mais: foglie, pannocchie mature e tenere, barba, parte centrale ... di esso non si butta niente.

Nada se pierde de la milpa: el hombre aprovecha desde la raíz más honda hasta el penacho más alto. La planta, toda ella llena de gracia y dulcedumbre, donde la natura

*leza ha recogido mil virtudes, es preciosa como pocas. Preciosa la raíz vehemente; precioso el tallo lleno de miel, cuya hojas se ajustan y saltan desplegadas y perfectas para mil usos; preciosas la flor mineral y la mazorca que sorbe solidez del sol.*⁹³ (Cardoza y Aragón, 2005: 117)

⁹²“Furono solo pannocchie gialle/ pannocchie bianche la sua carne;/ solo di massa di mais furono le gambe/le braccia umane;/ dei nostri padri primigeni./Furono quattro gli umani creati, solo massa di mais fu usata per la creazione delle loro carni.”

93 Non si perde niente della *milpa* [coltivazione congiunta di mais, fagioli e una specie di zucca] l'uomo approfitta dalla radice più profonda al ciuffo più alto. La pianta, tutta piena di grazia e dolcezza, in cui la natura ha raccolto mille virtù, è preziosa come poche. Preziosa la radice veemente; prezioso il gambo pieno di miele, le cui foglie si adattano e vengono su dispiegate e perfette per mille usi; preziosi il fiore minerale e la pannocchia che assorbe solidità dal sole.

I popoli maya sono legati ad esso non solo perché lo coltivano ed è per loro fonte di sostentamento, ma anche perché il mais rappresenta il complesso sistema delle componenti storiche, linguistiche, economiche, sociali e politiche, sul quale si basa la loro vita quotidiana.

Nelle cerimonie e nei riti ancestrali, che sono spazi di spiritualità e insieme di educazione, si insegnano i valori della responsabilità e dell'armonia, per rafforzare i legami tra la natura, l'essere umano e l'essere superiore, ma si chiede anche che questo vincolo di lealtà continui a portare alimento e sostentamento alla comunità, che, a sua volta, promette rispetto dell'esistenza in tutte le sue manifestazioni.

La storia del mais è indissolubilmente legata alla storia dell'uomo, tanto che oggi, nella tradizione orale, il mais prende vita e diventa spirito che custodisce, talmente sacro che nessuno può giocare neanche con un chicco di esso, né vederlo buttato per terra senza raccoglierlo (Hurtado Díaz, 2007:34-35).

Il mais è stato ed è fonte d'ispirazione anche per chi non è discendente diretto degli antichi maya: Miguel Angel Asturias, insignito del Premio Nobel per la Letteratura, è forse il più famoso scrittore con il suo *Hombres de Maíz*, ma il grano sacro è simbolo delle potenzialità della vita e specchio di condotte e criteri, nella letteratura e nell'arte prodotte da poeti, viaggiatori, scrittori e artisti di molte epoche e diversi paesi.

In quanto alimento legato alla tradizione culturale, il mais deve poter essere accessibile in quantità e qualità adeguata e sufficiente: la sua presenza sulla mensa delle famiglie garantisce una vita fisica e psichica, individuale e collettiva dignitosa e libera da angosce (Osservazione generale n. 12, 1999: 73-77). Per i popoli maya, l'accesso al mais è uno degli elementi fondamentali per la difesa e l'esercizio del diritto all'alimentazione che, come sancisce il Comitato delle Nazioni Unite sui Diritti Economici, Sociali e Culturali, è inseparabile dalla giustizia sociale.

In quanto oggetto di cultura rappresentato in spazi simbolici, il mais deve poter diventare "meta-mais", cioè deve poter essere trasformato, transcendendo la sua fisicità materiale, in strumento di appropriazione e scelta dell'identità. Ciò comporta la capacità di raccogliere dal passato la memoria ancestrale, di renderla presente e infine di coniugarla con dei progetti per il futuro. La creazione di questa continuità nell'identità sottintende la conquista della consapevolezza della propria ricchezza culturale e garantisce "la capacità di creare legami di dipendenza scelti e non imposti" (Meyer-Bisch, 2009: 22-39).

Ecco allora che riconoscere l'importanza e il significato del mais in meta-mais, dà la possibilità di appropriarsi dello spazio in cui si vive e di realizzarsi in esso, ovvero di rispettare, tutelare ed esercitare dei diritti culturali.

In questo contesto, l'ispirazione che il mais e con esso il meta-mais hanno dato alla vita delle persone può aiutare a capire quanto, con il passare del tempo, questo elemento sia diventato di fondamentale importanza non solo per coloro che in esso vedono la sostanza del loro essere, ma anche per coloro che, pur vivendo a latere di questa tradizione, se ne sentono legati, da un lato perché sono profondamente vincolati alla terra che lo produce, dall'altro perché da esso traggono l'alimentazione quotidiana. Per questo il mais può essere considerato la memoria della cultura *centro-abyalense*: grazie ad esso si prepara un'incredibile quantità di piatti (Figura 43)



Figura 43 Massa di mais con *chipilín* per preparare *tamales*, Casa Betania, Città del Guatemala, 23 marzo 2012

Sul mais si scrivono poesie, si compone la musica che accompagna i rituali di semina e raccolto, si incidono sculture e si dipingono tele dai tempi più antichi fino all'attualità (Figure 44-45).



Figura 44 Riproduzione del dio del mais su un piatto di argilla, mercato di Chichicastenango, 30 agosto 2012



Figura 45 Dipinto su tela della raccolta del mais, San Juan La Laguna, 2 settembre 2012

In Guatemala, il mais è nei campi, coltivato in qualsiasi angolo, dal più scosceso dei terreni fino al più piccolo appezzamento di fianco alle case, ma è anche sui muri e sulle pareti (Figure 46-47), a raccontare una storia che è patrimonio di tutti i guatemaltechi. Rimane lì, impresso nei murales, a ricordare non solo il suo valore nell'economia domestica e nazionale, ma anche la potenza dei simboli che rappresenta.



Figura 46 Mural che rappresenta la nascita del mais, strada tra Chichicastenango e Santa Cruz del Quiché, Quiché, 30 agosto 2012



Figura 47 Mural che rappresenta una pannocchia di mais umanizzata sulla parete esterna di una casa, San Pedro La Laguna, Sololá, 8 aprile 2012

Grazie al mais si conservano la lingua, la storia delle comunità e si difende l'ambiente. Esso ha contribuito all'organizzazione della società, ha controllato l'economia dei popoli, ed è stato generatore di conoscenza scientifica e tecnologica (Sánchez Guevara e Cortés Zorrilla, 2005: 1), in una onnipresenza stabile e costante che non è mai venuta meno.

4.2 (Bio)diversità del mais

L'area *centro-abyalense* è la zona in cui da sempre esiste un fondamento economico e culturale che è la coltivazione del mais (cfr. § 2.2). Se dal punto di vista socio-culturale Paul Kirchhoff ha definito la zona geografica abitata da popoli con tale caratteristica l'area culturale mesoamericana (Kirchhoff, 1943:92-102), dal punto di vista botanico è stato Nikolai Vavilov (1926) a definire il centro di origine della coltivazione del mais nell'area *centro-abyalense*, dopo aver consolidato il concetto generale di “centro di origine delle piante coltivate”, per definire zone geografiche “nelle quali si trova un massimo di diversità del vegetale coltivato e nelle quali coesistono o hanno coesistito i suoi parenti selvatici” (Serratos Hernández, 2009: 4).

L'origine e l'evoluzione della pianta che delimita lo spazio culturale e botanico di una delle zone più fertili e produttive del mondo, sono però, ancora un mistero. Il mais, infatti, è arrivato a oggi già molto evoluto, nonostante le numerose teorie che tentano di rintracciare i suoi antenati selvatici e di spiegare la sua classificazione. Dopo più di settant'anni di ricerche, sembra che tra biologi e botanici ci sia consenso solo sul fatto che il suo antenato sia una graminacea selvatica chiamata *teocintle*. Il problema principale è “la scarsità di dati fossili e archeologici del mais e del *teocintle* che possano definire e localizzare correttamente i centri di origine, addomesticamento e diversità del mais” (Ibid.,: 12).

L'addomesticamento del mais è un processo diretto dall'uomo e dunque “il fattore umano è chiave in qualsiasi teoria sulla sua origine, per spiegare la sua evoluzione in condizioni di addomesticamento” (Ibid.,: 22). L'intervento umano è indispensabile per la trasformazione del *teocintle* in mais perché l'ibridazione del mais e la fecondazione delle pannocchie con il polline di altre pannocchie, sono fenomeni registrati sia nelle ricerche scientifiche sull'origine del mais (Carrillo Treuba, 2008: 5; Beadle, 1978: 115) che nei miti fondativi dei popoli *centro-abyalensi*.

Il *Pop(ol) Wuj* racconta la storia di *Ixquic*, fecondata dalla saliva di *Jun Junajpu* che, “chiamata ad essere luna piena, madre degli eroi gemelli che permetteranno al sole di sorgere, viene sfidata da *Ixmucané*, nonna e simbolo della Terra, a provare la sua capacità di dare alimento alle generazioni di uomini che nasceranno e che inizieranno la loro esistenza con l'alba del sole nuovo” (Matul e Cabrera, 2007b: 17-18). *Ixquic* allora chiede aiuto alle energie cosmiche attraverso cerimonie e offerte per ottenere più alimenti:

*Vengan para acá,
[..]*

Ustedes, guardianes de la comida de Jun Batz' y Jun Chowen, exclamó la doncella.

*Tomó entonces unos pelos de maíz,
La flor de las mazorcas;
Los arrancó para arriba,
No tapiscó las mazorcas.
Luego arregló la comida de maíz en la red,
Hasta sobrecargarse la gran red.*⁹⁴ (Sam Colop, 2011: 60)

Ixquic offre cerimonie di ringraziamento e di permesso alla Madre Terra, proprio come continua ad avvenire nelle comunità maya attuali, e moltiplica il mais, dando inizio a “un lungo processo di selezione e addomesticamento senza precedenti, che porterà il mais a diventare non solo un elemento vitale per l’alimentazione [delle popolazioni del Centro di *Abya Yala*], ma anche un elemento ideologico essenziale della cultura e della spiritualità” (Racanoj, 2006: 37).

La relazione dell’umanità con il mondo vegetale a questo punto, non si limita più all’osservazione, all’esplorazione e alla raccolta di alimenti, ma include l’intervento diretto sulle specie, “cosa che implica una conoscenza più accurata dei processi ecologici, delle interazioni di piante ed animali, delle caratteristiche dei semi, la crescita, la differenza tra le varietà in funzione del suolo, l’umidità, la temperatura, l’incidenza dei raggi del sole e di molti altri interventi che hanno modificato l’abbondanza di una varietà sulle altre o alterato la struttura della vegetazione per fini agricoli” (Carrillo Treuba, 2008: 5).

Nella cultura dei popoli originari, l’esistenza delle circa 300 specie di mais presenti nel continente americano (Serratos Hernández, 2009: 28) è un fattore fondamentale per la sopravvivenza sia delle comunità che del mais: “esso ha costituito il supporto della resistenza indigena per più di 500 anni, dopo la minaccia di distruzione delle sue forme di vita ancestrale” (Ibid.).

Dal punto di vista biologico, “i meccanismi della diversificazione usati dai contadini sono stati studiati per capire la diversità morfologica delle specie di mais e poter così conservare il suo potenziale di selezione sul lungo periodo” (Pressoir e Berthaud, 2004: 95-101).

Il mais ha sempre avuto un ruolo privilegiato e ha permesso la creazione di relazioni con coltivazioni proprie di altre regioni e con altre piante selvatiche. È una storia, quella del mais, piena di scambi, imposizioni, appropriazioni, dispute e alleanze che ha portato a volte a esacerbare, altre volte a limare le differenze e le similitudini tra gli almeno 250 popoli con lingue diverse, occupanti territori di grande diversità naturale che hanno

⁹⁴“Venite qua, fate atto di presenza *Ixtoj Ixq’anil, Ixkakaw* e *Ixtziy*. Voi guardiane dell’alimento di *Jun Batz’e Jun Chowen*, esclamò la giovane. Prese allora dei peli di mais, il fiore della pannocchia; li strappò dall’alto, non raccolse le pannocchie. Poi sistemò l’alimento di mais nella rete, fino a che non fu sovraccarica la rete.”

tessuto la propria forma di vita attorno al mais. Le varietà di mais che esistono nel Centro di *Abya Yala* e i sistemi usati per la loro coltivazione sono testimoni di tale diversità, ma anche di un'esemplare unità di pensiero, nell'immagine di mondo e nell'importanza del grano sacro delle loro *cosmovisioni*.

La *cosmovisione* trova la sua fonte principale nelle attività quotidiane dei membri di una comunità che “integrano nella loro gestione della natura e nel loro aspetto sociale rappresentazioni collettive e creano modelli di comportamento” (López Austin, 1998: 77). Questi modelli di comportamento sono alla base di ogni società e, nonostante non siano sempre coerenti, in quanto derivano da contesti naturali e sociali diversi, dipendono dalle visioni dei gruppi presenti in ciascuna società e dalle percezioni individuali. Nel caso delle *cosmovisioni centro-abyalensi*, il mais è l'elemento che struttura i miti fondativi e rappresenta la metafora della vita stessa, dalla nascita, la crescita, la riproduzione fino alla morte dell'essere umano. “*El corazón del hombre, como el del maíz, debe cumplir el ciclo de presencia-ausencia sobre la tierra*⁹⁵” (Ibid.: 84-85), spiega López Austin e anche per questo il mais è così vicino all'uomo: condivide con lui lo stesso destino mortale e allo stesso tempo è esempio di rinascita eterna nel ciclo della vita. Il mais è quindi il nucleo e il collante delle comunità indigene tanto da infondere in esse la forza e l'ispirazione a vivere in relazione a quel ciclo, rispettandolo e accettandolo con indulgenza e serenità. La conservazione della biodiversità del mais a partire dalla difesa dei diritti culturali delle comunità originarie rurali è perciò fondamentale.

Attualmente esistono due grandi strategie di conservazione della diversità del mais: la raccolta di campioni di mais in banche di germoplasma⁹⁶ *ex situ* (al di fuori dell'ambiente naturale o dell'ambiente dove la risorsa da conservare ha sviluppato le sue caratteristiche principali) e la conservazione *in situ* (nell'ambiente originario secondo i meccanismi naturali di riproduzione).

Anche se non si può negare l'importanza della conservazione *ex situ*, quella *in situ*, che è strettamente legata alla riproduzione delle condizioni sociali e ambientali delle comunità rurali, è da implementare e difendere costantemente “in quanto fino ad ora la ricerca «dal basso in alto», con la partecipazione del contadino è sempre stata marginale in relazione alla ricerca agricola dominante” (Serratos Hernández, 2009: 29).

⁹⁵ “Il cuore dell'uomo, come quello del mais, deve compiere il ciclo di presenza-assenza sulla terra”.

⁹⁶ Il corredo genetico di una determinata specie, costituito dall'insieme dei suoi differenti genotipi, ossia dalle sue diverse varietà, coltivate e non, di cui rappresenta quindi la variabilità genetica. La disponibilità di un ampio g. è di fondamentale importanza nelle specie coltivate per il continuo processo di miglioramento genetico che è alla base di un'agricoltura produttiva ed efficiente (Treccani, 2012)

Lo sforzo investigativo, infatti, è stato concentrato negli aspetti botanici, genetici, agronomici e tecnologici del germoplasma del mais. In queste ricerche si cita l'importanza delle comunità rurali originarie nella diversificazione e nella conservazione di questo grano, tuttavia esse sono sempre state considerate solo un contesto esterno, a partire dal percorso tecnologico intrapreso dagli Stati Uniti. La strategia statunitense, infatti, imposta la produzione del mais sull'uso intensivo degli ibridi e sulla preservazione di materiale genetico nativo, in base a un paradigma di innovazione tecnologica che prevede l'adozione e la distribuzione di prodotti particolari a diversi mercati a tassi accettati tra gli impresari; questo implica che, nella maggior parte dei casi, la conservazione del mais avviene attraverso l'alienazione delle risorse genetiche dei contadini, generate durante secoli di lavoro comunitario.

La ricchezza della biodiversità del mais invece, dipende sia dalla varietà dei sistemi agro ecologici tradizionali che da “complessi processi di co-evoluzione tra i sistemi sociali e l'ambiente e quindi la conservazione delle risorse genetiche non può consistere solamente nella raccolta dei geni, ma deve includere la preservazione dei sistemi di interazione ecologica, di selezione e di gestione che hanno permesso l'adattamento del mais a ecosistemi eterogenei” (Asociación Acción Ecológica, 2004: 15).

Oggi il mais è uno tra i prodotti più importanti in vari settori dell'economia su scala mondiale (Serratos Hernández, 2009: 2): nei paesi industrializzati si usa come foraggio, materia prima per la produzione di alimenti processati e per la produzione di etanolo, ma in molti paesi dell'America Latina è e rimane semplicemente il grano sacro perché dalle terre mitiche di *Paxil*⁹⁷ giunge all'uomo per l'uomo, perché venga creato e sia fonte della vita:

*El maíz es una idea fija permanente durante toda nuestra vida. Sin maíz sentimos decadencia, sin maíz sentimos tristeza; [...] el maíz nos da satisfacción espiritual, nos da resistencia física, nos da vigor y nos da salud. [...] Por el maíz cantamos, por el maíz reímos, por el maíz lloramos, por el maíz formamos nuestra vida y por el maíz nacimos.*⁹⁸
(Matul e Cabrera, 2007a: 24)

⁹⁷ “*De Pan Pashil Pan Kayalá vino la mazorca amarilla y blanca*”, “Da Pashil e da Caiálá è arrivata la pannocchia gialla e bianca (Chávez, 2007: 64)

⁹⁸ “Il mais è un'idea fissa permanente durante tutta la nostra vita. Senza mais sentiamo decadenza, senza mais sentiamo tristezza; [...] il mais ci dà soddisfazione spirituale, ci dà resistenza fisica, ci dà vigore e ci dà salute. [...] Per il mais cantiamo, per il mais ridiamo, per il mais piangiamo, per il mais formiamo la nostra vita e per il mais nasciamo”

4.3 Fonte d'ispirazione narrativa

Guillermo Bonfil Batalla, etnologo e antropologo messicano scriveva che “da millenni, le storie del mais e degli esseri umani corrono parallele su questa terra” (Bonfil Batalla, 1982).

Metafora della vita, “il mais è pianta umana e culturale nel senso più profondo del termine, perché non esiste senza l'intervento intelligente e opportuno di una mano che lo addomestica e, attraverso la sua coltivazione, anche gli esseri umani si sono coltivati” (Ibid.).

Se, da una parte, questa pianta ha richiesto lo sviluppo e il perfezionamento di tecniche di coltivazione, immagazzinamento e trasformazione, ha permesso l'elaborazione di un'arte culinaria di sorprendente ricchezza e ha dato impulso ad avanzati studi astronomici; dall'altra, ha ispirato un immenso sistema conoscitivo impostato sul mito della creazione umana, ordinando tempo e spazio in funzione dei suoi ritmi, influenzando le più varie forme di espressione estetica e diventando un punto di riferimento su cui stabilire l'organizzazione sociale (Ibid.).

L'ispirazione letteraria che nasce dal mais rafforza il filo evolutivo dell'umanità che inizia con la creazione dell'uomo e continua con la sua educazione a una condotta solidale ed equilibrata con la natura e l'universo.

La letteratura orale dei popoli originari è una delle prime forme attraverso cui il valore del mais è stato trasmesso, generando di epoca in epoca pensieri e saperi condivisi socialmente, che oggi sono alla base del significato della sua metafora.

Quando il mais è oggetto di una poesia o di un racconto emerge il suo carattere moralizzante, legato alla memoria degli insegnamenti degli antenati.

In racconti orali di diverse etnie maya, il mais traccia l'asse fondamentale degli insegnamenti della *cosmovisione*, in un mondo di spiriti e animali portatori di messaggi edificanti, in cui i Signori delle Montagne sono deità della terra e della fertilità.

Gli *awacatekos* narrano di una fanciulla dai capelli gialli, vestita di bianco e blu di nome *Qatxujal* che entrando nel villaggio di Rio Seco porta un messaggio di fertilità e protezione:

Cuando la gente la vio entrar a la aldea, corrió a Wik'ooj a ofrecer pom, candelas, incienso y flores.

Luego le preguntaron por qué estaba sentada en el río. Ella les contestó:

—Les traigo un mensaje. Vengo a decirles que deben cuidar el maíz, no lo dejen tirado cuando lo tapisquen, lo desgranen, lo laven y muelan. Yo me pongo muy triste cuando quedo tirado en el suelo por las calles. Les digo que llegará el día que ustedes no tendrán maíz para comer. Cuando terminó de dar el consejo, la mujer se fue.

Desde entonces los Qatanum respetan y cuidan mucho el sagrado maíz. Por esa razón, hasta estos días, le llaman:

—Qatxujal o nuestra madre maíz amarillo, nuestra madre maíz blanco, nuestra

*madre maíz negro, nuestra madre maíz rojo.*⁹⁹(Puente e Rodríguez, 2003: 36)

Il rispetto per il mais è una costante nella letteratura maya orale e l'insegnamento che si tramanda è invariato: non disperdere il mais, non calpestarlo, non sprecarlo perché è fonte di vita. Rispettarne il nome e il significato porta fortuna e implica che non manchi mai nella terra e sulla tavola.

Nelle storie che si tramandano, il mais è una donna o uno spirito che ora si offende o si rattrista perché non se ne riconosce il prestigio, ora è riconoscente e grato al lavoro dell'uomo che lo apprezza.

I *q'anjob'ales* narrano di un contadino che commenta a una giovane, incontrata per caso, che il caffè è l'unico prodotto che gli dà sostentamento, ma al momento del pranzo si rende conto di non avere niente da mangiare:

Cuando llegó el momento de almorzar, el señor buscó un lugar donde hacerlo. Al sacar su almuerzo, se dio cuenta que no tenía qué comer; únicamente encontró el morral lleno de café. El maíz desapareció por no darle mucha importancia al cuidado de este producto, y por no sembrarlo. Él no se percató de que la joven con la que había hablado en el camino era el corazón del maíz; y que ésta se decepcionó y se entristeció por no darle mucha prioridad a un alimento tanpreciado.

*Nuestros antepasados le tenían mucho respeto al maíz. Consideraban que el corazón del maíz es una mujer. Por eso le decían madre maíz.*¹⁰⁰(Asociación Pixan Konob', 2003:22)

Mentre un racconto *poptí* narra la storia di una coppia che, scrupolosa nella raccolta del mais, viene visitata dal suo spirito:

*Así la pareja se quedó otro día más. Cuando ya se iban a dormir escucharon que alguien tocaba a la puerta. El señor salió y vio que eran dos mujeres, una de pelo amarillo y la otra de pelo blanco. Las muchachas andaban buscando dónde pasar la noche y los señores amablemente permitieron que se quedaran a dormir en la casa. Al siguiente día, cuando ellos se levantaron, vieron que las dos muchachas ya no estaban; lo único que pudieron ver fueron simplemente dos granos de maíz. Entonces pensaron que el espíritu del maíz les había visitado. Así fue que el señor y la señora se quedarn a vivir para siempre en ese lugar.*¹⁰¹(Silvestre Díaz et al, 2004: 12)

⁹⁹“Quando la gente la vide entrare nel villaggio, corse a *Wik'ooj* [luogo sacro] a offrire *pom*, candele, incenso e fiori. Poi le chiesero perché stava seduta nel fiume. Lei rispose: – Vi porto un messaggio. Vengo a dirvi che dovete custodire il mais, non lo lasciate buttato a terra, al momento del raccolto, sgranatelo, lavatelo e macinatelo. Io divento molto triste quando resto buttata a terra nelle strade. Vi dico che arriverà il giorno in cui non avrete più mais da mangiare. Quando finì di dare il consiglio, la donna se ne andò. Da allora i *Qatanum* [la nostra gente, modo che gli *awacatekos* hanno per autodenominarsi] rispettano e custodiscono molto il grano sacro. Per questo motivo fino ad oggi lo chiamano:–*Qatxujal* o nostra madre mais giallo, nostra madre mais bianco, nostra madre mais nero, nostra madre mais rosso.”

¹⁰⁰“Quando arrivò il momento di pranzare, il signore cercò un luogo dove farlo. Tirando fuori il suo pranzo si rese conto del fatto che non aveva niente da mangiare; trovò solo una borsa di caffè. Il mais era sparito per non aver dato molta importanza alla sua custodia per non seminarlo. Egli non si rese conto che la giovane con la quale aveva parlato durante il cammino era il cuore del mais; e che questa si demoralizzò e si rattristò per non aver dato molta priorità a un alimento così tanto apprezzato. I nostri antenati rispettavano molto il mais. Consideravano che il cuore del mais è una donna. Per questo le dicevano madre mais.”

¹⁰¹“Così la coppia restò un giorno in più. Quando stavano per andare a dormire, sentirono che qualcuno stava bussando alla porta. Il signore uscì e vide che erano due donne, una dai capelli gialli e l'altra con i capelli bianchi. Le ragazze cercavano un posto dove passare la notte e i signori gentilmente permisero loro di restare a dormire nella casa. Il giorno successivo, quando si alzarono, videro che le due ragazze non c'erano più; l'unica cosa che videro furono semplicemente due grani di mais. Allora pensarono che lo

L'importanza del mais non emerge solo nei racconti mitici che sono il bagaglio culturale dei popoli originari, ma anche nelle opere di scrittori non discendenti diretti degli antenati indigeni: questo significa che il mais assume un valore simbolico che trascende le *cosmovisioni* dei popoli che su esso hanno basato la loro esistenza e la loro saggezza.

In Guatemala, il più famoso scrittore che è stato ispirato dal mais per scrivere quella che molti considerano la sua opera maestra è Miguel Angel Asturias che, con *Hombres de maíz*, tenta di rappresentare il mondo magico descritto nel *Pop(ol) Wuj* e presente nel subconscio del popolo guatemalteco.

Nel *Pop(ol) Wuj* si racconta come furono creati gli uomini di mais e si spiega il mito dell'origine del grano sacro: a partire da questi elementi, Asturias va alla ricerca dell'"anima nazionale" (Arias, 1998: 109), affermando un'identità che capovolge l'ordine tradizionale della società guatemalteca.

Il nodo dal quale si dipana la narrazione è il mais stesso, che viene però investito di valori diversi, nello scontro tra i due mondi illusori nei quali è divisa la società: l'indigeno e il ladino. Anche se nell'ultima parte della sua vita lo scrittore è stato coinvolto in polemiche che hanno intaccato anche la sua produzione letteraria, "il romanzo supera di gran lunga l'impostazione concettuale dell'autore perché, pur rendendo evidenti i suoi limiti ideologico-linguistici, egli riesce a plasmare esteticamente la frattura a livello di coscienza tra ciò che è ladino e ciò che è indigeno, articolando in modo coerente questo confronto e cercandone una soluzione attraverso la via culturale" (Ibid.:117-118).

Il protagonista del romanzo, Gaspar Ilóm, un guerriero indigeno, vuole ristabilire l'equilibrio tra il mais, l'uomo e la terra, una terra ormai nuda a causa dell'imposizione della monocultura del mais a scopo commerciale:

*Tierra desnuda, tierra despierta, tierra maicera con sueño, el Gaspar que caía de donde cae la tierra, tierra maicera bañada por ríos de agua hedionda de tanto estar despierta, de agua verde en el desvelo de las selvas sacrificadas por el maíz hecho hombre sembrador de maíz.*¹⁰²(Asturias, 1998.: 12);

e a causa dello stesso Gaspar che permette che "rubino alla terra il sonno dagli occhi" (Ibid.,: 9).

La relazione simbolica che si instaura grazie al mais, centro del credo nello spazio indigeno e privo di valori mitici ma ricco di valore commerciale nello spazio ladino, è

spirito del mais li aveva visitati. E fu così che il signore e la signora restarono a vivere per sempre in quel luogo."

¹⁰²"Terra nuda, terra sveglia, terra di mais assonnata, il Gaspar che cadeva dove cade la terra, terra di mais bagnata da fiumi di acqua fetida, per essere stata tanto sveglia, di acqua verde nell'insonnia delle selve sacrificate per il mai diventato uomo seminatore di mais."

una nuova relazione identitaria, in cui l'indigeno occupa il ruolo di difensore della tradizione e tutta la sua azione è orientata a ridare all'oggetto culturale il suo valore sacro.

Come spiega l'intellettuale e scrittore guatemalteco Arturo Arias "l'identità opera come un'interazione tra un «noi» in opposizione ad «altri» e le due nozioni (noi e gli altri) sono significative solo in funzione di una presupposizione reciproca" (Arias, 1998: 113). Fino a prima di *Hombres de maíz*, il «noi» nella letteratura guatemalteca era costituito dal mondo ladino, mentre gli «altri» erano gli indigeni: "Asturias altera questa relazione" (Ibid.) perché nel romanzo il «noi» è rappresentato dai maya.

Interrogandosi su come far esprimere quel mondo che vuole fare suo, egli allo stesso tempo scopre il senso della parola e l'importanza primordiale che ha per i popoli indigeni che la rendono sacra e magica.

Attraverso la letteratura, il mais viene caricato di un significato simbolico immenso, perché non solo rappresenta l'essere umano, ma anche la natura, concludendo che solo l'uomo che vive nella natura e allo stesso tempo è parte di essa, può perdurare. La terra vuota e nuda, il castigo, la morte vengono da coloro che si dedicano al mais per venderlo:

- *pero, pongamos las cosas... El maíz pa qué quiere usté que se siembre...*
 - *para comer [...]*
 - *y no es que yo quiera ; es que ansina debe ser y es ansina que es, porque a quien se le iba a ocurrir tener hijos para vender carne, para expender la carne de sus hijos, en su carnicería...*
 - *difiere...*
 - *en apariencia difiere; pero en lo que es, es igual; nosotros somos hechos de maíz, y si de lo que estamos hechos, de lo que es nuestra carne, hacemos negocio.*¹⁰³
- (Asturias, 1998: 228)

Con lo studio scrupoloso e l'ordine attentamente pensato di ciascuna parola, Asturias crea una realtà nuova, simbolica e polisemica, diversa dalla realtà sociale e in questo modo dà nuova vita al testo, rendendolo "uno strumento rivelatore di un'identità" (Arias, 1998: 118-119). Il mais è il simbolo incontrovertibile di questa identità e, come tale, gioca un ruolo fondamentale nella trasformazione di un'umanità funambola, sempre in bilico tra le energie interminabili dell'universo e una "terra che diventa ingrata quando la abitano uomini ingrati" (Asturias, 1998: 228).

¹⁰³ "- Vediamo un po': secondo lei il masi perché si semina? – Per mangiare [...] – E non è che voglia io: è che così dev' essere e così è, perché chi mai potrebbe pensare di avere figli per vendere la carne, per mettere in vendita la carne dei propri figli nella propria macelleria... - E' diverso. – In apparenza è diverso, ma nella sostanza è lo stesso. Noi siamo fatti di mais, e se vendiamo quello di cui siamo fatti, facciamo mercato della nostra stessa carne...

Se per i diretti discendenti dei maya la sostanza della propria essenza è chiaramente manifesta, per tutti gli altri è una consapevolezza, a volte apparente, portatrice di un'idea basilica: se gli uomini lavorano per la natura, la natura lavora per gli uomini.

Il mais è padre e madre perché di esso è costituita la sostanza dell'uomo e, forse inconsciamente, la sensibilità degli intellettuali guatemaltechi coglie nella materia stessa del mais il motivo della vita, e nel suo rilievo simbolico la necessità di imparare a *saper vivere* e di tendere a un *dover essere* ideale.

Luis Cardoza y Aragón – in quel “viavai di ragione e sentimento, a cavallo tra la funzione referenziale e informativa del linguaggio e quella meramente poetica ed emotiva” (Arias, 1998: 133) che è la sua opera *Guatemala, las líneas de su mano* (Cardoza y Aragón, 2008) – riserva un posto privilegiato al mais, dedicandogli un capitolo intero. In un crescendo poetico che riflette il ritmo di tutta l'opera, lo descrive come materia dell'uomo, vita, “potere del pugno e ali del sogno” (Ibid.,: 112). Ripercorrendo i miti del *Pop(ol) Wuj*, le parole degli *Anales de los kaqchikeles*¹⁰⁴ e i codici, egli raccoglie idealmente l'eredità di una civiltà che non gli appartiene nella formazione intellettuale, ma che lo appassiona e lo avvicina alla realtà guatemalteca e a quei suoi elementi essenziali che anela a captare e che indubbiamente trova nei miti e nei riti dei maya suoi connazionali:

*Sagrado es el maíz, verde divinidad central de talle de vidrio delgado, que muchas veces abate el viento, más firme, sin embargo, que las ceibas en el corazón de la tierra maya quiché*¹⁰⁵ (Ibid.,: 117)

Lo stile versatile e anticonvenzionale del saggio poetico di Cardoza y Aragón ripercorre il tema del mais, dal mito:

*El Creador Supremo nos halagó con los granos de maíz. Los regó por dondequiera, en cumbres frías y llanura cálidas, tal una bendición. El Olimpo maya, dioses del viento y de la lluvia, dioses del fuego y de la tierra, dioses del cielo y del mar, en el jade de la milpa aúnan su afán, gozan su epifanía: de su agrario sueño celeste irrumpe la mazorca, y en ella el indio al fin sonríe.*¹⁰⁶ (Ibid.,: 118)

alla tradizione:

¹⁰⁴Manoscritto trovato nel 1844 nell'archivio del convento di San Francesco in Guatemala che rappresenta un documento giuridico probatorio di proprietà scritto per un processo. Per recuperare le loro possessioni membri della dinastia *kaqchikel* degli *Xahil* raccolsero dati cronologici, genealogico che raccontano anche la storia e la mitologia del popolo *kaqchikel*.

¹⁰⁵ “Sacro mais, verde divinità centrale della misura del vetro sottile, che molte volte il vento abbatte, ma è più fermo, tuttavia, delle *ceibas* nel cuore della terra maya quiché”.

¹⁰⁶ “Il Creatore Supremo ci ha lusingato con i grani di mais. Li ha disseminati ovunque, in cime fredde e pianure calde, come una benedizione. L'Olimpo maya, dei del vento e della pioggia, dei del fuoco e della terra, dei del cielo e del mare, nella giada della pianta di mais uniscono il loro affanno, godono della loro epifania: dal loro agrario sogno celeste irrompe la pannocchia, e in essa l'indigeno alla fine sorride.”

*al niño maya le cortaban el ombligo con un cuchillo de obsidiana. Con la sangre untaban la mazorca y sembraban los granos, mientras que el niño pudiera hacerlo él mismo*¹⁰⁷. (Ibid.,: 119)

Dalle credenze che riguardano il grano sacro:

*los niños dejan caer granos de maíz en sus cuentos para que el héroe no pierda el camino. En las selvas no es posible alumbrarse con luciérnagas ni orientarse por ellas, porque es variable y momentánea su constelación. Y si está ciega la noche, tal la noche de ébano en que actúan las brujas, sólo a los maicitos cabe mostrar el camino de casa. Sólo los maicitos conservan su vía láctea, su constelación en el negro caminito del niño dormido, duerme.*¹⁰⁸ (Ibid.)

agli usi che l'uomo fa di esso:

*Más del 80% del alimento total del indio es el maíz. El tabaco quémase alegremente, envuelto en hoja de maíz blanca y desnervada, en choza del hombre de maíz, hecha de cañas de maíz. En el establo, el buey rumia el tasol. En el cuello del perrito, un corral de olotes le salva de la enfermedad.*¹⁰⁹ (Ibid.,: 119-120)

Alla fine, entrando in uno spazio intimo e personale il poeta, che forse per primo ha descritto e fatto conoscere con speciale creatività la vera natura della realtà guatemalteca, scrive di sé, delle emozioni e della memoria di un passato che ritorna dai leggendari personaggi del mito ai sogni degli uomini e dei bambini:

*En el cielo, Itzamná lo siembra cada noche, como ayer lo hicieron y lo harán mañana los hombres de maíz, en llanuras, barrancas y serranías. Tierra y cielo se confunden en el grano o la estrella. En el sueño del niño, del dios y del hombre. Todos comen su propia carne. Se devoran a sí mismos, como el fuego, hasta que, ¡por fin!, cada dos pasos, cada dos pasos, se sumen en la tierra, y se van cantando en las plumas iridiscentes de Kulkán*¹¹⁰. (Ibid.,: 120)

L'autore, a partire dalla sua infanzia di bambino nella dittatura, fino a giungere alla sua maturità di uomo che, nonostante tutto, sente la responsabilità sociale di dovere qualcosa alla sua società, mostra e descrive il suo modo di immaginare il paese, evidenziando la concretezza dell'esperienza e la personalità dei sentimenti mossi da quel vissuto:

Y ahora mismo, en este instante preciso, sólo retengo lo que vi en mi niñez y lo que encontré un cuarto de siglo más tarde, de vuelta de mil caminos: veo a Guatemala con un ojo de niño antigüero y otro de adulto cosmopolita. Pero lo que miro mejor es lo que miro

¹⁰⁷ "Al bambino maya veniva tagliato il cordone ombelicale con un coltello di ossidiana. Con il sangue ungevano la pannocchia e seminavano i grani, aspettando il momento in cui potesse farlo lui stesso."

¹⁰⁸ "I bambini lasciano cadere i grani di mais nei loro racconti perché l'eroe non perda il cammino. Nelle foreste non è possibile farsi luce con lucciole né orientarsi attraverso di loro, perché la loro costellazione è variabile e momentanea. E se la notte è cieca, come la notte di ebano in cui agiscono le streghe, restano solo i granelli di mais a mostrare il cammino di casa. Solo i granelli di mais conservano la loro via lattea, la loro costellazione nel nero sentierino del bambino in cui, addormentato, dorme."

¹⁰⁹ "Più dell'80% dell'alimento totale degli indigeni è il mais. Il tabacco si brucia allegramente avvolto nella foglia di mais bianca e snervata, nella capanna dell'uomo di mais, fatta di canna di mais. Nella stalla, il bue ruminava gli avanzzi del mais. Al collo del cagnolino pende una collana di grani che lo salva dalle malattie."

¹¹⁰ "Nel cielo, *Itzamná* [una delle manifestazioni della deità maya che rappresenta la saggezza] lo semina ogni notte, come fecero ieri e faranno domani gli uomini di mais, in pianure, burroni e montagne. Terra e cielo si confondono nel grano o nella stella. Nel sogno del bambino, del dio o dell'uomo. Tutti mangiano la loro propria carne. Si divorano loro stessi, come il fuoco, fino a quando alla fine, ogni due passi, ogni due passi, si aggiungono alla terra e continuano a cantare nelle piume iridescenti di *Kulkán* [altra manifestazione della deità che è il serpente piumato]."

con los ojos vaciados, cuando escucho mi caracol terrestre, de sílice ya y feldespato: en la obsidiana sin fin rememoro y me pongo a narrar. Entre mis manos van pasando las cuenta de maíz. Digo cosas que no comprendo bien. Y así deben quedar. ¿Quién puede traducirme el rumor de los milperíos?

*Cuando más perdido me siento, retorno a casa, guiado por los maicitos. A veces, me siento estrella de mar sobre un espejo en el cráter de un volcán. Entonces, nostálgico y despaisado, hago memoria. Y al volver atrás, estoy seguro de avanzar: el camino de maíz siempre me lleva adelante, así tome el rumbo que sale a mi espalda. Remonto la corriente para llegar al mar.*¹¹¹ (Ibid.,: 120-121)

¹¹¹ “E proprio adesso, in questo momento preciso, ricordo ciò che ho visto nella mia infanzia e quello che ho trovato un quarto di secolo più tardi, di ritorno da mille cammini: vedo Guatemala con un occhio da bambino di Antigua [città natale di Luis Cardoza y Aragón] e l’altro di uomo cosmopolita. Ma ciò che guardo lo guardo con occhi svuotati, quando ascolto la mia conchiglia terrestre, di selce e feldspato [pietra dura composta di laminette]: nell’ossidiana senza fine ricordo e mi metto a raccontare. Nelle mie mani passa la conta del mais. Dico cose che non capisco bene. E così devono restare. Chi può tradurmi il rumore dei campi di mais? Quando mi sento più perso, ritorno a casa, guidato dai granelli di mais. A volte, mi sento stella di mare su uno specchio nel cratere di un vulcano. Allora, nostalgico e spaesato, faccio memoria. E tornando indietro, sono sicuro di andare avanti: il cammino di mais mi porta sempre avanti, così da prendere la direzione che esce dalla mia schiena. Risalgo la corrente per arrivare al mare.”

4.4 Fonte d'ispirazione poetica

Questo mais, materia di vita, sembra diventare costante della memoria e suggestione di poeti e narratori. Come se permettesse davvero di ritrovare cammini perduti, artisti di altre epoche e generazioni si sono addentranti nella sua semantica e si sono lasciati ispirare.

Per Luis de Lión, *kaqchikel* che nasce e cresce nell'atmosfera mitica che avvolge le comunità maya, non solo il mais è sangue del suo sangue (come lo è per ogni indigeno *centro-abyalense*), ma, germogliando in *milpa*, è metafora di madre:

*¿Sabes?
La granada ha adquirido el color que le pondría un alfarero
Y en tu dormitorio ha nacido una violeta.
¿el cielo? Es el mismo lloronazo que dejaste, pero las milpas ya son madres.*¹¹² (De Lión: 2006)

Nella descrizione di un ricordo frammentato e sognante di un tempo passato, che ha lasciato nostalgia e mancanza, resta il desiderio di condividere di nuovo la natura e la bellezza di una terra straordinaria avvolta nella *tusa*, le foglie del mais che proteggono la pannocchia:

*Quisiera enviarte nuestros amaneceres y crepúsculos
Envueltos en una tusa,
Nuestros ríos y lagos dibujados en una gota de agua
Y todo un mercadito con sus artesanías, sus flores, sus
frutas y sus mujeres y sus hombres en el cristal de un grano de
azúcar*¹¹³. (Ibid.)

Luis Alfredo Arango, uno dei poeti più importanti della letteratura guatemalteca contemporanea, nato a Totonicapán ed esponente di una delle famiglie più influenti del luogo, dopo aver lavorato come maestro nel villaggio di San José Nacahuil, si rende conto delle misere condizioni degli indigeni guatemaltechi e, colpito da questa nuova consapevolezza, si lascia cambiare dalla dura realtà sociale sulla quale imposterà le basi esistenziali per l'elaborazione della sua opera letteraria (Liano, 1997: 235-236). La poesia *El Andalón* descrive questa traiettoria a partire da un'infanzia ovattata in cui le foglie delle pannocchie ancora una volta custodiscono i ricordi di un mondo visto dalla finestra:

*Conocí pueblos que cabían
en el vidrio de una ventana
Aldeas que copiaban los colores de las horas
-colores de frutero,
de jaula con pericos,
de aguacero pintado en las paredes.*

¹¹² “Sai?/ Il melograno ha preso il colore che gli avrebbe dato un vasaio,/ e nel tuo letto è nata una violetta./ E il cielo? Lo stesso piagnucoloso che hai lasciato, ma le piante di mais ora sono madri.”

¹¹³ “Vorrei inviarti le nostre albe e i nostri tramonti/avvolti in una *tusa*,/ i nostri fiumi e laghi disegnati in una goccia d'acqua/ e tutto un mercatino con i suoi artigianati, i suoi fiori, la sua/ frutta e le sue donne e suoi uomini nel cristallo di un grano di /zucchero.”

*¡La hoja de milpa custodiaba siempre los caminos!
 Teníamos miedo a los fantasmas,
 miedo a lo irreal
 y nunca,
 jamás nos espantó lo triste,
 lo absurdo de la vida en esos pueblos polvorientos,
 taciturnos,
 que sueñan embriagados
 de su propia ingenuidad,
 de su pobreza.¹¹⁴(Arango, 2006)*

Fino alla consapevolezza di una realtà diversa che ha fatto nascere il poeta ma ha anche cambiato l'uomo per sempre:

*Viví en pueblos que cabían
 en un trozo de cristal
 o en el fondo de una botella de aguardiente;
 viví sordo, ciego, alucinado,
 atento solamente a los colores, a los trapos de anilina,
 a las compresas en las sienes de los montes,
 a los cofrades y sus mujeres,
 azules, verdes, rosados...
 Ahora no me importan ya las cosas pintorescas.
 He crecido. He comprendido.
 Sé muchas cosas:
 no hubo sólo un Cristo
 sino muchos;
 no sólo el que acuchilla es asesino
 sino el que mata de hambre,
 no sólo los ladrones roban,
 sé quiénes matan la ilusión,
 quiénes aplastan la alegría y la esperanza
 en esos pueblos que
 caben
 en la mira de un fusil¹¹⁵.(Ibid.)*

Se per Arango e Cardoza y Aragón il mais è motivo di ricordo dell'infanzia, perché richiama credenze popolari o giochi di bambini, per altri letterati serve a richiamare il tempo mitico della remota storia del popolo maya, come succede per esempio nella poesia di Raúl Leíva *Oda a Guatemala*. L'autore che, dopo la caduta del governo democratico di Jacobo Arbenz, scelse l'esilio in Messico e da lì continuò il suo impegno intellettuale, descrive l'epoca prima della conquista identificandosi in quel *noi* di cui parla Arias, riferendosi all'identità e, ancora una volta, il mais si fa metafora della vita e delle generazioni:

¹¹⁴“Ho conosciuto popoli che stavano/ nel vetro di una finestra/ villaggi che copiavano i colori delle ore/ - colori di fruttiera, /di gabbia con pappagallini,/ di acquazzone dipinto sulle pareti./ Le foglie della pianta di mais custodivano sempre i cammini!/ Avevamo paura dei fantasmi,/ paura dell'irreale/ e mai/ e poi mai ci ha spaventato la tristezza/ l'assurdità della vita di quei popoli polverosi / taciturni/ che sognano ubriacati/ dalla loro stessa ingenuità/ dalla loro povertà.”

¹¹⁵ “Ho vissuto in popoli che stavano/in un pezzo di cristallo/ o nel fondo di una bottiglia di grappa; /ho vissuto sordo, cieco, allucinato/ attento solamente ai colori, agli stracci di anilina,/ agli impacchi delle tempie dei monti/ai confratelli e le loro donne,/ blu, verdi, rosa.../ Adesso non mi importano più le cose pittoresche. / Sono cresciuto. Ho capito./ So molte cose: non c'è stato solo un Cristo/ ma molti; (non solo colui che accoltella l'assassino/ma anche colui che uccide di fame,/non solo i ladri rubano, /so chi uccide l'illusione,/ chi calpesta l'allegria e la speranza/in quei popoli che/ stanno/ nel mirino di un fucile.”

*Desde mi sangre, desde mis raíces,
Esbelto y conmovido se alza el canto
Como un río purísimo, encendido,
Llevando entre sus aguas nuestra historia.*

*[...] Puente de lo inmortal eran los hijos,
Alimento sagrado, sonrisa de maíz
– mazorcas por el sol condecoradas – ,
Emergiendo entre espadas de obsidiana.*

*Era un hermoso tiempo congelado
En el límite exacto de lo eterno.*¹¹⁶ (Leíva, 1953)

L'ispirazione che viene dal mais, altre volte, comporta una denuncia sociale, perché a partire dal mito primordiale, gli eredi dei primi uomini di mais oggi sono condannati alla povertà materiale e lottano più di tutti gli altri per *sopravvivere* alla miseria.

Per José Manuel Arce, poeta e drammaturgo, il mais “*se acongoja en la mazorca*”¹¹⁷ in una descrizione surreale del momento che precede il massacro e toglie al bimbo il suo giocattolo inventato da una pietra:

*Y el niño está en el patio sin su piedra.
Terminó el juego
Cuando aún tuvo tiempo de lanzarla
Contra los helicópteros.*

*En este mapa ardiente que describe mi patria
Ya no existen niños;
Desde que el hombre nace, nace adulto.
Adulto y combatiente.*¹¹⁸ (Arce, 1987)

La raccolta dalla quale è tratta questa poesia è stata pubblicata dopo la morte in esilio del poeta guatemalteco e il periodo a cui si riferisce è uno dei momenti più duri della storia del Guatemala.

Nonostante l'eccezione democratica, rappresentata dai governi di Juan José Arévalo (1944-1950) e Jacobo Arbenz (1950-1954), la storia del Guatemala è costellata di tirannie e dittature militari, sfociate, nel 1962, in divisioni insuperabili all'interno dell'esercito che hanno portato a uno degli scontri armati interni più lunghi e gravi nella storia dell'America Latina. Per 36 anni, infatti, si è protratta una guerra logorante che è giunta fino al tragico punto del genocidio. Il popolo, costretto a prendere le armi e non organizzato in guerriglie capaci di affrontare gli atti di distruzione ordinati dall'alto,

¹¹⁶“Dal mio sangue, dalle mie radici,/ slanciato e commosso si alza il canto/ come un fiume purissimo, acceso,/portando tra le sue acque la nostra storia [...] Ponte dell'immortale erano i figli,/alimento sacro, sorriso di mais/ - pannocchia decorata dal sole - /emergendo tra spade di ossidiana./ Era un bellissimo tempo congelato/ nel limite esatto dell'eterno.”

¹¹⁷ Si affligge nella pannocchia

¹¹⁸“E il bambino è nel patio senza la sua pietra./E' finito il gioco/ quando ancora c'era tempo per lanciarla/ contro gli elicotteri. / In questa mappa ardente che descrive la mia patria/ non esistono più bambini;/ Da quando l'uomo nasce, nasce adulto./ Adulto e combattente.”

spesso rimase in balia degli eventi, vittima della violenza e del terrore che dominavano in tutto il paese.

Molti intellettuali ed artisti, che si opponevano a questi regimi, furono costretti all'esilio, come José Manuel Arce, che a causa delle numerose e costanti minacce di morte da parte di uno dei regimi più sanguinari, quello di Lucas García (1978-1982), lasciò il paese trasferendosi in Francia. Continuò a scrivere poesie di protesta contro i massacri ordinati da Lucas García e dal suo altrettanto efferato successore Efraín Ríos Montt (1982-1983) e a sostegno di coloro che scelsero la via delle armi. Il mais ora rappresenta la lotta del popolo oppresso che semina anche se non vedrà i frutti della sua lotta:

*Cuando sembramos el maíz,
Sabemos que deberán pasar lunas y soles
Hasta que la mazorca sonría con sus granos y se vuelva alimento.
Y cuando disparamos nuestras armas
Es como si sembráramos
Y sabemos
Que deberá venir una cosecha.
Tal vez no la veamos.
Tal vez no comeremos nuestra siembra
Pero quedan sembradas las semillas.*

*Las balas que ellos tiran solo llevan muerte.
Nuestras balas germinan,
Se vuelven vida y libertad,
Son metal de esperanza.*

*Las cosas han cambiado.
Y está bien que así sea.*

*Hemos limpiado y aceitado el arma.
Echamos las semillas en la alforja y emprendemos la marcha
Serios y silenciosos por entre la montaña.*

Es la hora de la siembra¹¹⁹. (Ibid.)

Uno degli intellettuali che invece scelse la via della guerriglia pagando con la vita questo atto di ribellione coerente con il suo impegno intellettuale e politico, è stato Otto René Castillo, che innamorato della patria, ne scrive come si scrive all'amata, serbando per lei i versi più dolci, denunciando le violenze che subisce e accarezzando con le parole la sua bellezza e la sua intrinseca forza.

¹¹⁹“Quando seminiamo il mais/ sappiamo che dovranno passare lune e soli/ perché la pannocchia sorrida con i suoi grani e diventi alimento./ E quando spariamo le nostre armi/è come se seminassimo/ E sappiamo/ che arriverà il raccolto./ Forse non lo vedremo./ Forse non mangeremo della nostra semina/ ma restano seminati i semi. /Le pallottole che loro sparano portano solo morte./ Le nostre pallottole germogliano. /Diventano vita e libertà, /sono metallo di speranza. / Le cose sono cambiate./ E va bene che sia così. /Abbiamo pulito e oliato l'arma./ spargiamo i semi nella bisaccia e cominciamo la marcia/ seri e silenziosi nella montagna. /E' ora della semina.”

È una patria di mais, quella che onora Otto René Castillo, è una “dolce tormentata”, una “piccola contadina” (Castillo, 1975: 210), redenta dalla lotta dell’uomo, accompagnata dallo stesso poeta che spera nel suo futuro:

*Así
Será
Tu simple
Y complicada
Historia
Patria,
un galope
vital
hacía el futuro,
que será tu pueblo
con su aurora,
de milpa
y de paloma.*¹²⁰(Ibid.: 73)

e proclama ciò che sembra la sua essenza perché “tutti amino un po’ il suo nome”:

*Patria, pequeña, hombre y tierra y libertad
Cargando la esperanza por los caminos del alba.
Eres la antigua madre del dolor y del sufrimiento.
La que marcha con un niño de maíz entre los brazos.
La que inventa huracanes de amor y cerezales
Y se da redonda sobre la faz del mundo
Para que todos amen un poco de su nombre:
Un pedazo brutal de su montaña
O la heroica mano de sus hijos guerrilleros.*¹²¹(Ibid.: 211)

Anni prima, un altro leader studentesco lottava contro un’altra tirannia, quella del generale Jorge Ubico (1931-1944). Otto Raúl González, a differenza di Otto René Castillo, godette in modo pieno del periodo maestoso che ebbe inizio con la Rivoluzione d’ottobre, dopo la caduta dell’autoritario governante che segnò dodici anni di ferrea dittatura. Otto René Castillo infatti visse solo l’adolescenza sotto i due governi che segnarono la primavera democratica, mentre Otto Raúl González occupò un ruolo politico attivo all’interno di essi, come diplomatico rappresentante del Guatemala in Messico. Nel 1954, comunque, fu costretto all’esilio, dopo che l’operazione *PBSuccess*, orchestrata dalla Cia, fece terminare nel sangue la prima esperienza democratica del paese, facendolo ripiombare nello spettro della dittatura.

Usando il quetzal, da sempre simbolo eterno del Guatemala, anche Otto Raul Gonzáles dà un’immagine di patria, che rappresenta cinta da una corona di foglie di mais:

*Quetzal, mito, leyenda, humo verde,
Pájaro de fuego y esmeraldas,
Copa de ajeno y de rubíes,*

¹²⁰“Così/ sarà/ la tua semplice/ e complicata/storia/ patria,/ un galoppo/vitale /verso il futuro,/ che sarà il tuo popolo/ con la sua alba/ di *milpa*/ e di colomba.”

¹²¹ “Patria, piccola, uomo e terra e libertà/ portando la speranza per i cammini dell’alba/ sei l’antica madre del dolore e della sofferenza./ Colei che marcia con un bimbo di mais tra le braccia. /Colei che inventa uragani di amore e ciliegeti/ e si dà rotonda sulla faccia del mondo/ perché tutti amino un poco del suo nome:/ un pezzo brutale della sua montagna/ o l’eroica mano dei suoi figli guerrieri.”

Lanza desnuda y hoja de maíz
*Que corona la frente de la patria.*¹²²(González, 1955)

Il mais dunque è presente, nel mito, nella denuncia di una povertà esasperata dallo scontro armato interno e dalle prepotenze degli esponenti delle famiglie di spicco del paese, ma anche nei ricordi di un tempo perduto o di un'infanzia serena, nell'idea di una patria sconvolta e spogliata, ma orgogliosa e fiera.

Nel 1953, è Werner Ovalle López a elevare il mais a categoria lirica e a cantarne le lodi in *Padre Nuestro Maíz*. Morto prematuramente, questo medico chirurgo votato alla poesia, ha lasciato una testimonianza del peso e della grandezza del pane quotidiano guatemalteco:

!Padre nuestro, maíz!

Padre maíz, vestido de las venas,
Pequeña harina alada y vencedora,
Inocencia del pan en donde vive la química nupcial del alimento
Y el más alto silencio de la tierra.

Yo en tu semilla arrodillé mi sangre
Llena de dulces glóbulos de milpa,
Y me llené los ojos con la inmensa
Ternura de los surcos florecidos
Y reí con las sienes infinitas
Como ríen la caña y la mazorca.
[...]
En donde quiera que mi cuerpo aflora
Con su interrogación inesperada
Veo el maíz creciendo, dominando,
Besando húmedas frentes de labriegos,
Alimentando brazos campesinos,
Desnudando la flor del equinoccio
*Con las rubias infancias del elote.*¹²³ (Ovalle López, 1953)

È simbolo, sogno e speranza che ispira grandi poeti e fa nascere la devozione degli uomini che in esso trovano la possibilità di vivere:

[...] Nadie puede negar que el ruiseñor
Tiene luz de maíz en la garganta
Que la nocturna estrella silenciosa
Tiene alas de maíz en la mirada.
Que en el río, en el mar, en el océano
Sal y maíz son cónyuges del agua.
Que con maíz sembró Rubén Darío
Su amapola de luz en Nicaragua.
Que como caña de maíz herido

¹²²“Quetzal, mito, leggenda, fumo verde, /Uccello di fuoco e smeraldi/bicchieri di assenzio e di rubini,/ lancia nuda e foglia di mais, /che corona la fronte della patria.”

¹²³ Padre nostro mais!/ Padre mais, vestito delle vene, piccola farina alata e vincitrice/ innocenza del pane in cui vive la chimica nuziale dell'alimento/ E il più alto silenzio della terra. /Io nel suo seme ho inginocchiato il mio sangue/ pieno di dolci globuli di *milpa*,/ e mi sono riempito gli occhi con l'immensa/ tenerezza dei solchi fioriti/ e ho riso con le tempie infinite/ come ridono la canna e la pannocchia./[...]
Ovunque il mio corpo voglia affiorare/ con la sua domanda inaspettata/ vedo il mais crescendo, dominando,/ baciando umide fronti di contadini/ alimentando braccia contadine/spogliando il fiore dell'equinozio/con la bionda fanciullezza della pannocchia tenera.”

*García Lorca se quebró en España
Y que con hombres de maíz se ha hecho
La patria espiritual de Guatemala.*

*¡Salve maíz amable, pan de América
Mínima catedral de la esperanza...!
[...]
El hombre que trabaja y el que ríe
Y el que busca en el agua la ternura,
Y el que besa la tierra con los dedos,
Y el que acaba su sangre en la cosecha,
Y el que consume libros y ciudades,
¡veneran al maíz, pan de la sangre!¹²⁴ (Ibid.)*

Ed è vero che anche i più grandi poeti dell'America Latina si sono lasciati ispirare dal grano sacro. Rubén Darío nella poesia “*Del trópico*” descrive uno sprazzo di vita quotidiana e nel quadro non fa mancare una ragazza “cicciettella e carina” che macina mais in “un’allegra e fresca *mañanita*” (Darío, 2006:9).

Pablo Neruda gli dedica un’ode. Lo investe ancora una volta del ruolo di materia prima dell’America:

*América, de un grano
de maíz te elevaste
hasta llenar
de tierras espaciosas
el espumoso
océano.
Fue un grano de maíz tu geografía.
El grano
adelantó una lanza verde,
la lanza verde se cubrió de oro
y engalanó la altura
del Perú con su pámpano amarillo.¹²⁵ (Neruda, 1988:312)*

Lo riporta alla sua originale semplicità di alimento umile ma prezioso:

*Pero, poeta, deja
la historia en su mortaja
y alaba con tu lira
al grano en sus graneros:
canta al simple maíz de las cocinas.*

*Primero suave barba
agitada en el huerto
sobre los tiernos dientes
de la joven mazorca.*

¹²⁴“Nessuno può negare che l’usignolo/ ha luce di mais nella gola/che la notturna stella silenziosa/ha ali di mais nello sguardo./ Che nel fiume, nel mare, nell’oceano/Sale e mais sono sposi dell’acqua. /Che con mais ha seminato Ruben Darío/il suo papavero di luce in Nicaragua./ Che come canna di mais ferito/ Garcia Lorca si è rotto in Spagna/ e che con uomini di mais è stata fatta/ la patria spirituale del Guatemala./ Salve amabile mais, pane dell’America/ minima cattedrale della speranza...!/ [...] L’uomo che lavora e che ride/ e colui che cerca nell’acqua la tenerezza, / e colui che bacia la terra con le dita/ e colui che finisce il suo sangue nel raccolto/ e che colui che consuma libri e città/ venerano il mais, pane del sangue!”

¹²⁵ “America, da un grano/ di mais ti sei elevata/fino a riempire/ di terre spaziose/ lo spumoso/oceano./ fu un grano di mais la tua geografia/ Il grano/ portò avanti una lancia verde/ la lancia verde si coprì d’oro/ e adornò l’altura/ del Perú con la sua foglia di vite gialla.”

*Luego se abrió el estuche
y la fecundidad rompió sus velos
de pálido papiro
para que se desgrane
la risa del maíz sobre la tierra*¹²⁶.(Ibid.:312-313)

E rivolgendosi direttamente al mais torna ad onorarlo, come tesoro dall'origine misteriosa, che ha permesso l'inizio della vita:

*Pero, dónde
no llega
tu tesoro?
[...]
Puebla tu luz, tu harina, tu esperanza
la soledad de América,
y el hambre
considera tus lanzas
legiones enemigas.*

*Entre tus hojas como
suave guiso
crecieron nuestros graves corazones
de niños provincianos y comenzó la vida
a desgranarnos.*¹²⁷ (Ibid.:314)

Dal Messico al Sud America l'alimento sacro del popolo maya, attraverso la letteratura, scopre la narrativa di un *saper vivere* e un desiderio di vivere pienamente, sottolineando identità ed esclusioni, tradizioni e rotture, lotte ed eventi quotidiani. È un'immagine accessibile a tutti, che non discrimina perché, come tutte le manifestazioni delle deità della *cosmovisione*, riconduce costantemente alla difesa della vita e all'essenza stessa dell'essere umano, esso stesso grano di mais, seme che insieme all'alimento della natura, al calore del sole, all'umidità dell'acqua e all'alito vitale dell'aria, può fiorire in nuovo frutto.

Scriva Eduardo Galeano nella presentazione del libro collettivo *Raxalaaj Mayab' K'aslemalil, Cosmovisión maya, plenitud de la vida*:

También nosotros, gentes de todos los colores, somos granos de maíz. Y estas voces [que vienen de los primeros tiempos y hablan a los tiempos que vienen] nos recuerdan que el centro del universo está en cada uno de nosotros, porque está en cada uno de los frutos que

¹²⁶“Ma poeta, lascia/ la storia nel suo sudario/ e loda con la tua lira/ il grano nei suoi granai: /canta al semplice mais delle cucine. /Prima morbida barba/ agitata nell'orto/sui teneri denti/ della giovane pannocchia./ Poi si aprì la custodia/ e la fecondità ruppe i suoi veli/ di pallido papiro/ perché si sgrani/ la risata del mais sulla terra.”

¹²⁷“Ma da dove viene il tuo tesoro? [...]Popola la tua luce/ la tua farina/ la tua speranza/ la solitudine dell'America/ e la fame/ considera le tue lance /legioni nemiche./Tra le tue foglie come/ dolce salsa/ sono cresciuti i nostri gravi cuori/ di bambini provinciali/ e la vita ha cominciato a sgranarci.”

*brotan en cada instante del tiempo y en cada lugarcito de la tierra. Y nos invitan a recrear el hilo roto de la vida, a sanar la violada dignidad de la naturaleza y a recuperar nuestra perdida plenitud.*¹²⁸(Cochoy Alva et al., 2006: 135)



Figura 48 Mais steso a seccare davanti a una casa, Santiago Atitlán, Sololá, 1 settembre 2012

¹²⁸“ Anche noi, gente di tutti i colori, siamo grani di mais. E queste voci [che vengono dai primi tempi e parlano ai tempi che verranno] ci ricordano che il centro dell’universo è in ciascuno di noi, perché è in ciascuno dei frutti che germogliano, in ciascun istante del tempo e in ciascuno angolino della terra. E ci invitano a ricreare il filo rotto della vita, a sanare la violata dignità della natura e a recuperare la nostra pienezza perduta.”

CAPITOLO CINQUE: Il ruolo mitico delle donne

Il canto cresce, tenero e potente. Antonio fa vibrare le corde come
un pazzo, la voce di Carla ora sostiene ogni nota alla perfezione.

Il canto continua. Un'armonia bellissima, dolcissima.

PAUL LAVERTY, La canzone di Carla

5.1 Ixmucané e Ixchiq

Nei miti raccontati nel *Pop(ol) Wu*, si raggiunge l'apice quando gli eroi gemelli *Junajpu* e *Ixbalamque* sconfiggono le forze di *Xibalbá*, le forze dell'oscurità che vivono nell'*inframondo*, e riescono a stabilire le condizioni indispensabili perché il processo vitale e civilizzatore continui e nasca un'umanità civilizzata, rispettosa delle energie e tributaria delle forze creatrici superiori.

Perché questo avvenga, però, si devono verificare altri eventi in modo che l'universo abbia i requisiti adatti per ospitare gli esseri umani. Per questo, nel libro sacro, ci sono dei personaggi che sono incaricati di simboleggiare ora le forze celesti, ora le forze terrestri che devono essere equilibrate per creare le condizioni di nascita dell'uomo.

In questo contesto, due tra le figure femminili presenti nel racconto giocano un ruolo fondamentale. Senza la loro presenza e azione niente avrebbe potuto avvenire, perché è proprio attraverso di loro che il Creatore Formatore, *Tepeu* e *Gucumatz*, Cuore del Cielo e Cuore della Terra, può realizzarsi pienamente.

Nel momento magico in cui la terra appare nel firmamento, è *Ixmucané* colei che entra in dialogo con *Tepeu* e *Gucumatz* e si appresta a giocare il ruolo che il Cuore del Cielo, le forze della natura e le energie cosmiche hanno stabilito per lei: quello di essere madre della creazione. *Ixmucané*, madre e nonna, si offre per elaborare le nove bibite di mais che sostenteranno la razza umana e diventeranno la carne, i muscoli e le ossa degli uomini:

*A continuación fueron molidas las mazorcas amarillas,
las mazorcas blancas;*

*Nueve molidas le dio Ixmucané ,
Comida fue la utilizada*

Y junto con el agua de masa se originaron las extremidades

*la fuerza humana.*¹²⁹ (Sam Colop, 2011:

113)

Secondo Edgar Cabrera, la presenza di *Ixmucané* nel mito corrisponde storicamente a una tappa orticola vissuta dal popolo maya prima della tappa agricola, rappresentata invece da *Ixquic*, l'altra figura femminile fondamentale, che porta in seno il mais, gli eroi gemelli (Matul e Cabrera, 2007: 233).

¹²⁹“ Poi furono macinate le pannocchie gialle, le pannocchie bianche;/nove macinate le diede *Ixmucané*, cibo fu usato/ e insieme all'acqua della massa ebbero origine le estremità, la forza umana.”

Dal punto di vista della narrazione, *Ixmucané* è la madre di *Jun Junajpu* e *Vucub Junajpu*, gli eroi che faranno un primo tentativo di sconfiggere le forze dell'*inframondo*, ma verranno sconfitti. In un primo momento, lei rappresenta la terra, è il punto di riferimento, il punto di partenza: da lei ha inizio tutto e da questo punto in avanti il resto degli eventi può svilupparsi (Ibid.: 231-234): possono iniziare i tentativi di nascita del sole sulla terra e possono confrontarsi le energie scatenate dal movimento degli astri. Quando *Jun Junajpu* viene sconfitto e la sua testa viene appesa all'Albero della Vita, sembra che l'alba non abbia più possibilità di sorgere e così la vita sul pianeta e nell'universo cade in preda al dubbio e al pericolo.

È necessaria la nascita di una nuova luna, una luna piena di energie creative colme di speranza che solo un'altra donna potrà rappresentare, perché solo una donna può essere origine e vita, destino e cultura (Matul e Cabrera, 2007: 9).

Quella luna piena è *Ixquic*, figlia degli stessi signori di *Xibalbá*. Lei esce dall'*inframondo* per compiere la missione che le è stata assegnata: andare da *Jun Junajpu* e lasciarsi fecondare dalla saliva che egli sputa dalla sua testa decapitata. Da questo punto in avanti, è lei la madre, la luna, la donna che incarna i migliori sentimenti e si eleva al di sopra del bene e del male. È madre dell'alba, del sole, della giustizia e della dignità, della convivenza, dello sviluppo e di un equilibrio ritrovato che permetterà il mantenimento della cultura. Sarà proprio lei a dare alla luce i gemelli *Junajpu* e *Ixbalamqué*, che saranno incaricati di continuare l'opera di creazione.

Quando *Ixquic*, con in grembo i due gemelli, riesce a salire alla superficie della terra, deve dimostrare alle energie cosmiche che effettivamente l'equilibrio universale può essere garantito. *Ixmucané* allora, la mette alla prova e le dice:

*Anda pues a traer la comida para los que hay que alimentar.
Anda a tapiscar y que sea una red grande de maíz la que traigas;
Ya que eres mi nuera, según te he escuchado, le fue dicho a la doncella*¹³⁰. (Sam Colop, 2011: 60)

Ixquic, per moltiplicare l'alimento sacro, sollecita le energie cosmiche con mezzi cerimoniali, come si fa ancora oggi in molte comunità maya prima della semina e del raccolto del mais, chiedendo aiuto in particolare a tre deità *Ixtoc*, *Ixanil* e *Ixcacau*:

*Vengan para acá,
Hagan acto de presencia Ixtoj,
Ixa'anil,
Ixkakaw e
Ixtziya' [...]
Exclamó la doncella.*⁽¹³¹⁾ Ibid.)

¹³⁰ "Vai dunque a prendere il cibo per quelli che bisogna alimentare. Vai a raccogliere e che sia una rete grande di mais quella che porterai; se sei mia nuora, secondo quello che sento, fu detto alla fanciulla."

¹³¹ "Venite qui, fate atto di presenza *Ixtoj*, *Ixa'anil*, *Ixxakaw* e *Ixtziya'*, esclamò la fanciulla".

È interessante notare che in *k'iché*, così come in altre lingue maya, il prefisso *ix-* indica la categoria del femminile. Di conseguenza è evidente il vincolo strettissimo che viene a instaurarsi tra la creazione dell'uomo, l'addomesticamento e la coltivazione del mais e la donna.

A partire dal momento in cui *Ixquic* viene riconosciuta da *Ixmucané* come sua nuora, lei passa a rappresentare la terra, madre del sole, del mais e degli uomini. La nonna diventerà invece simbolo della luna che in periodi di siccità si incaricherà di far piovere. Un parallelo di questo simbolismo si ritrova anche nel *Chilam Balam de Chumayel*, a dimostrare che le tradizioni mitiche, pur essendo in parte diverse hanno dei punti in comune e fondamentalmente raccontano storie molto simili tra loro. *Oxlahun Ti Ku*, manifestazione della deità in forma di tredici e rappresentazione del cielo, è una deità della pioggia che partecipa alla vita fecondando i campi, mentre *Bolon ti Ku*, manifestazione della deità in forma di nove e rappresentazione della terra, elabora l'alimento per il popolo maya. *Ixmucané*, usando all'unisono le energie del cielo e le energie della terra e unendo alle sue energie quelle del numero nove, proprio come fanno i due personaggi del libro *yucateco*, nella sua missione pluviale e insieme alimentare, elabora le bibite sacre e forma l'alimento di mais.

Nel *Pop(ol) Wuj*, se da una parte *Ixmucané* rappresenta l'inizio dello sforzo culturale, *Ixquic* rappresenta la lotta per il diritto alla vita, per il diritto della donna di svilupparsi in modo complementare all'uomo; la lotta per il diritto alla maternità, contro i sacrifici, contro la pena di morte e la malvagità. In tutte le sue lotte esce vittoriosa, imprimendo alla cultura il suo carisma pieno di saggezza, rispetto e tenerezza (Matul e Cabrera, 2007, 10).

Giocando ciascuna il ruolo che le corrisponde, queste due figure femminili preparano la terra per essere coltivata e convertirsi finalmente in vita, proprio come fanno oggi le eredi della tradizione che quella nonna e quella madre hanno istituito: quando si avvicina la nuova epoca di semina sono le donne ad essere incaricate di sgranare le pannocchie selezionate e conservate per questo momento (Figura 49). Sono loro a preparare il mais e a trasformarlo in *tortillas* e in un'infinita varietà di altri alimenti e sono sempre loro a calcolare e assicurare che dal raccolto vengano conservati i semi per la semina successiva.

Inoltre le donne partecipano alla conservazione delle varietà genetiche del mais e anche se il loro livello di coinvolgimento nei momenti della coltivazione varia da regione a

regione, a seconda delle tradizioni di ciascuna comunità, la loro posizione come collante della famiglia è essenziale e da secoli ricalca il ruolo delle loro antenate. Doña Francisca di Colotenango racconta:

*Cuando traen las milpas a la casa, se guarda y después de deshoja. Luego ponemos el costal y luego se desgrana, es cosa de una. Nosotras escogemos las mazorcas. Se escoge las grandes para semilla; las chiquitas no, porque si no tal vez así no da para el próximo año*¹³² (Díaz Lara e Azurdia, 2001: 53).



Figura 49 Donne che sgranano le pannocchie di mais durante il raccolto, San Juan La Laguna, Sololá, 1 settembre 2012

Come quando *Ixquic* invoca le energie cosmiche per moltiplicare l'unica pannocchia delle *milpa* di *Ixmucané*, le donne nelle comunità maya, selezionano i tipi e le razze di mais ed elaborano l'alimentazione e il sostento per tutta la famiglia.

Esse contribuiscono in modo determinante anche a preservare il sapere, la sua trasmissione orale e le pratiche culturali ad esso legate, poiché gestiscono l'integrità del mais e il suo significato. Come meta-mais, il grano sacro, è simbolo di quei valori di solidarietà, rispetto e saggezza che incarna la donna mitica del libro sacro, capace di dimostrare che la vita sulla terra può e deve continuare.

Il ruolo delle donne nella conservazione del mais e del meta-mais è legato al contesto sociale, educativo ed economico nel quale si determina questa partecipazione: in

¹³² “Quando portano a casa le pannocchie raccolte, si custodiscono e poi si sfogliano. Poi le mettiamo nei sacchi e poi le sgraniamo. Noi donne scegliamo le pannocchie. Si scelgono le grandi per il seme; le piccole no, perché se no poi forse non danno per il prossimo anno.”

Guatemala ciò dipende da vari fattori, per esempio dalla residenza in zone rurali o urbane, dalle migrazioni e dagli spostamenti causati dallo scontro armato interno oppure dall'età delle donne, la loro educazione scolastica o il loro accesso alla terra. Pur tenendo conto di queste variabili, le donne contribuiscono al processo di separazione della *milpa*, alla selezione dei semi e alla preparazione della semina. Tutte queste conoscenze si iscrivono in quel sistema conoscitivo che, passando di generazione in generazione, si mantiene grazie e soprattutto a loro. La testimonianza di Remigia López y López raccolta a Malacatancito, municipio nel dipartimento di Huehuetenango, riporta:

*Las mujeres aprendemos a desgranar y seleccionar la semilla desde jóvenes. En mi casa y generalmente en la noche, es cuando las mujeres de la familia nos sentamos alrededor del canasto de maíz a desgranar. La abuela va separando algunas mazorcas grandes; estas ya no se desgranar dentro del canasto que es para hacer el nixtamal el día siguiente. En el mes de mayo se pone la mano en la boca y se sopla en ella; luego empieza a desgranar con la uña. Siempre se comienza en el centro de la mazorca, dejando la punta y la base y se tiene el cuidado de no romper el germen.*¹³³(Ibid.: 31)

In alcune fasi della coltivazione del mais si realizzano cerimonie speciali nelle quali si sollecita il permesso e la protezione delle deità associate alla terra e all'agricoltura. Racconta Francisca Hernández che si accendono candele sulla terra prima della semina (F. Hernández, 2-09-2012) e nelle case di molte famiglie ci sono altari sui quali porre i semi di mais per vegliarli la notte che precede la semina. È l'espressione di un sentimento di rispetto per la terra e per la natura, condiviso nelle famiglie e nelle comunità. Nelle parole di Rigoberta Menchú emerge l'importanza di questa devozione e la trasmissione di questo valore di padre in figlio:

*De hecho nuestros padres nos enseñan a respetar la tierra. Sólo se puede herir la tierra cuando hay necesidad. Esa concepción hace que antes de sembrar nuestra milpa, tenemos que pedirle permiso a la tierra.*¹³⁴(Burgos, 1997: 81)

Da *Ixmucané* e *Ixquic* fino a Francisca, Remigia, Rigoberta... le donne sono le custodi della ricchezza naturale e umana, permettono la vita nelle sue varietà, trasmettono ai figli la lingua e i modelli culturali dell'identità alla quale appartengono. Parte di loro sceglie consapevolmente di tramandare queste conoscenze in ogni momento della propria esistenza, lottando perché questo ruolo non venga sminuito o sfruttato; altre accettano con umiltà e pazienza di ripercorrere eternamente il destino biologico,

¹³³ Noi donne impariamo a sgranare e selezionare il seme da giovani. In casa mia e generalmente di notte, è quando le donne della famiglia ci sediamo intorno al cesto di mais a sgranare. La nonna separa alcune pannocchie grandi; quelle non si sgranano nel cesto che è per fare il *nixtamal* il giorno seguente. Nel mese di maggio si mette la mano davanti alla bocca e si soffia in essa; poi si inizia a sgranare con l'unghia. Si comincia sempre dal centro della pannocchia, lasciando la punta e la base e si deve avere cura di non rompere il seme.

¹³⁴ “Di fatto i nostri padri ci insegnano a rispettare la terra. Si può ferire la terra quando ce n'è la necessità. Questa concezione fa che prima di seminare la nostra *milpa*, dobbiamo chiedere permesso alla terra.”

mitologico e culturale che a loro spetta: dare origine all'esistenza nella sinergia delle energie cosmiche perché la vita germogli in tutto il suo vigore e la sua potenza.

5.2 Senza impronte digitali

Le donne consegnano al mais gran parte del loro tempo e della loro fatica. Ogni giorno il loro compito si ripete modificandosi solo a seconda degli alimenti, quotidiani o rituali, che preparano.

Motori della famiglia, della comunità e della vita, queste donne vivono nell'anonimato della loro casa, non hanno importanza sociale, hanno poche opportunità di formazione ancora meno di cura della loro salute. Silenziose e rassegnate si alzano all'alba e con mulino, *metate*¹³⁵ e *comal*¹³⁶ danno seguito al racconto mitico, plasmando “carne e colori al mais”, per moltiplicarlo eternamente.

La *piedra de moler* ha tre piedi e una forma concava nella quale si accomoda la *mano de moler* che è un pezzo di pietra longitudinale simile all'ampiezza della pietra che viene usata per macinare (Figure 50- 51).



Figura 50-51 Piedras de moler, Chichicastenango, Quiché, 29 marzo 2012 e Pashapa, Chiquimula, 23 agosto 2011

Piedra de moler e *comal* sono due oggetti imprescindibili in una casa maya ed è a loro che le donne si inchinano per preparare la “materia dell'uomo” e lo “spirito degli dei”.

¹³⁵ *Piedra de moler*, pietra per macinare

¹³⁶ Piastra di argilla

Il *comal* si costruisce su tre pietre che delimitano lo spazio in cui si fa il fuoco ed è fatto di argilla. È una piastra circolare che si usa per tostare *tortillas* oppure grani di mais o caffè (Figura 52).



Figura 52 Comal a Pashapa, Chiquimula, 23 agosto 2011

I grani di mais vengono cotti con calce (Figura 53), per permettere alla pellicina che ricopre i semi di staccarsi e dopo aver lavato ripetutamente la massa, creando così il



Figura 53 Donna che vende calce al mercato di Chichicastenango, Quiché, 30 agosto 2012

*nixtamal*¹³⁷, le donne preparano il fuoco e scaldano il *comal*.

¹³⁷ Mais cotto con calce per eliminarne la pelle che non è digeribile

Il fuoco non deve essere né troppo né poco, perché le *tortillas* devono cuocere in modo omogeneo e per raggiungere la temperatura adatta, dita allenate palpano la piastra e ravvivano o diminuiscono il fuoco aggiungendo o togliendo legna.

La *pedra de moler* e le mani sono un po' umide perché la massa di mais non si attacchi e si possa iniziare a *tortear*¹³⁸. Ciascuna *tortilla* viene appoggiata sul *comal* e girata tre volte fino a quando si gonfia “*como vientre de sapo*”¹³⁹. Poi si raccoglie dal centro del *comal* e si impila a lato insieme alle altre già cotte, perché non si raffreddino (Figura 54).



Figura 54 Donne che "tortean", mercato di Chichicastenango, Quiché, 30 agosto 2012

Il *comal* è un oggetto che “parla giorno dopo giorno delle piccole discontinuità del tempo” (López García, 2002: 114). Parla della fragile resistenza delle donne, che accettano la vita, dimenticando di esistere, ma rinascendo ogni giorno per alimentare materialmente e culturalmente la famiglia e la comunità.

Il *comal* è morte e rinascita; è sole che al tramonto va perdendo il suo calore ma torna a scaldarsi all'alba ed è notte che riflette timore e incertezza, simbolo di divisioni e litigi nella famiglia (Ibid.: 116); ma è anche molto di più, perché le donne sul *comal* lasciano non solo la loro vita ma anche la loro identità. Fondendosi con il mais senza rimedio, ci

¹³⁸ Fare le *tortillas*

¹³⁹ Come ventre di rospo

sono donne, infatti, che non hanno più impronte digitali perché, a causa di tanto *tortear* sul *comal* bollente, si sono cancellate. Facendo *tortillas* e bruciandosi i polpastrelli, giorno dopo giorno, anno dopo anno, le loro impronte sono andate cancellandosi (Morales Sic, 5-09-2011)

Nell'estremo donarsi al proprio destino attraverso il fuoco, per, come direbbe Eduardo Galeano, “seguire il mais senza morire sulla terra”, hanno rinunciato a una parte di loro stesse, perché la gente fatta di mais, fa il mais e lo ama, lo cura e lo custodisce per poter continuare ad appartenere alla sua materia sacra:

*La gente, hecha de maíz, hace el maíz. La gente, creada de la carne y los colores del maíz, cava una cuna para el maíz y lo cubre de buena tierra y lo limpia de malas hierbas y lo riega y le habla palabras que lo quieren. Y cuando el maíz esta crecido, la gente de maíz lo muele sobre la piedra y lo alza y lo aplaude y lo acuesta al amor del fuego y se lo come, para que en la gente de maíz siga el maíz caminando sin morir sobre la tierra.*¹⁴⁰
(Galeano, 2006: 81)

La letteratura è sempre una delle produzioni umane più vicine alla vita e come tale è capace non solo di descrivere la realtà in modo nitido, ma anche di trasmettere quelle sensazioni che altrimenti resterebbero per sempre rinchiusi in chi le vive, senza possibilità di essere condivise.

I racconti delineano i personaggi e fanno in modo che chi legge li immagini e dia loro vita, riscattando l'invisibilità e l'oblio in cui sono relegati nella quotidianità.

Enrique in “*Las invisibles*” racconta la storia di *doña* Carmen, storia di povertà e determinazione di una donna che esige il suo documento di identità ma non lo riceve perché i suoi polpastrelli non portano il marchio irripetibile della sua personalità:

*Varias veces se había presentado en dependencias administrativas a solicitar su documento de identidad y siempre había sido rechazada, por la simple y contundente razón de que doña Carmen carece de huellas digitales.*¹⁴¹(Enrique, 2012)

Da quasi quattro decenni *doña* Carmen lavora in una *tortillera* (Figura 55); tutti i giorni, da quando ha tredici anni, scalda sul *comal* le *tortillas*, girando e rigirando la massa di farina di mais sull'ardente superficie:

¹⁴⁰ “La gente, fatta di mais, fa il mais. La gente, creata della carne e dei colori del mais, scava una culla per il mais, lo copre di buona terra e lo pulisce dalle erbe cattive e lo bagna e gli dice parole affettuose. E quando il mais sta crescendo, la gente di mais lo macina sulla pietra e lo alza e lo applaude e lo sdraia all'amore del fuoco e se lo mangia perché nella gente di mais, continui ad esserci il mais, camminando senza saper morire sulla terra.”

¹⁴¹ “Varie volte si era presentata alle dipendenze amministrative per sollecitare il suo documento d'identità ed era sempre stata rifiutata, per una semplice e contundente ragione: *doña* Carmen non ha impronte digitali”.

*Casi cuarenta años utilizando sus manos, sus dedos, para ganarse la vida calentando unas tortillas que otros se comerán; cuarenta años que hicieron que sus huellas digitales, las líneas de su vida, las líneas que la individualizaban como una persona con identidad, y con derechos de ciudadana, se perdieran para siempre en el calor del comal, en el día a día de su oficio, entre tortilla y tortillas.*¹⁴²(Ibid.)

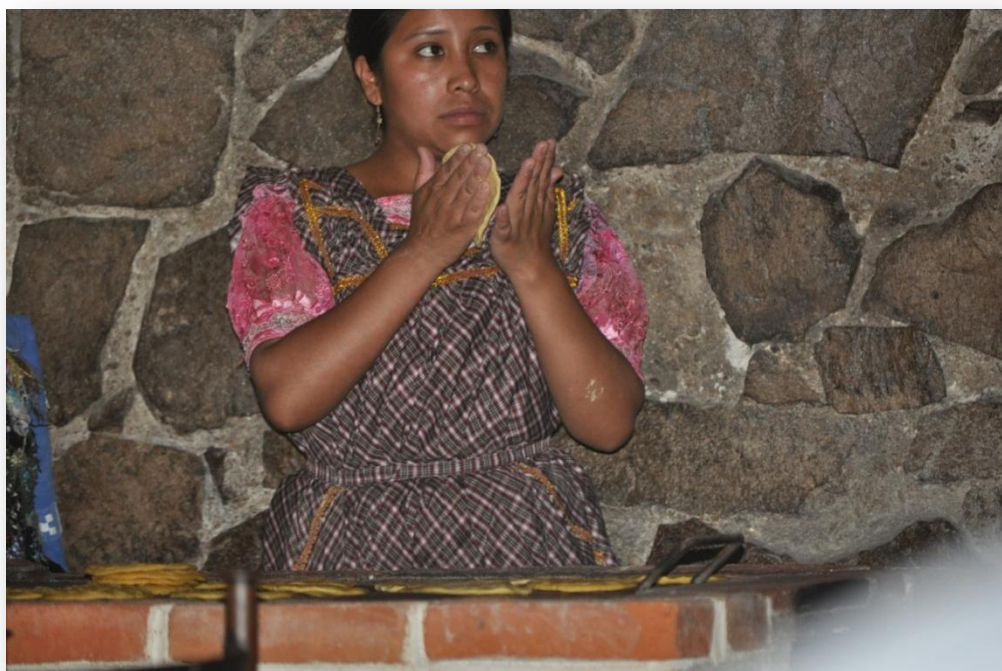


Figura 55 Donna che torteia in una tortilleria di Tecpan, Chimaltenango, 30 agosto 2012

Neulina, invece, nel racconto “*Caracol*” scrive di una madre, orgogliosa e umile che non sa di poter avere un documento che la aiuti a entrare nella società e a rivendicare i suoi diritti:

*Me gradué de maestra de primaria, fue un gran logro, mi mamá lloró, lloró, lloró, no podía creer que su mamita fuera maestra. Ella nunca se había separado del comal, de la masa, del maíz, no fue a la escuela. Recuerdo cuando la llevé a sacar su cédula, le pregunté por qué no la había sacado antes y me dijo: porque no sabía.*¹⁴³ (Morales, 2011)

Al momento di richiedere l’ambito documento, però, questa mamma innocente e inconsapevole si accorge di aver lasciato il segno unico che la contraddistingue da tutti gli altri, sul *comal*:

Ese día, cuando le pidieron que pusiera sus huellas digitales en el documento, con sorpresa nos dimos cuenta que no tenía huella digital. Ese caracolito había desaparecido de tanto tortear, de tanto tocar el comal caliente. El caracolito se había ido en las tortillas

¹⁴² “Quasi quarant’anni usando le sue mani, le sue dita per guadagnarsi la vita scaldando *tortillas* che altri mangeranno; quarant’anni che hanno fatto che le sue impronte digitali, le linee della sua vita, le linee che la individualizzavano come una persona con identità e con diritto di cittadinanza, si perdessero per sempre nel calore del *comal*, nella quotidianità del suo lavoro, tra una *tortilla* e l’altra.”

¹⁴³ “Mi sono diplomata come maestra elementare, è stato un grande successo, mia mamma ha pianto, pianto pianto, non poteva credere che la sua piccolina fosse maestra. Lei non si era mai separata dal *comal*, dalla massa, dal mais, non era mai andata a scuola. Ricordo che quando la portai a fare la carta d’identità, le ho chiesto perché non l’avesse fatta prima e lei mi disse: perché non sapevo.”

*que día a día nos daba de comer. Nos comíamos su ser. Ella se hizo una con la tortilla*¹⁴⁴.
(Ibid.)

Doña Carmen e la mamma di cui non sappiamo il nome rappresentano tutte le donne dimenticate che non possono neanche optare per un lavoro dignitoso né avere accesso ai servizi pubblici. La loro storia riflette l'ingiustizia, ma anche la possibilità di riscatto, grazie alla stessa determinazione che è rimasta nel dna della loro anima dai tempi ancestrali di *Ixquic*.

Le condizioni di queste donne, che non sono certo tutte le donne maya, ma rappresentano buona parte di loro, è un estremo esempio delle contraddizioni che rispecchia il mais: una grande, infinita ricchezza che echeggia “nella stessa idea, nella stessa immagine mille volte ripetuta: il mais come alimento quotidiano che dà forza” (Herrera, 1987: 225), contrapposta a un'altrettanto misera povertà legata a un'inconsolabile tristezza. È la povertà di donne che spesso per la loro condizione non hanno la più lontana idea di avere e poter reclamare dei diritti e quando sanno di averne e lottano per accedervi, devono scontrarsi con un sistema che raramente le contempla come soggetti; è la tristezza del mais che “piange” macinato nel mulino a motore e non dalle mani rese esperte dalle antiche tradizioni tramandate di madre in figlia.

Nonostante cambiamenti ed evoluzioni però, quello stesso mais a causa del quale le donne di questi racconti hanno perso le loro impronte digitali, è e rimane un elemento imprescindibile nella vita della famiglia. Esso crea e ricrea il discorso mitico basato su uno degli aspetti più importanti del ruolo della donna che è l'elaborazione dell'alimento che dà vita e forza all'umanità.

Doña Carmen “continua a scaldare *tortillas*, tutte le mattine, è quello che ha sempre fatto e forse l'unica cosa che sappia fare, ma da qualche mese lo fa con il suo documento d'identità in tasca”:

*Sin poder devolverle sus huellas digitales, sí consiguió todos los informes necesarios para la expedición del ansiado documento. A buen seguro los clientes de doña Carmen no habrán notado la diferencia -las tortillas saben igual de ricas y su sonrisa se deberá a que el negocio va bien o a las buenas noticias de los hijos-, pero ella guarda con todo el celo del mundo ese documento que tanto trabajo le costó obtener, aunque a fin de cuentas en él sólo se diga lo que ella siempre supo.*¹⁴⁵ (Enrique, 2012)

¹⁴⁴ “Quel giorno quando le chiesero di mettere le sue impronte digitali sul documento, con sorpresa ci rendemmo conto del fatto che non aveva impronte digitali: quella conchiglietta era scomparsa dal tanto *tortear*, dal tanto toccare il *comal* caldo. La conchiglietta se n'era andata nelle *tortillas* che giorno dopo giorno ci dava da mangiare. Ci mangiavamo il suo essere. Lei si è fatta una con la *tortilla*.”

¹⁴⁵ Senza poterle rendere le sue impronte digitali, in ogni caso riuscì ad avere tutte le carte necessarie per l'emissione del desiderato documento. Sicuramente i clienti di *doña* Carmen non avranno notato la differenza – le *tortillas* sono lo stesso buone e il suo sorriso sarà dovuto a che il lavoro va bene o qualche buona notizia arrivata dai figli – ma lei custodisce con tutta la gelosia del mondo quel documento che le è costato tanta fatica ottenere, anche se alla fine ci sono scritte cose che lei ha sempre saputo.”

Anche quella mamma che prepara *tortillas* per i figli ha avuto la sua carta d'identità: le hanno preso le impronte digitali dei piedi per riconoscerla e comunque la sua essenza è ancora lì, tramandata di generazione in generazione, sul fuoco, nel sapore delle *tortillas*:

*Ahora que recuerdo el inicio de mi amor y encantamiento por el fuego, por el maíz, por el comal, me doy cuenta que yo también me transformé, como mi mamá. Mi identidad se me hizo una con el fuego y con el maíz. Huelo a masa, huelo a humo de comal, y en mi andar resuena ese clap, clap, clap, clap que siempre me acompaña*¹⁴⁶. (Morales, 2011)

¹⁴⁶ Adesso che ricordo l'inizio del mio amore e del fascino che provo per il fuoco, per il mais e per il *comal*, mi rendo conto che anche io mi sono trasformata, come mia mamma. La mia identità è diventata una con il fuoco e con il mais. Profumo di massa, profumo di fumo del *comal* e nel mio cammino risuona quel clap clap clap clap che mi accompagna sempre.

5.3 Fertilità, ciclo del mais e passaggio del sole allo zenit

Il passaggio del sole allo zenit in alcuni giorni dell'anno crea nella regione *centro-abyalense*, particolari condizioni di fertilità e ricchezza ambientale. Dal punto di vista mitico, i movimenti e le posizioni del sole stabiliscono il centro del cosmo che emana l'armonia e la vitalità dell'universo e dal quale emergeranno le forze che gli daranno vita; mentre dal punto di vista spaziale, definiscono i limiti della terra che saranno i punti di riferimento di tutte le attività umane.

Il ritmo della terra, della natura, degli astri e di conseguenza dell'uomo stesso è marcato dai calendari, che misurano i movimenti della luna e del sole e segnano i fenomeni cosmici e le loro interazioni con le attività agricole e spirituali. I quattro punti di spostamento del sole, cioè i momenti di solstizio ed equinozio, sono la misura cosmica dell'universo e rappresentano l'*U Kux Kaj*, Cuore del Cielo, mentre i quattro punti cardinali sono la misura terrestre e rappresentano l'*U Kux Uleu*, Cuore della Terra. Diviso in quattro lati e quattro angoli il mondo nella cosmogonia del *Pop(ol) Wuj* viene creato così:

La cúspide del cielo, los lados del cielo medidos; hitar el cielo, escuadrear medidas, extender las medidas (infinito) en el cielo y en la tierra: ¡Cúspide del Cielo!, ¡Lados del Cielo! Dijo el Arquitecto, el Formador, madre y padre de la existencia de la humanidad. [...] ¹⁴⁷(Chávez, 2007: 1)

La posizione centrale che il sole occupa spostandosi verso lo zenit, coincide con la *ceiba* verde, *Yax Che*, che sostiene il mondo, di cui si parla anche nel racconto di creazione dell'universo del *Chilam Balam de Chumayel*, dopo che le energie di *Oxlajuj* (tredici) *Ti Ku* si sono scontrate con quelle di *Bolon* (nove) *Ti Ku*. Nonostante il complicato simbolismo del frammento è possibile dedurre la cosmogonia sulla quale si basa questa creazione:

Y se levantó el Primer Árbol Blanco, en el Norte. Y se levantó el arco del cielo, señal de la destrucción de abajo. Cuando estuvo alzado el Primer Árbol Blanco, se levantó el Primer Árbol Negro, y en él se posó el pájaro de pecho negro. Y se levantó el Primer Árbol Amarillo, y en señal de la destrucción de abajo, se posó el pájaro de pecho amarillo. Y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, los de semblante amarillo. Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del mundo, como recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas ¹⁴⁸(Pérez, 2008: 50)

¹⁴⁷“La cima del cielo, i lati misurati del cielo; porre le pietre miliari del cielo, squadrare le misure, stendere le misure (infinite) nel cielo e nella terra! Apice del cielo! Lati del cielo! Disse l'Architetto, il Formatore, madre e padre dell'esistenza dell'umanità [...]”

¹⁴⁸“E si alzò il Primo Albero Bianco, a nord. E si alzò l'arco del cielo, segnale della distruzione di sotto. Quando fu alzado il Primo Albero Bianco, si alzò il Primo Albero Nero e in lui si posò l'uccello dal petto nero. E si alzò il Primo Albero Giallo, e come segnale della distruzione di sotto, si posò l'uccello dal petto giallo. E si sentirono i passi degli uomini gialli, quelli di sembianza gialla. E si alzò la Grande Madre Ceiba, in mezzo al mondo come ricordo della distruzione della terra. Si stabilì dritta e alzò la sua chioma, chiedendo foglie eterne.”

Facendo probabilmente riferimento al perenne scontro tra i cieli (tredici livelli) e l'*inframondo* (nove strati) questa è la narrazione di come le forze terrestri e celesti hanno dovuto equilibrarsi per permettere la nascita degli astri, del tempo, della vita e degli esseri umani (Ibid.).

La rappresentazione fisica del modello cosmogonico che nasce da questo racconto è riassunta nella figura 56.



Figura 56 Grafica della cosmogonia maya

Nella versione del *Pop(ol) Wuj* di Adrián Inés Chávez si può ugualmente apprezzare una spiegazione previa all'inizio della traduzione che ha il fine di ubicare il lettore nell'universo maya (Figura 57).

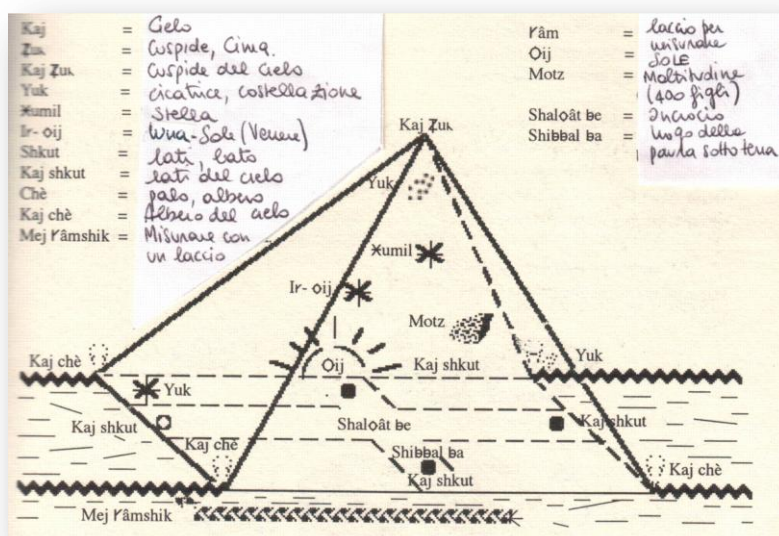


Figura 57
Grafica della
cosmogonia
maya nella
traduzione del
Pop(ol) Wuj
di Adrian Ines
Chavez

Quando il sole passa per lo zenit probabilmente è il momento in cui raggiunge la “cuspide del cielo” e quei “giorni senza ombra” marcano anche l’inizio dell’epoca della pioggia: è il momento in cui il cielo, convertito in sole e pioggia, giunge sulla terra per far germogliare il mais.



Figura 58 Disposizione delle candele colorate sui quattro punti cardinali in una cerimonia a San Pedro La Laguna, 27 marzo 2012

Graficamente, la base della piramide è il punto in cui si forma la croce maya, la stessa che indica le direzioni dei “quattro cammini” identificati con i rispettivi colori (a oriente il rosso, a nord il bianco, a ponente il nero e a sud il giallo), che corrispondono anche ai colori del mais (Figura 59) e che vengono usati ancora oggi per impostare le cerimonie (Figura 58).



Figura 59 Pannocchie di mais di diversi colori, Antigua, Guatemala, 28 Agosto 2012

È anche il momento in cui tutte le energie che si impiegano per la creazione si incontrano e scontrano per permettere il miracolo della vita.

Ixquic, terra fecondata di mais e luna crescente e *Ixmucané*, terra primigenia, origine della fertilità e luna calante, sono ancora una volta coloro che scandiscono la ciclicità del tempo di questo spazio. Sono energie femminili che reggono la sessualità, la fertilità della terra, l'acqua e i cicli vitali e possiedono tutta la potenza della forza creatrice e allo stesso tempo distruttrice.

Come nel ciclo mestruale, il corpo della donna si prepara a ricevere la vita, così il mais, influenzato dalla luna crescente (Calderón Vargas, 2007: 22), si prepara a raccogliere il potere germinativo, stimolando la crescita, la fioritura e la maturazione; allo stesso modo, come nella donna l'ovulo che nasce e non viene fecondato muore e prepara il corpo per il ciclo successivo, così nel mais, con la luna calante, la linfa si concentra nella parte inferiore della pianta e nelle radici e la crescita diminuisce, per dare la possibilità alla pianta di rafforzarsi e prepararsi per il ciclo successivo (Ibid.).

Questo ciclico nascere e morire per rinascere rispecchia il nascere e morire quotidiano del sole e simbolicamente equivale a sconfiggere giorno dopo giorno i signori di *Xibalbá*. Essi vivono nell'*inframondo*, quel livello latente e nascosto in cui vengono coltivati odio, rancore, ambizione e invidia umane, superabile solo attraverso lo sforzo quotidiano per accedere a livelli di coscienza superiore, così come hanno fatto *Junajpu* e *Ixbalamqué*, facendo sorgere ogni giorno l'alba da un nuovo orizzonte civilizzatore. La loro madre *Ixquic* per prima si è ribellata a quelle forze malvagie delle quali è figlia e alle quali si oppone per portare avanti la sua gravidanza e far nascere il sole, il mais e la luna nuova. Il suo stesso nome indica che è in età fertile perché ha le mestruazioni: grazie al sangue può essere fecondata; il sangue stesso e la linfa che scorre nelle piante la salvano dai signori di *Xibalbá* che vogliono la sua morte:

*Que no sea un corazón el que se queme ante ellos [...]
Utilicen el producto de árbol,
lo que se asentó en el guacal.
Luego se coaguló,
se hizo redondo el sustituto de su corazón.
Cuando se exprimió de nuevo la savia del árbol rojo,
Era como sangre el jugo del árbol que sustituyó a su sangre*¹⁴⁹. (Sam Colop, 2011: 57)

Ixquic letteralmente significa “colei del sangue”. Sam Colop riporta che *kik'* in *k'iché* significa sangue e che *ik'* significa luna, perciò il nome potrebbe essere tradotto come

¹⁴⁹“Che non sia un cuore quello che si brucia davanti a loro [...] Utilizzate il prodotto dell'albero, ciò che si è depositato nel recipiente. Poi si coagulò, si fece rotondo il sostituto del suo cuore. Quando si ebbe spremuto di nuovo la linfa dell'albero rosso, era come sangue il succo dell'albero che sostituì il suo sangue.”

“giovane sangue luna” (Ibid.: 216), ma in senso lato potrebbe anche indicare il legame tra il ciclo mestruale di fertilità e le fasi lunari.

Rituali che legano le donne al ciclo della luna sono descritti anche nel *Libro de los Cantares de Dzitbalché*. Nel *Kay Nicté*, canto del fiore, si racconta una cerimonia di giovani vergini che danzano nude alla luce della luna, che ha un ruolo centrale perché appunto è strettamente legata alle mestruazioni e alla fertilità delle donne, in quanto il periodo mestruale ha una durata simile a quello lunare.

Le vergini portano fiori, simboli della sessualità e oggetti come il telaio, simbolo della condizione femminile di tessitrice e creatrice (Rodriguez-Shadow, López Hernández, 2011: 234):

*La bellissima Luna
se ha alzado sobre el bosque
va encendiéndose
en medio de los cielos
donde queda en suspenso
para alumbrar sobre
la tierra, todo el bosque. [...]*
*Hemos traído la flor de Plumeria
la flor de chucum, la flor
del jazmín canino [...]
asimismo el nuevo polvo de calcita
dura y el nuevo
hilo de algodón para hilar.*¹⁵⁰ (Ibid.: 233-234)

Ixquic, essendo incinta, costituisce una parte essenziale del processo di creazione e per questo “entra al regno della vita”: letteralmente passa dal regno della morte che è *Xibalbá* a quello della vita che è la Terra e metaforicamente diventa “parte della verità” (Chávez, 2007: 16) o “entra nella parola” (Sam Colop, 2011:55), cioè compie il destino che era stato scritto per lei.

La gravidanza di *Ixquic*, luna piena dopo la morte di *Jun Junajpu*, il parto e la nascita di *Junajpu* e *Ixbalamqué* sono tutti avvenimenti che riflettono l’equinozio di primavera, momento in cui la terra si prepara per far ricominciare il suo ciclo produttivo (Matul e Cabrera, 2007: 29).

Proprio a partire da questi eventi mitici o in concomitanza con la loro elaborazione, i popoli maya antichi hanno stabilito le basi materiali e cerimoniali della loro società: per questo nella *cosmovisione* maya non c’è differenza tra scienza, società e filosofia. La conoscenza scientifica nasce dall’osservazione e dallo studio del comportamento del

¹⁵⁰ “La bellissima Luna si è alzata sul bosco, si sta accendendo nel mezzo dei cieli, dove rimane in sospeso per illuminare sulla terra, tutto il bosco [...] Abbiamo portato il fiore di *Plumeria*, il fiore di *Chucum*, il fiore di gelsomino canino [...] allo stesso modo [abbiamo portato] la nuova polvere di calcite dura e il nuovo filo di cotone per filare”.

mais in base alle posizioni astrali e ai movimenti solari, tanto da renderlo meta-mais, parte centrale dello sviluppo spirituale e materiale di ciascun popolo, comunità e persona.

CAPITOLO SEI: Insicurezza alimentare e minacce culturali

C'è solo un animale capace di morire di fame senza
osar toccare il cibo, pur avendolo a portata di mano.
Tutte le bestie attaccano e muoiono lottando per il loro sostentamento.
Soltanto l'uomo si avvilisce morendo di fame e freddo
senza rompere le vetrine di un negozio qualsiasi per sopravvivere.
L'uomo che non obbedisce al suo desiderio, muore.
MANUEL SCORZA, La danza immobile

6.1 Condannati alla povertà materiale e all'espropriazione culturale?

Il mais è specchio di un'umanità che si confonde nello spazio e nella materia, si relaziona ai molteplici soggetti che abitano il cosmo e ne condivide l'esperienza del vivere. È specchio della vita di uomini e donne che ancora percorrono il mito e credono in esso, ma sono anche protagonisti di una storia di negazioni, sfruttamento, impoverimento e violenza.

Se, nel 1994, la Commissione per la Chiarificazione Storica¹⁵¹ individuava le cause dello scontro armato interno in gravi ingiustizie strutturali, nella mancanza di spazi politici per sviluppare proposte democratiche, nel razzismo istituzionalizzato e nella presenza di istituzioni fortemente escludenti e antidemocratiche, è pertinente far risalire le condizioni precarie e spesso disperate in cui si trovano, ancora oggi, molte famiglie guatemalteche soprattutto indigene, a quelle stesse cause non risolte.

Undici anni dopo la firma degli Accordi di Pace, infatti, Jean Ziegler, Relatore Speciale dell'Onu per il Diritto all'Alimentazione, ritiene che “la situazione di povertà che esiste in Guatemala è di carattere strutturale, prodotto di una formazione economico-sociale che ha conservato relazioni di produzione che hanno concentrato la ricchezza che si produce nel paese in piccole élite di carattere oligarchico, a spese della maggioranza della popolazione” e che “il modello di sviluppo ha privilegiato le disuguaglianze economiche e sociali, l'esclusione e l'intolleranza politica, la discriminazione e il razzismo culturale” (Blanco, 2007: 11).

Le premesse che hanno dato origine a queste condizioni hanno portato all'exasperazione di una povertà che si concretizza non solo nell'incapacità di soddisfare bisogni primari, ma anche nell'impossibilità di conservare e difendere il proprio patrimonio culturale, di partecipare attivamente alle comuni attività umane e soprattutto di scegliere il proprio modo di vita in base a dei riferimenti culturali. Vivendo in queste condizioni, i popoli maya, sembrano solo condannati alla povertà, nonostante la ricchezza della tradizione

¹⁵¹ Commissione stabilita tra il governo del Guatemala e l'Unità Rivoluzionaria Nazionale Guatemalteca (URNG) mediante l'Accordo di Oslo raggiunto il 23 giugno 1994 nell'ambito del Processo di pace in Guatemala, “per chiarire con obiettività, equità e imparzialità le violazioni ai diritti umani e i fatti di violenza vincolati con lo scontro armato”(CEH, 1994)

culturale che hanno ereditato e paradossalmente cadono nella più grande delle contraddizioni: sono uomini e donne di mais incapaci di coltivare l'essenza della loro anima per riceverne nutrimento fisico e spirituale.

La povertà materiale in cui vivono si unisce all'espropriazione culturale che, minaccia l'integrità e la continuità della loro vita.

Durante il periodo dello scontro armato, che rappresenta uno dei momenti recenti di maggior oppressione dei popoli originari, il saccheggio ha continuato a colpire non solo le condizioni fisiche di sussistenza di questi popoli, ma anche l'identità collettiva e il cumulo di saperi e tecniche che, resistendo alle violenze e ai soprusi di altri periodi storici, essi avevano faticosamente custodito; la riproduzione delle relazioni sociali è stata impedita e quel senso di appartenenza collettivo che implica "i legami intersoggettivi che creano l'identità" (Meyer-Bisch, 200: 111) è stato violentemente rotto perché, di nuovo e con forza simile a quella della colonizzazione, i popoli originari sono stati vittime di politiche pianificate per annullare la loro specificità e le loro diversità.

Nello stesso periodo, è rilevante l'uso, da parte di forze oppressive, quali l'esercito e le PAC¹⁵², di parole di origine indigena o di nomi di luoghi sacri, personaggi mitici e *nahuales*, che sono referenti storici e culturali dei maya, per nominare zone di operazioni militari o corpi specializzati dell'esercito. La CEH riporta:

Dichos nombres mayas no fueron utilizados en su sentido original, sino que se desvirtuaron para buscar legitimar las fuerzas más cruentas que actuaron contra los propios mayas. Por ello, el uso de estos nombres constituye un desprecio a la cultura maya, sus símbolos culturales, su memoria histórica, sus referentes identitarios y los símbolos que representan al ancestro cultural común.

Entre estos nombres están:

a) Gumarcaj, palabra k'iche' referida al más importante asiento cultural histórico de los k'iche's. La Fuerza de Tarea estuvo asignada con este nombre a ciertas regiones del departamento de Quiché.

b) Iximché, palabra k'aqchikel referida al centro histórico más importante de dicha comunidad étnica y ubicada en Chimaltenango. La Fuerza de Tarea fue destinada con ese nombre a ese departamento, así como a Sololá y parte de Quiché.

c) Kaibil Balam, nombre de un rey del señorío mam, gran estratega reconocido en otros grupos, que no pudo ser capturado por los conquistadores españoles. Este nombre se utilizó para designar a uno de los cuerpos del Ejército que realizó actos de gran crueldad.

d) Quiriguá y Xancantal, nombres de ciudades mayas.

e) El Quetzal y el Tigre, nahuales mayas. El Tigre se utilizó para nominar una zona de operaciones, Ixcán y una Fuerza de Tarea.

*f) Cabracán y Sinacán, personajes míticos mayas.*¹⁵³ (CEH, 1994: 554).

¹⁵²Patrullas de autodefensa civil, organizzazioni paramilitari che operavano all'interno della popolazione civile contadina e indigena.

¹⁵³“Tali nomi maya non furono usati nel loro senso originale, ma furono alterati per cercare di legittimare le forze più cruento che attuarono contro gli stessi maya. Per questo l'uso di questi nomi costituisce un disprezzo per la cultura maya, i suoi simboli culturali, la sua memoria storica, i suoi riferimenti identitari e i simboli che rappresentano l'antenato culturale comune. Tra questi nomi c'è: a) *Gumarcaj*, parola *k'iché* riferita al più importante luogo culturale storico dei *kichés*. L'unità militare con questo nome è stata assegnata a certe regioni del dipartimento del Quiché. b) *Iximché*, parola *k'aqchikel* riferita al centro

Questi sono esempi estremi delle privazioni e delle perdite che le popolazioni maya hanno subito in Guatemala e che hanno minato nel profondo il loro modo di vita e le vite che sarebbero state in grado di vivere. Anche se l'uso di questi termini e concetti può dimostrare che riferimenti culturali maya siano diventati parte integrante della cultura guatemalteca e dunque possano essere usati e capiti al di fuori del contesto culturale e linguistico maya, il loro senso autentico è stato disprezzato e questo ha implicato un'ennesima comprensione errata e fuorviante del loro significato originale.

Oggi, in modo più subdolo questa espropriazione culturale sta usando la data del 21 dicembre 2012, che secondo molti studiosi corrisponde alla fine del ciclo di *cuenta larga* di uno dei calendari maya attualmente in uso, per diffondere informazioni e credenze erranee. "Il mondo occidentale sta generando speculazioni fataliste e messianiche intorno alla fine dell'*Oxla'uj B'aqtun* (tredici) *B'aqtun*, portando anche una serie di interessi che le corporazioni nazionali ed internazionali vedono come un'occasione in più per sfruttare le conoscenze ancestrali del popolo maya e trasformando questo evento in una deviazione del concetto di vita che porta con sé l'*Oxla'uj B'aqtun*, che in realtà dovrebbe invece essere un'occasione per costruire nuovi paradigmi di pensiero e modi di vivere in rispetto ed equilibrio, in accordo con i cicli della natura e con equità nella società" (Zapir Xivir, 2010: 23). Per questo le comunità maya rifiutano queste

speculazioni attraverso vari comunicati pubblicati in rete o su quotidiani (Figura 60).

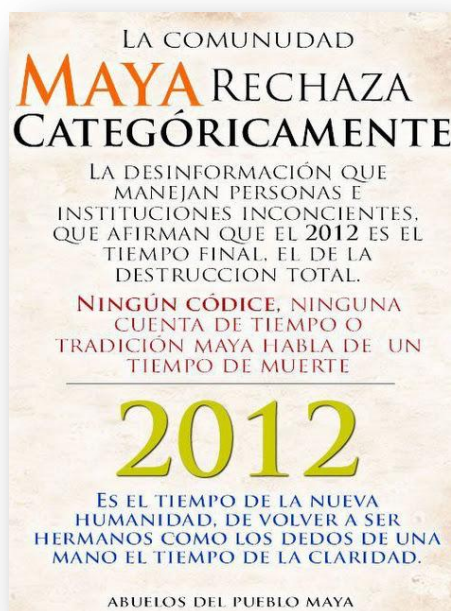


Figura 60 Manifesto di controinformazione pubblicato in rete da comunità maya riguardo alla data del 21 dicembre 2012

storico più importante di tale comunità etnica e ubicato a Chimaltenango. L'unità militare che fu destinata a quel dipartimento, a quello di Sololá e a parte di quello del Quiché portava quel nome. c) *Kaibil Balam*, nome di un re della dinastia *mam*, grande stratega riconosciuto anche in altri gruppi, che non poté essere catturato dai conquistatori spagnoli. Questo nome fu usato per designare uno dei corpi dell'esercito che commise gli atti di maggiore crudeltà. d) *Quiriguá* e *Xancantal*, nomi di città maya e) il Quetzal e la Tigre, *nahuales* maya. La Tigre si usò per nominare una zona di operazioni militari, *Ixcán* e un'unità militare. f) *Cabracán* y *Sinacán*, personaggi mitici maya."

Se è vero che “le persone si realizzano quando possono realizzare modi di vita propri” (Sen, 2000: 92), le popolazioni maya espropriate sono sotto minaccia costante della privazione della capacità di realizzazione effettiva di questi modi di vita e i loro oggetti culturali rischiano di perdere irrimediabilmente la loro importanza.

Il mais, in quanto oggetto culturale, rappresenta questa espropriazione, ma allo stesso tempo mantiene la continuità della tradizione, perché contiene una “dignità depositata da cui passa la possibile effettività dei diritti” (Meyer-Bisch, 2009: 110) per i quali i popoli maya lottano e ai quali difficilmente hanno accesso. Il legame mantenuto con il mais dimostra che, nonostante le violazioni, i riferimenti culturali non sono andati del tutto persi e l’anima collettiva del popolo maya, che la distingue da altri popoli, continua a vivere nei concetti e nei valori insegnati da lontani antenati.

Proprio durante gli anni delle difficili negoziazioni di pace, nasceva il concetto di *Maya*, per definire i quattro popoli che formano la Nazione guatemalteca, insieme a quelli *Garifuna*, *Xinca* e *Ladino*. Anche se questa classificazione porta in sé aspetti critici, la cosa importante da sottolineare in questo contesto è che, per la prima volta in un modo riconosciuto socialmente e politicamente, i maya hanno potuto pubblicamente riferirsi a un “noi sociale” che, seppur da ricostruire e ricostituire, esiste ed è vivo:

*En Guatemala, un hecho sin precedente sucedía, estaba en pleno el proceso de negociación de la paz, al mismo tiempo que surgía el concepto de pueblo maya, autonombramiento, sin la autorización de los expertos.*¹⁵⁴ (Matul e Cabrera, 2007: 7)

Prima di allora, nonostante in tutte le lingue maya esistano dei termini che si riferiscono a un “sè” socioculturale e indicano una totalità in cui sono inseriti diversi gruppi etnici, dall’esterno i termini che li identificavano erano stati prevalentemente “indio” prima e “indigeno” poi (Mendizábal, 2009: 11).

L’origine della parola “maya” è dibattuto e forse “esprime una volontà politica che si trova nelle élite intellettuali più che nella vita quotidiana dei gruppi sociali” (Ibid.), ma la diffusione del suo uso porta in sé anche la necessità e una reale possibilità di affermazione dell’identità collettiva degli ereditieri del passato millenario dei maya antichi. Questa identità collettiva si nutre con “la certezza del fatto che la sacralità del mais, la sopravvivenza delle lingue e la spiritualità sono il cordone ombelicale che dà continuità a quel passato millenario” (Matul e Cabrera, 2007: 7).

Culturalmente dunque, il meta-mais è uno degli elementi chiave per superare la povertà culturale di cui sono vittime le comunità maya: la sua importanza è ancora viva e la sua

¹⁵⁴ In Guatemala succedeva un fatto senza precedenti, si era in pieno processo di negoziazione della pace e allo stesso tempo sorgeva il concetto di popolo maya, autonominazione, senza l’autorizzazione degli esperti .

presenza simbolica è riconducibile a quella che Sergio Mendizábal chiama la “matrice culturale maya mesoamericana” (Mendizábal, 2010: 10).

In un tentativo di dialogo interculturale profondo con la scienza sociale *kaxlan*, il ricercatore messicano arriva a definire quattro linee guida culturali che ritiene rilevanti per i maya contemporanei: l'*inseparabilità* di ciò che è socioculturale da ciò che è naturale, l'*umanizzazione* della realtà, la *sacralizzazione* del mondo e la *volontà* di prevalere.

Il concetto di meta-mais può ricalcare questi quattro modelli rispettando allo stesso tempo il metodo di ricerca maya di “assorbimento e apertura”, cioè di realizzazione non *nella* ma *con* la vita, definito da Daniel Domingo López e il suo gruppo di ricerca¹⁵⁵. Un metodo che deriva dall'esperienza stessa, proprio come dimostra l'addomesticamento del mais, e “a partire dal territorio che è spazio di apprendimento, comprensione e realizzazione, rispetta i vincoli tra scienza, conoscenza e spiritualità” (López, 2010: 36).

Il meta-mais, prodotto culturale che nasce dalla pratica, appartenente a un territorio definito e strettamente legato sia alla scienza che alla spiritualità, è riconoscibile nella matrice individuata da Mendizábal. È infatti, esempio dell'*inseparabilità* di socioculturale e naturale, essendo elemento della natura che ha necessariamente bisogno della mano dell'uomo per essere trasformato in ciò che è; riproduce proprio ciò che Mendizábal ritiene essere “la forma con cui le comunità maya si relazionano ai processi di trasformazione della realtà e la concezione che hanno di essa e degli altri ambiti della vita” (Mendizábal, 2010: 11).

Il grano sacro rientra anche nel secondo modello culturale di *umanizzazione* della realtà, dimostrando che tutto ha vita, tutto ha spirito e che non tutto è umano; è un elemento sacralizzato e corrisponde dunque al terzo modello culturale di *sacralizzazione* del mondo che “è il risultato dell'interazione tra gli universi simbolici associati ad una *cosmovisione*, un'epistemologia maya e le pratiche sociali che trasformano la realtà oggettiva” (Ibid.).

Infine coincide anche con il quarto modello culturale che è la *volontà* di prevalere, perché il mais è sia esempio di adeguamento strategico per sopravvivere sia elemento di resistenza culturale.

¹⁵⁵ Nell'ambito degli incontri nazionali di “*Investigación para la plenitud desde el Pueblo Maya*” è stato creato un collettivo istituzionale coordinato da Daniel Domingo López formato dalla Fondazione *Mayab' Nimatijob'al* Universidad Maya, il Consiglio Nazionale di Educazione Maya, il Programma di Educazione Interculturale Multilingue del Centro America, UNDP Finlandia, il Viceministro di Educazione Bilingue Interculturale, l'Università Rafael Landívar e l'Università di Firenze conclusi con la pubblicazione del libro “*T-txulal joyb'il qchwinqlal, sustento cosmogónico y vivencial de la averiguación-búsqueda para la plenitud de la existencia*” (López, 2009: 7)

Economicamente, il mais è un bene di consumo che deve essere trasformato per diventare un prodotto consumabile: ricalca quindi un atto economico legato a quello che Enrique Dussel definisce il “saper produrre” e che indica una relazione materiale finalizzata alla riproduzione della vita. Allo stesso tempo può rappresentare anche una relazione pratica di scambio e distribuzione, in quanto è componente centrale dell’economia locale. Come spiega Dussel, “dall’interazione tra queste due relazioni nasce quella che Platone chiamava *dikaiosyne*, cioè giustizia in senso materiale” (Dussel, 2001b: 142), ed è proprio questo concetto a dare nuovo senso alla relazione tra etica ed economia. Un nuovo senso che, in linea teorica, può emergere da ciò che attualmente sta subendo il mais in termini di modificazioni genetiche e fluttuazioni di costo¹⁵⁶. “I principi etici non si giustappongono dall’esterno dell’economia, ma la costituiscono da dentro”, di conseguenza “nel momento in cui un atto, una micro-struttura, un’istituzione o un sistema economico non tendono alla riproduzione della vita umana, quell’atto, micro-struttura, istituzione o sistema, diventerà anti-economico” (Ibid.: 143). In questo senso, il mais, anche grazie al peso simbolico che si porta dietro, può rappresentare a tutti gli effetti una “spia etica”, indicatore di stati di povertà e di conseguenza di inadeguatezza o “ingiustizia” di un sistema economico.

¹⁵⁶ Il caso più grave è quello del mais bianco che ha sofferto, durante il primo trimestre del 2007 un aumento del 78%, passando a costare da 180\$ a 320\$ la tonnellata, nonostante il fatto che sia un prodotto basico per la dieta guatemalteca, specialmente a partire dal consumo della tortilla che rappresenta il 37,7% della cesta basica. (Blanco, 2007:24)

6.2 Accesso alla terra e alle risorse

Uno degli aspetti più importanti legati alla situazione di povertà nella quale si trovano molte comunità maya guatemalteche è la distribuzione della terra. La lotta per il possesso della terra in Guatemala è un fenomeno strutturale e storico, in quanto il territorio dei popoli maya ha cominciato ad essere saccheggiato nel periodo coloniale e oggi la concessione di terre nazionali per lo sfruttamento minerario e la costruzione di centrali idroelettriche continua a generare emarginazione e ingiustizia.

A livello teorico, il territorio è una costruzione sociale, perché è il risultato di processi storici, politici, economici e culturali che lo trasformano in punto di riferimento e gli danno un senso.

La ricerca intitolata “*Concepciones, prácticas, saberes y reivindicaciones en la defensa de la tierra y el territorio de los Mayas Kaqchikeles, frente a los proyectos de minería*”¹⁵⁷ ha mostrato che a definire le forme e i contenuti della lotta per il territorio sono i valori e i principi dettati dalla *cosmovisione* (Acevedo Oliva, 2011: 53-54). Questa ricerca è importante perché muove dalle visioni e dalle dinamiche delle lotte delle comunità (*kaqchikeles*) e utilizza una metodologia propria, detta del *Pach’um Na’oj*. La metodologia del “pensiero intrecciato o concatenato” (in lingua *kaqchikel*) ha orientato il lavoro attraverso *tzijonik* (dialogo) -*pixab* (consiglio) -*ejqalen* (incarico), che corrispondono a strategie di produzione, riproduzione e socializzazione dei codici della cultura maya, finalizzate alla produzione di conoscenze dalla prospettiva della pratica sociale e della politica dei soggetti *kaqchikeles*, con il recupero di miti, leggende e storie sulla cura della terra propri della memoria collettiva delle comunità e nel rispetto della relazione di equilibrio e armonia che deve mantenersi nel congiunto comunità-terra-territorio (Acevedo Oliva, 2011: 9). È dunque una ricerca realizzata a partire dal riconoscimento dei principi, le norme e i valori che sostentano la *cosmovisione* maya nella relazione comunità-terra-territorio, che funziona come una “rete”¹⁵⁸. Per le comunità maya, questa “rete” non rappresenta solo lo spazio di interazione e costruzione delle relazioni sociali, ma è anche un riferimento spirituale, in quanto luogo di nascita, crescita e morte degli antenati, spazio di costruzione e invenzione dei miti e

¹⁵⁷“Concezioni, pratiche, saperi e rivendicazioni nella difesa della terra e il territorio dei Maya *Kaqchikeles*, rispetto ai progetti di miniera”, ricerca condotta nel gennaio 2011 nel contesto del Programma di Conoscenze che l’Istituto Umanista per la Cooperazione con i paesi in via di sviluppo (HIVOS) e l’Istituto di Studi Sociali (ISS) realizzano in Centro America, in collaborazione con il Centro di Azione Legale in Diritti Umani (CALDH) e la Coordinazione Nazionale Indigena e Contadina (CONIC) del Guatemala.

¹⁵⁸ Il riferimento per capire il territorio è il concetto di “vita intrecciata”, chiamato *k’at*, che è anche uno dei 20 *nahuales* del calendario *Cholq’ij*.

luogo in cui germoglia il grano sacro per dare vita alle nuove generazioni (Ibid.: 15). Il territorio, dunque, è strettamente legato all'identità, alla natura e alla terra, considerata la madre da cui vengono e a cui ritornano tutti gli esseri umani.

L'idea di territorio-rete motiva le comunità alla consapevolezza di essere riflesso della natura nelle sue forme di armonia, movimento ed equilibrio e dunque porta alla necessità imperiosa di costruire questo equilibrio con e in tutti i sistemi di vita.

Uno dei motivi di questa consapevolezza è la semina, che non è considerata un'attività tra le altre, ma un elemento di identità. I maya "seminano" anche ciascun bambino che nasce (cfr. § 2.3):

In alto, sulle montagne, gli indios del Guatemala sotterrano l'ombelico e presentano il bambino al nonno vulcano, alla madre terra, al padre sole, alla nonna luna e a tutti i potenti nonni, e chiedono loro di dare protezione al neonato contro i pericoli e contro l'errore: dinnanzi alla pioggia che ci inaffia e dinanzi al vento che è nostro testimone, noi, che siamo parte di voi, seminiamo questo nuovo figlio, questo nuovo compagno, in questo luogo ... (Galeano, 2005: 336-337)

La vita dei popoli originari è fondata sulla semina tanto che essere seminatori significa creare quotidianamente vita, dando importanza ai segni, senso ai dettagli e ordine ai cicli, da quelli del più piccolo dei semi a quelli dei grandi pianeti e del sole.

Il piccolo seme per eccellenza, modello di relazione e sostanza della carne e dello spirito, per i popoli maya è naturalmente il seme di mais (Figura 61).



Figura 61 Semi di mais di fronte a una casa a Santiago Atitlan, Solola, 1 settembre 2012

Il mais non è una cosa né una mercanzia o una coltivazione: è un tessuto di relazioni. Esso è comunità con fagioli, zucca e altre piante che convivono, si difendono e si proteggono a vicenda, permettendo l'una all'altra di perdurare.

Saccheggiati della maggior parte della terra degli antenati, i popoli originari hanno continuato a coltivare il mais su pendii e terrazzamenti, spesso in condizioni molto difficili e hanno dato alla difesa della terra un significato sempre più profondo che corrisponde a una lotta per la vita per assicurare l'esistenza, l'identità e la permanenza della loro genealogia nel luogo che appartiene agli antenati e alle comunità stesse (Figura 62).



Figura 62 Scritta ai margini della strada per Coban, dopo il passaggio della marcia contadina del 17 marzo 2012, 4 aprile 2012

L'agricoltura dei popoli maya ha sofferto colpi sistematici a partire dalla discriminazione istituzionalizzata e dall'uso della terra durante la colonia, passando per l'espropriazione delle terre comunali e il lavoro forzato prodotto della riforma liberale del 1871, fino all'imposizione della "rivoluzione verde"¹⁵⁹ e dei trattati di libero commercio e alla più recente privatizzazione delle terre, che ha aperto una nuova speculazione agraria e ha dato accesso a megaprogetti che oggi minacciano tutte le comunità rurali. Nonostante questi attacchi l'agricoltura contadina resiste, anzi forse grazie al piccolo ma significativo spazio politico conquistato dalle popolazioni maya

¹⁵⁹ Applicazione di un congiunto di tecnologie, come le varietà ad alto rendimento migliorate dei cereali basici, il rifornimento controllato di acqua e il miglioramento dell'uso dell'umidità, i fertilizzanti e i pesticidi per aumentare la produzione di prodotti alimentari nei cosiddetti paesi in via di sviluppo. In realtà, gli impatti negativi sull'ambiente, come la distruzione e la salinizzazione del suolo, l'inquinamento a causa dei fertilizzanti e dei pesticidi, la comparsa di nuove piaghe, la deforestazione e la perdita di biodiversità genetica sono stati devastanti e non hanno risolto, anzi in certa misura hanno peggiorato, la situazione di insicurezza alimentare in cui si trovano molte comunità.

con il loro riconoscimento negli Accordi di Pace e grazie ai sacrifici dei leaders contadini che rivendicano i diritti comunitari e spesso vengono colpiti ingiustamente, molti contadini stanno cercando di tornare alla produzione agricola sostenibile, mostrando al mondo globalizzato che l'unica alternativa per sopravvivere è il rispetto della biodiversità e dell'ecologia.

Lo sviluppo di tecniche e pratiche di produzione agricola alternativa accompagnate dalla diffusione, anche nelle lingue maya, di processi educativi relazionati alla produzione agricola e zootecnica è un esempio significativo della volontà di recupero delle tecniche di coltivazione tradizionali, per una migliore produzione in armonia con l'ambiente. Tra le forme di agricoltura alternativa che vengono promosse ci sono i sistemi agroforestali, l'agricoltura organica, l'agricoltura tradizionale e le fattorie integrate autosufficienti (GIA), le cui tecniche più comuni sono la policoltura, le colture di copertura, la gestione integrata delle piaghe, delle malattie e delle erbacce, il lavoro agricolo minimo, il compostaggio e le pratiche di conservazione del suolo e dell'acqua (Armira, 2002: 127).

Lottare per il territorio vuol dire battersi per la natura portando avanti la convinzione del fatto che essa, anche se spogliata e sfruttata, rappresenta per l'uomo l'unica possibilità di sopravvivenza; lottare per il territorio vuol dire difendere il mais, la comunità, i diritti collettivi e la memoria ancestrale. Difendendo il mais, si difendono tutte le altre risorse naturali negate – l'acqua, i boschi, la sopravvivenza della flora e della fauna locale – ma anche le risorse sociali – l'educazione, la salute, la partecipazione politica – economiche e naturalmente culturali.

Oggi, il più importante strumento internazionale che riconosce il territorio dei popoli indigeni è la Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro che chiama gli stati a rispettare le terre e i territori dei popoli originari e proclama il loro diritto di controllare le proprie risorse naturali.

L'articolo 13.1 di questa Convenzione spiega molto bene come i governi dovrebbero rispettare la cultura e i valori spirituali riguardanti la terra e il territorio:

Nell'applicazione delle disposizioni di questa parte della convenzione, i Governi devono rispettare l'importanza speciale, per la cultura e per i valori spirituali dei popoli interessati, della relazione che essi intrattengono con le terre od i territori (o, a seconda dei casi, con entrambi) che essi occupano od altrimenti utilizzano; ed in particolare gli aspetti collettivi di questa relazione. (ILO, 1989)

Mentre l'articolo 7 si riferisce concretamente alla libera determinazione dello sviluppo delle comunità:

I popoli interessati devono avere il diritto di decidere le proprie priorità in ciò che riguarda il processo di sviluppo, nella misura in cui esso incida sulla loro vita, sulle loro credenze, le loro istituzioni ed il loro benessere spirituale e sulle terre che essi occupano od in altro

modo utilizzano, e d'esercitare in quanto possibile un controllo sul proprio sviluppo economico, sociale e culturale. Inoltre, i detti popoli debbono partecipare all'elaborazione, all'attuazione ed alla valutazione dei piani e dei programmi di sviluppo economico nazionale e locale che li possano riguardare direttamente. (Ibid.)

A livello nazionale, l'Accordo sull'Identità e i Diritti dei Popoli Indigeni all'articolo F punto 1 proclama:

*Los derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas incluyen tanto la tenencia comunal o colectiva, como la individual, los derechos de propiedad, de posesión y otros derechos reales, así como el aprovechamiento de los recursos naturales en beneficio de las comunidades, sin perjuicio de su hábitat.*¹⁶⁰(AIDPI, 1995)

In questo momento di fermento culturale e politico, dovuto soprattutto alla fine dell'*Oxlajuj B'aqtun*, i popoli maya continuano a sollecitare l'approvazione della proposta di legge dei luoghi sacri, perché riconoscere ufficialmente anche la sacralità dello spazio naturale e ancestrale sarebbe un modo, non solo per garantire il diritto storico culturale e spirituale dei popoli originari di amministrare il loro patrimonio, ma anche per rendere dignità a tutta la natura, canale ed epicentro della confluenza dell'energia sulla terra. Il primo passo per difendere e conservare il patrimonio naturale, storico e spirituale dei popoli originari è riconoscerne l'importanza e legittimarne il valore.

Il mais, e le altre coltivazioni che formano la *milpa*, sono il cuore della resistenza comunitaria, contro il capitalismo e i suoi megaprogetti; rispecchiano il valore della diversità culturale e la sua reiterata importanza all'interno delle comunità che credono e praticano la *cosmovisione* maya, testimoniano la necessità di scambio e conservazione dei saperi collettivi che ciascuna persona, famiglia e comunità è chiamata a completare realizzando la propria missione nel mondo. Il legame con la terra non è importante solo per una questione di sussistenza, ma anche per il valore che la terra e il territorio assumono come patrimonio culturale, luogo sacro degli antenati, che sottintende tutta la storia tramandata nei miti, con il confronto delle forze contrapposte della natura e il consolidamento delle condizioni di creazione degli uomini di mais. Esso rappresenta il punto d'unione tra i bisogni e i diritti: il bisogno di alimentarsi e vivere in un luogo, ma anche quello di rendere grazie e offrire alle deità antenate, ai loro luoghi e alle loro espressioni, preghiere e doni; il diritto di occupare e coltivare questi territori, ma anche quello di appropriarsi di essi, in quanto luoghi della memoria e dell'intima relazione dell'uomo con la natura, luogo del riconoscimento dell'identità, testimone del passato

¹⁶⁰ I diritti relativi alla terra dei popoli indigeni includono sia il possesso comunale o collettivo, sia quello individuale, i diritti di proprietà, di possesso e altri diritti reali, così come l'uso delle risorse naturali a beneficio delle comunità, senza pregiudizi del suo habitat.

ed emblema della continuità storica in cui riprodurre il mondo spirituale su cui si basa la vita collettiva.

6.3 Il mais transgenico

Le risorse genetiche vegetali rappresentano una fonte di ricchezza sottovalutata. In esse è rappresentata tutta la storia evolutiva che le piante hanno subito per migliaia di anni, tanto nella selezione naturale come nell'addomesticamento, e dunque, è lì dove sono accumulati tutti i cambiamenti genetici avvenuti nel corso del tempo. Questa ricchezza è data dalla grande diversità genetica presente nel germoplasma di ciascuna pianta e oggi questa importante variabilità è minacciata dall'introduzione, nei centri di origine e di biodiversità, di semi geneticamente modificati, cosa che provoca la riduzione della capacità adattativa delle specie vegetali modificate e causa gravi problemi di gestione delle coltivazioni e degli ecosistemi naturali.

Il primo mais modificato ad essere messo in commercio è stato quello ibrido, cioè prodotto dall'incrocio tra specie della stessa famiglia. Il mais ibrido ha permesso l'espansione del commercio dei semi e ha dato due vantaggi fondamentali alle industrie produttrici: innanzitutto, ha permesso alle imprese il controllo sulla proprietà dei semi, in quando il fenotipo del mais ibrido rivela quali sono i suoi antenati, e poi ha costretto gli agricoltori a legarsi alle imprese stesse per ricomprare i semi ogni anno, poiché gli ibridi perdono forza nella seconda generazione.

Le industrie produttrici di semi ibridi hanno commerciato i loro prodotti dagli anni Trenta fino agli anni Settanta circa, quando le imprese transnazionali farmaceutiche, agrochimiche e alimentari le hanno comprate cominciando a investire nel settore dei semi, grazie all'espansione dei diritti di proprietà sui miglioratori di semi.

Con l'inizio dell'era della biotecnologia, sono state prodotte nuove varietà di mais transgenico, creato, cioè, dall'introduzione nei semi di mais di geni di specie diverse.

Il mais è uno dei prodotti maggiormente modificati non solo per la sua grande versatilità, ma anche perché la sua esportazione va oltre il suo uso come cereale: infatti da esso possono derivare additivi, bioprodotto, come l'etanolo, il destrosio, l'acido citrico e lattico o gli aminoacidi, olio di mais, alimenti per animali, prodotti derivati dall'amidone, come la carta, i tessuti o gli adesivi e gli edulcoranti (Asociación Acción Ecológica, 2004: 27-37).

Ci sono due tipi di mais transgenico: quelli resistenti agli insetti che contengono il gene del batterio *Bacillus Thuringensis*, mais Bt, e quelli resistenti agli erbicidi.

Nel Centro di *Abya Yala*, essendo il mais un elemento di coesione tra le risorse culturali e l'equilibrio etnobotanico del territorio, ciascuna varietà presente nelle diverse regioni non solo risponde alle necessità della popolazione, ma anche alla capacità di adattamento del germoplasma ai cambiamenti nei distinti micro-territori presenti in

ciascuna regione. I cambiamenti che subisce continuamente il mondo, infatti, sia dal punto di vista puramente materiale (cambia il clima, la vegetazione, il tipo di suolo...) sia dal punto di vista sociale (cambiano le abitudini alimentari o le tecniche di coltivazione o di agricoltura...) possono essere affrontati solo grazie alla conservazione della biodiversità. La conservazione del germoplasma del mais è strettamente vincolata anche alla preservazione dinamica delle comunità che lo coltivano proprio perché la diversità e la qualità dei suoi semi derivano anche dal fatto che, da secoli, ci sono migliaia di contadini che li producono, scambiando non solo i semi stessi, ma anche i diversi saperi ad essi legati.

Nonostante esistano strumenti internazionali che proteggono la diversità genetica e i diritti degli agricoltori, gli Stati Uniti, che sono il maggiore produttore di tecnologia e semi transgenici, stanno negoziando patti bilaterali che hanno impatto anche sul commercio internazionale dei transgenici.

La Convenzione 169 è il primo strumento internazionale che relaziona i temi ambientali con i popoli originari. Nel preambolo riconosce le aspirazioni dei popoli ad assumere il controllo delle proprie forme di vita e del proprio sviluppo economico. In questo contesto, l'articolo 7 e l'articolo 15 sono particolarmente importanti:

I Governi devono far sì che, ovunque appropriato, siano effettuati degli studi in collaborazione con i popoli in oggetto, al fine di valutare l'impatto sociale, spirituale, culturale e ambientale che potrebbero aver su di loro le previste attività di sviluppo. I risultati di tali studi devono essere considerati parametro fondamentale per l'attuazione di dette attività.

I Governi devono prendere misure, in collaborazione con i popoli in oggetto, per la protezione e la salvaguardia dell'ambiente nei territori che essi abitano. (ILO, 1989: Art. 7.3-7-4)

Devono essere salvaguardati in modo speciale i diritti dei popoli in oggetto alle risorse naturali delle loro terre. Questi diritti includono il diritto di tali popoli a partecipare all'utilizzo, alla gestione e alla conservazione di queste risorse. (Ibid.: Art. 15.1)

Il Trattato Internazionale sulle Risorse Fitogenetiche per l'Alimentazione e l'Agricoltura, approvato dalla FAO nel 2001, riconosce i diritti degli agricoltori e i contributi enormi che essi apportano alle comunità locali in tutte le regioni del mondo, in particolare in quelle in cui si trovano i centri di origine e diversità delle piante coltivate. Secondo questo Trattato gli agricoltori hanno diritto alla conservazione e allo sviluppo delle risorse fitogenetiche, base della produzione alimentare e agricola di tutto il mondo. All'articolo 9.2 recita:

[...] ogni parte contraente deve, se necessario, e salvo quanto previsto dalla normativa nazionale, adottare apposite misure per proteggere e promuovere i diritti degli agricoltori e per garantire tra l'altro:

- a) La protezione delle conoscenze tradizionali che presentino un interesse per le risorse fitogenetiche per l'alimentazione e l'agricoltura;
- b) Il diritto di partecipare equamente alla ripartizione dei vantaggi derivanti dall'utilizzo di risorse fitogenetiche per l'alimentazione e l'agricoltura;

- c) Il diritto di partecipare all'adozione di decisioni, a livello nazionale, sulle questioni relative alla conservazione e all'uso sostenibile delle risorse fitogenetiche per l'alimentazione e l'agricoltura (FAO, 2001)

La Convenzione sulla Diversità Biologica, invece, stabilisce il diritto sovrano degli stati sulla biodiversità riconoscendo la stretta relazione delle comunità locali con la biodiversità. L'articolo 8j stipula il rispetto e il mantenimento delle conoscenze, le innovazioni e le pratiche di tali comunità:

Ciascuna Parte contraente, nella misura del possibile e come appropriato:

- sotto riserva della sua legislazione nazionale, rispetterà, preserverà e manterrà le conoscenze, le innovazioni e la prassi delle comunità indigene e locali che incarnano stili di vita tradizionali rilevanti per la conservazione e l'uso sostenibile della diversità biologica e favorirà la loro più ampia applicazione con l'approvazione ed il coinvolgimento dei detentori di tali conoscenze, innovazioni e prassi, incoraggiando un'equa ripartizione dei benefici derivanti dalla utilizzazione di tali conoscenze, innovazioni e prassi. (Summit Mondiale dei Capi di Stato: 1992)

In una sessione straordinaria di questa Convenzione, inizialmente discussa a Cartagena, in Colombia e ratificata a Montreal nel 2000, è stato raggiunto un accordo per la protezione della biodiversità dai rischi derivanti da trasferimento, manipolazione e uso degli OGM, il Protocollo di Cartagena. Esso salvaguarda i paesi con scarsa capacità scientifica, affinché possano realizzare valutazione di rischio e prendere decisioni a favore della sicurezza della salute dei propri cittadini e della biodiversità.

Gli Stati Uniti, però non sono firmatari di tale Protocollo, anzi nel 2003, hanno sottoscritto una Convenzione Bilaterale interpretativa del Protocollo di Cartagena a sostegno degli obiettivi dei Trattati di Libero Commercio (TLC) firmati con diversi paesi. Poiché gli OGM, negli Stati Uniti, una volta approvati, non sono soggetti ad alcuna regolazione, per poter commerciare liberamente è necessario omologare la legislazione dei paesi con i quali vengono firmati questi accordi bilaterali, in modo che gli OGM approvati, vengano deregolati.

Da un lato, dunque, i paesi firmatari si trovano obbligati a importare OGM, ma dall'altro molti dei loro prodotti esportabili saranno rifiutati in base a criteri sanitari e fitosanitari e per le leggi antiterrorismo, come per esempio prevede l'accordo firmato con il Centro America (CAFTA), che con la costituzione di un Comitato per le Questioni Sanitarie e Fitosanitarie vuole facilitare il commercio di prodotti agricoli, ma anche stabilire consultazioni riguardo a questioni legate a misure sanitarie e fitosanitarie che potrebbero colpire il commercio, così come deciso all'Articolo 3:

The Committee shall provide a forum for:

- a. *enhancing mutual understanding of each Party's sanitary and phytosanitary measures and the regulatory processes that relate to those measures;*

- b. consulting on matters related to the development or application of sanitary and phytosanitary measures that affect, or may affect, trade between the Parties ¹⁶¹(CAFTA, 2006)

In Guatemala, il Programma Alimentare Mondiale (WFP) ha approfittato delle condizioni economiche e politiche del paese per introdurre alimenti transgenici sottoforma di aiuti umanitari e a partire da prove di laboratorio è stato poi confermato che con quegli aiuti veniva consegnato proprio mais Bt (Asociación Acción Ecológica, 2004: 91).

L'uso del mais transgenico ha impatto sia sui produttori contadini, a causa dei rischi che esso rappresenta per l'agricoltura, rendendo estremamente suscettibili le coltivazioni di mais, sia, nel caso del Guatemala, sulla *cosmovisione* maya, a causa della perdita delle pratiche agricole tradizionali e della saggezza che deriva dal meta-mais.

Gli ultimi studi hanno, inoltre, dimostrato la sua pericolosità per la salute e per l'ambiente a causa degli effetti non intenzionali causati dall'ingegneria genetica, i cosiddetti “effetti pleiotropici e posizionali”¹⁶². Il caso più eclatante finora è stato quello del mais StarLink, un mais OGM della tipologia Bt, nel quale viene sintetizzata la tossina Cry 9C che, nonostante la sua pericolosità scientificamente provata, continua ad essere usato:

La funzione di quella modifica era quella di proteggere la pianta dall'aggressione di alcune specie di lepidotteri parassiti. Tuttavia la modifica del gene introdotto nel mais, faceva sì che quest'ultima fosse di per sé resistente alla digestione tripsinica, essa per tanto era in grado di resistere alle manipolazioni di preparazione degli alimenti e alla digestione oltre che a interagire con il sistema immunitario. Dopo aver ingerito il mais, anche se cotto o in forma di farina, era probabile che soggetti predisposti sviluppassero reazioni allergiche anche violente. Nel 1998 proprio in considerazione della parziale resistenza alla digestione e al calore, le autorità statunitensi limitarono la registrazione dello StarLink all'alimentazione animale. Tuttavia nell'ottobre 2000, un'associazione ecologista trovò tracce di mais StarLink nei *tacos* prodotti dalla multinazionale Kraft. (Casonati et al., 1999: 440)

È, però, notizia recente (settembre 2012) la prossima pubblicazione, sulla rivista scientifica *Food and Chemical Toxicology*, della ricerca condotta dal biologo Gilles-Eric Seralini dell'Università di Caen su più di duecento topi da laboratorio che annovera lo sviluppo di tumori, problemi epatici e renali oltre che aspettative di vita ridotte, tra gli

¹⁶¹ Il Comitato dovrebbe promuovere: a) la mutua comprensione in materia sanitaria e fitosanitaria e le misure e i processi regolatori che riguardano quelle misure; b) consultazioni riguardo alle questioni dello sviluppo o all'applicazione di misure sanitarie o fitosanitarie che colpiscono o possono colpire il commercio tra le parti.

¹⁶²“I primi sono effetti dovuti alle risposte che un gene può dare dipendendo dalle caratteristiche che sviluppa, i secondi sono effetti che dipendono dal punto di inserzione del gene nella catena del DNA, che può assumere diversi significati a seconda dell'influenza che subisce dai geni circostanti” (Asociación Acción Ecológica, 2004: 56-57).

effetti del consumo del mais modificato attraverso il gene Nk603, messo in commercio dalla multinazionale Monsanto.

Sul piano strettamente agricolo, la diffusione del mais transgenico promuove la dipendenza totale dei contadini dalle industrie e toglie all'agricoltura il suo senso vitale, omogeneizzando le varietà che vengono selezionate in funzione di poche caratteristiche, come, per esempio, la buona risposta ai concimi chimici, la resistenza a certe piaghe o la resistenza a erbicidi. Questo riduce la capacità naturale della pianta di rispondere ai cambiamenti imprevisti del clima, come inondazioni, gelate o siccità.

Studi sugli impatti del mais Bt mostrano inoltre che, poiché il polline del mais può restare nell'ambiente a lungo e impollinare altre piante di mais lontane fino a 180 km dall'originale, il mais transgenico può arrivare a contaminare coltivazioni di mais non transgenico, impedendo il controllo delle coltivazioni, tanto che gli agricoltori non possono garantire la vendita di mais non modificato (Emberling, 1999: 45).

È anche dimostrato che le coltivazioni Bt possono infettare con le stesse malattie che pretendono controllare, altre specie di insetti o di invertebrati "buoni", cioè che giocano un ruolo importante nella dispersione dei semi o sono agenti di controllo biologico naturale (Asociación Acción Ecológica, 2004: 73).

Altri studi ancora, hanno dimostrato che il mais Bt riduce l'attività metabolica degli enzimi naturali del suolo, minacciando particolarmente la microflora (Saxena et al, 1999).

Un'agricoltura basata sugli organismi geneticamente modificati implica anche l'aumento dei costi in quanto, non solo il prezzo del seme è superiore a quello delle varietà tradizionali, ma nelle coltivazioni Bt, che sono coltivazioni di piante insetticide, prima o poi, la piaga che si vuole combattere, svilupperà resistenza agli insetticidi che contiene e di conseguenza sarà sempre necessario applicare altri insetticidi.

Dal punto di vista culturale, il mais nativo esce sfigurato da queste manipolazioni perché al venir meno della sua varietà, vengono meno anche il suo significato e la sua ricchezza. Le minacce che subisce il mais mettono a rischio la continuità stessa delle pratiche culturali legate alla *cosmovisione* maya che, in ogni comunità e per ogni persona, percorrono un processo evolutivo che va arricchendosi con il riconoscimento e la scelta dei tratti identificativi. Come ogni processo evolutivo, anche quello culturale implica la nascita, la crescita e la riproduzione. Per questo "nascere in termini culturali significa avere piena coscienza della propria cultura e stare bene in essa; crescere è apprendere e coltivare permanentemente gli insegnamenti; e riprodursi in essa vuol dire andare oltre l'apprendimento e la valorizzazione di ciò di cui si è preso possesso,

continuando la tradizione creativa del popolo e dando nuova luce e nuovi orizzonti alle pratiche e alle tradizioni” (Guoron et al., 2002: 61).

Proprio come una pianta di mais, le pratiche culturali vanno “coltivate” per questo recuperare “la fiducia” nei semi, non significa solo scovare i mais modificati e dannosi, per ritornare ad usare solo semi locali, ma anche ritrovare la fiducia nella saggezza che attraverso l’omogeneizzazione delle varietà, sta scomparendo. È la saggezza che sa dire che tipo di seme si sta seminando, che sa dire come depurare i cicli e tornare a un mais non contaminato e che sa dire cosa farebbero gli anziani per conservare la vita e continuare a riconoscere la sacralità di quell’alimento-impegno-relazione che è il mais.

TERZA PARTE – Verso il riconoscimento dell’epistemologia della cosmovisione maya



Dove la ragione e la luce incontrano la follia e la tenebra;
dove la scienza incontra l’arte e la pace la battaglia;
dove l’adulto incontra il bambino;
dove la vita affronta la morte e la disprezza;
lì fate la vostra musica.

SALMAN RUSHDIE, La terra sotto i suoi piedi

CAPITOLO SETTE: I fondamenti della *cosmovisione* maya

7.1 Dualità complementare per una convivenza armonica

Le comunità umane per indagare i fenomeni della natura e della vita hanno creato sistemi di pensiero vari e complessi: di fronte a questa ricca e ampia visione che intreccia significati e realtà in svariate manifestazioni, collegamenti e ingranaggi bisogna cercare di riconoscere, in immense quantità di materiale archeologico, letterario, narrativo, esperienziale e rituale, “le forme essenziali della partecipazione umana alla struttura complessiva del cosmo, che trovano corrispondenze nelle emozioni e sono capaci di agire sulle aspirazioni e sui sogni” (De Santillana e Von Dechend, 2009: 77).

Le prime riflessioni e la costruzione di spiegazioni per affrontare la realtà si sono basate su miti e simboli, elementi chiave non solo per la creazione di forme di comprensione del mondo e della vita, ma anche per la formazione di un linguaggio coerente di spiegazione della realtà. I diversi pensieri mito-storici originari narrano ancora oggi la storia di figure esemplari “che nascono e muoiono ma non sono mortali, se sono esistite in passato, allora sono esistite ancor prima ed esisteranno ancora con altri nomi, sotto altri aspetti ed esprimono il comportamento di quel vasto complesso di variabili un tempo chiamato cosmo” (Ibid., 73). Un cosmo infinito spiegabile solo attraverso una saggezza che lascia scorrere i fenomeni visibili e invisibili in racconti meravigliosi, che descrivono il comportamento di un sistema eterno e perfetto, di cui non è possibile comprendere le singole parti se non quando si è compreso il funzionamento di tutto. Le funzioni del cosmo appaiono e scompaiono reclamando la loro indipendenza e narrano le loro gesta uniche e incomparabili, ma alla fine come fossero pistoni, cilindri, eliche e paratie dell’imbarcazione protagonista della favola di Rudyard Kipling “La nave che trovò se stessa” (Kipling, 2008), “mille voci diventano una sola, quella della nave, un sistema la cui vastità e complessità cominciano appena a configurarsi, a mano a mano che le parti vanno al loro posto” (De Santillana e Von Dechend, 2009: 74).

La *cosmovisione* maya costituisce labirinti di un pensiero che concepisce chiaramente l'unità e la complementarietà di ciò che è fisico e di ciò che è spirituale, che interpreta e "sente" il mondo e l'universo formati da una materia e da uno spirito sensibile e nascosto, che sono parte della stessa unità. Così, la dualità del buio e la luce, il freddo e il caldo, la nascita e la morte, l'origine e la maturità sono manifestazioni dei movimenti di reciprocità dell'universo. Sono espressioni di coppie non antitetiche, ma complementari. Per esempio, giorno e notte possono rappresentare la convivenza armonica tra "diversi": "la luce è movimento, azione, lavoro, produzione, coltivazione della vitalità, mentre l'oscurità è il riposo, il recupero, l'incontro con la profondità" (Cochoy Alva et al., 2006: 92). Allo stesso modo, "cosmo e creatura sono due lati dello stesso tessuto uniti da lacci indistruttibili" (Matul e Cabrera, 2007: 50), anche se invisibili; silenzio e suono sono elementi insostituibili per il divenire dell'universo perché entrambi lo hanno originato, il primo come "matrice originale o stato non manifestato" (Ibid.,: 76) e il secondo come "parola, primo impulso alla vita, prima vibrazione che annuncia la nascita dell'esistenza"(Ibid.); l'atto della morte è strettamente legato alla vita, come un ritorno alla pulsione primordiale dell'esistenza che non è fine ma punto di partenza (Ibid., 113). La dualità rappresenta stati che cedono il passo l'uno all'altro, aspettandosi e unificandosi per realizzare la vita, dando senso ai cicli naturali dell'universo perché corrisponde a stati di tempi e materia che permettono il germoglio e il riposo della vita.

È una "dualità complementare" (Cochoy Alva et al, 2006: 92) perché una parte completa l'altra e non potrebbe esistere autonomamente. In questa concezione non esistono entità inconciliabili di natura contraria" (López, 2009: 98), la materia non si oppone allo spirito, la natura non si oppone alla cultura, il bene non si oppone al male: anzi materia ed energia convivono in una relazione reciproca inseparabile e la vita non è che il continuo passaggio da cellule di materia a cellule di energia, in un processo di intercambio che rende la realtà un'unità interdependente di elementi organici e coerenti molto diversi e discontinui fra loro.

La dualità, nella quotidianità del vissuto, viene piegata alle sue stesse leggi in quanto ha radici insieme spirituali e filosofiche, materiali e immateriali. Viene espressa e allo stesso tempo vissuta in diversi modi, attraverso il linguaggio del mito, nei simboli e negli abiti tradizionali, costituisce un insieme di valori ma anche un comportamento e rappresenta la pluralità nell'unità, principio-guida dell'umanità.

Rappresenta l'energia cosmica del numero *due*, "il Cuore del Cielo e Cuore della Terra, il centro unico dell'universo che si dirama per arrivare alla terra, uomo e donna, allo

stesso tempo madre e padre della vita, *Tepeu* e *Gucumatz*, formatore e progenitore, singolare e plurale, rappresentato dal fuoco e dall'acqua" (Matul e Cabrera, 2007a: 73). Nello spazio, la dualità complementare dell'esistenza si trova sul piano ideale della terra, passa per gli equinozi e i solstizi, affonda le radici nell'*inframondo* e si eleva al cielo del mondo etereo e superiore: come la *ceiba*, albero sacro della vita, nutre rapidamente dalle radici alle foglie quantità immense di cellule diramando a tutte le sue estremità l'umidità che raccoglie, così, attraverso la linfa culturale del mito, il principio della dualità rende possibile la concezione di molteplici direzioni e prospettive presenti nel cosmo, non opposte ma complementari.

La *ceiba* rappresenta ancora oggi la sacralità e di conseguenza l'interconnessione della vita e degli elementi terrestri con gli altri piani cosmici, l'*inframondo* e il cielo. Nel luogo sacro di Quiriguá l'altare dove si realizzano le cerimonie è proprio ai piedi di una *Ceiba* (Figure 63-64).



Figura 63-64 Luogo sacro di Quiriguá, Izabal, Guatemala, 9 aprile 2012

Edgar Cabrera spiega che numerosi passaggi dei libri maya riportano l'esistenza di un grande albero al centro della terra:

*este gran árbol sirve simbólicamente de unión entre la tierra, el subsuelo o inframundo, y el cielo o las alturas, sus raíces se encuentran en el inframundo y su tallo se eleva por la atmósfera, hasta que su copa se enreda o forma el firmamento.*¹⁶³(Ibid., :283)

¹⁶³“Questo grande albero fa simbolicamente da unione tra la terra, il sottosuolo o *inframondo* e il cielo o le altezze, le sue radici si trovano nell'*inframondo* e il suo tronco si eleva attraverso l'atmosfera, fino alla sua chioma che si attorciglia o forma il firmamento.”

Il *Chilam Balam de Chumayel* riporta:

*Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del mundo, como recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su Señor.*¹⁶⁴(Pérez, 2008: 51)

Il *Pop(ol) Wuj* racconta che *Ixquic*, per passare a giocare il ruolo di luna piena, speranza piena della vita, e compiere così la missione che le ha affidato direttamente il Cuore del Cielo, si avvicina all'albero della vita e lascia che la testa di *Jun Junahpu*, apparentemente sconfitto dalle forze di un male che se non ci fosse non permetterebbe la creazione, la mette incinta con la sua saliva, completando la sinergia della coppia e moltiplicando le energie perché la lotta per l'umanità, per la civilizzazione e per l'alba continui:

- [...] de pronto habló la calavera que estaba entre las ramas del árbol:
- ¿Qué es lo que deseas de lo que son sólo huesos los objetos redondeados en las ramas de los árboles?, dijo la cabeza de Jun Junajpu cuando le habló a la doncella.
 - ¿Los deseas?, agregó.
 - ¡Sí, los deseo!, contestó la doncella.
 - ¡Está bien!
- Extiende tu mano derecha, que yo la vea, dijo la calavera.
- ¡Sí!, respondió la doncella, extendiendo su mano derecha hacía la calavera. En ese instante la calavera lanzó un chisquite de saliva que vino a dar Directamente en la palma de la mano de la doncella.
- [...] – Solo señal te he dejado con mi saliva
mi baba;
ésa es la naturaleza de los hijos de los Señores
sean éstos hijos de sabios,
de oradores. [...]
- Sube a la superficie de la Tierra que no has de morir,
Porque entras en la palabra.¹⁶⁵(Sam Colop, 2011: 54)

Ixquic darà vita ai gemelli *Junajpu* e *Ixbalamque*, che saranno gli incaricati di continuare l'opera di creazione e realizzare il miracolo della resurrezione, per assicurare il diritto a una vita in pace e giustizia. La coppia diventa soggetto e rappresenta il principio di dualità per essere non solo eroi gemelli, ma anche allo stesso tempo mitici e reali, terrestri e celesti.

Nel tempo, il principio di dualità impone di uscire dalla cronologia lineare per imboccare un tempo “qualitativamente diverso, sacro, primordiale, in cui i personaggi

¹⁶⁴“E si alzò la Grande Madre *Ceiba*, in mezzo al mondo, come ricordo della distruzione della terra. Si eresse diritta e alzò la sua chioma, chiedendo foglie eterne. E con i suoi rami e le sue radici chiamava al suo Signore”.

¹⁶⁵“[...] Improvvisamente parlò il teschio che stava tra i rami dell'albero:- Cosa desideri da ciò che è solo ossa degli oggetti arrotondati nei rami degli alberi? Disse la testa di *Jun Junajpu* quando parlò alla giovane. – Li desideri?, aggiunse - Sì, li desidero!, rispose la giovane. – Va bene! Stendi la tua mano destra, in modo che io possa vederla, disse il teschio. – Sì! Rispose la giovane stendendo la sua mano destra verso il teschio. In quell'istante il teschio lanciò uno sputo di saliva che raggiunse direttamente il palmo della mano della giovane. – Solo segnali ti ho lasciato con la mia saliva, la mia bava; questa è la natura dei figli dei Signori, siano questi figli di saggi, di oratori [...]. Sali alla superficie della terra perché non devi morire, perché devi entrare nelle parole (entrare nella vita) (cfr. § 5.3).

mitici si fanno presenti nella contemporaneità e i presenti contemporanei diventano mitici, in una continua invenzione del presente dal passato e viceversa” (Matul e Cabrera, 2007: 158).

Filosoficamente, la concettualizzazione più elevata del principio di dualità è il *kabawil*, il senso di vedere e agire in una permanente doppia dimensione, intesa come capacità di vedere il qui e l’ora simultaneamente agli altri campi della realtà. “È la facoltà di pensare e attuare in sincronia con un tempo lungo che trascorre in avanti e indietro, ma che fluisce anche nella superficie del mondo e nelle sue profondità” (Mendizábal, 2010: 5).

Simbolicamente, è l’aquila bicefala che rappresenta la divinità cosmica con il potere del doppio sguardo, vede di notte e di giorno, da vicino e da lontano, in avanti e indietro, verso il bene e verso il male. Secondo Daniel Matul è la “simbolizzazione più straordinaria della trascendenza, per superare le dicotomie che impediscono l’accesso alla totalità” (Matul e Cabrera, 2007: 105). L’aquila dalle due teste suggerisce allegoricamente che l’universo, nella sua continua trasformazione non può separare lo spirito dalla materia e introduce a un concetto di *Dio* che non si può comprendere separato dal cosmo, dalla natura e dall’essere umano, perché “innanzitutto *Dio* e l’umanità, più che semplici osservatori, partecipano alla stessa realtà cosmica” (Ibid.,: 106).

Nel *Pop(ol) Wuj, Uk’u’x Kaj*, il Cuore del Cielo, nome di *Dio*, nelle sue infinite forme d’espressione, occupa lo spazio silenzioso e immobile prima della parola creatrice:

*Así es pues que el cielo estaba etéreo, pero estaba el espíritu del cielo, he aquí su nombre: “Doble Mirada” le dicen.*¹⁶⁶(Chávez, 2007: 2)

Il *kabawil* trova spazio anche nella simbologia dei tessuti maya di cui la figura 65 rappresenta un particolare ricamo.

La dualità complementare dell’unione umanità-natura trova espressione anche nella pratica culturale del *nahual*, oggi diffusa in molte aree maya, che assegna a ciascuna persona l’energia del giorno della sua nascita, rappresentata da un fiume, un albero, un animale, l’acqua, il fuoco, il vento o un altro simbolo della natura.

La sua funzione consiste nel mostrare che qualsiasi azione o missione, individuale o collettiva, si ripercuote su ogni cosa, dal fiume più vicino alla galassia lontana milioni di anni luce e dimostra che “in ogni essere vibra incessantemente la sostanza armonica

¹⁶⁶“Così è che il cielo era etereo, ma c’era lo spirito del cielo, si dice qui il suo nome: “Doppio Sguardo” lo chiamano.” Il maestro *k’iché* in nota spiega che *Doble Mirada* significa che “vede di giorno e di notte; vicino e nell’infinito”. Sia nella trascrizione del Padre Jiménez con i suoi appunti e le sue correzioni che nella trascrizione parola per parola riportata da Chávez, la parola che esprime il concetto è *cabauil* o *kabawil*.



Figura 65 Particolare di un tessuto maya che rappresenta il kabawil, doppio sguardo o aquila bicefala.

con il tutto, la perpetua interdipendenza, realizzazione ed evoluzione” (Matul e Cabrera, 2007: 175-176).

In cerimonie *k'iché*, *kaqchikel* e *tz'utijil*, che si realizzano oggi in tutto il paese, basandosi sul calendario *Tzolkin*, si contano i venti *nahual* custodi degli uomini, dei popoli, degli eventi, degli antenati e di tutto ciò che esiste, combinati con i numeri sacri dall'uno al tredici.

Il giorno 27 marzo 2012 del calendario gregoriano era un giorno *wajaxaqib' b'atz*, otto *b'atz*, del *Tzolkin*, che è un giorno molto importante perché in esso si celebra la creazione dell'umanità (cfr. § 3.2), come illustra il Prof. Clemente, *tzutujil* di San Jorge La Laguna:

*es un día muy especial, principio de la vida de los seres humanos. Nuestros abuelos k'iché cuentan que fueron creados sin ser engendrados cuatro abuelos y cuatro abuelas, que juntos forman el numeral ocho que es el principio de la vida, el principio de la humanidad sobre la tierra.*¹⁶⁷ (Lic. Clemente, 27-03-2012)

E Tata Pedro Cruz continua spiegando che questi primi quattro grandi uomini creati, chiamati *Balam*, furono coloro da cui:

*viene el nombre de la energía física del animal, animal que cada uno de nosotros según nuestro signo que nos trajo al mundo, tiene un animal que representa la agilidad y el talento [de cada uno]*¹⁶⁸ (Cruz, 27-03-2012)

Per iniziare una delle cerimonie realizzate quel giorno, Tata Pedro Cruz con altre guide spirituali di San Pedro La Laguna, hanno adornato il cerchio del fuoco con zucchero e *pom* (Figura 66) e poi hanno cominciato la conta dei giorni partendo dall'8 *bat'z*:

¹⁶⁷“E’ un giorno molto speciale, principio della vita degli esseri umani. I nostri antenati *k'iché* raccontano che furono creati, senza essere concepiti, quattro anziani e quattro anziane, che insieme formano il numerale otto che è il principio della vita, il principio dell'umanità sulla terra.”

¹⁶⁸ “Viene il nome dell'energia fisica dell'animale, animale che ha ciascuno di noi secondo il segno che ci ha portati al mondo, che rappresenta l'agilità e il talento [di ciascuno].



Figura 66 Preparazione della cerimonia del Wajxaquib' B'atz, 27-03-2012, San Pedro La Laguna, Sololá, Guatemala

Il *Pop(ol) Wuj* nella versione di Adrián Inés Chávez riporta che i quattro anziani e le quattro anziane, grazie ai quali *Junajpu* e *Ixbalamqué* sconfissero *Wucub Kak'ix*, colui che credeva di essere Sole e voleva sostituirsi ad esso prima dell'alba, furono sostenuti proprio dai loro *nahual*.

Nella citazione seguente si riporta la trascrizione in *k'iché* e la traduzione in spagnolo:

[...] <i>naual atit, naual mama xbanouic ta xquicam</i> <i>cut qui eab xtiqitax vcoc vtzchic xuxic.</i>	[...] <i>El símbolo protector de la abuela y el símbolo</i> <i>protector del abuelo fueron quienes hicieron</i> <i>esto.</i>¹⁶⁹(Chávez,2007: 8/15)
---	--

Sam Colop, nella sua versione, traduce il termine *nahual* con “genio” (Sam Colop, 2011: 28) e in questa accezione trova comunque una corrispondenza con il significato di “compagno spirituale” (Vallejo Reyna, 2001: 149-150) che possiede e dona alla persona nata nel suo giorno un talento specifico, sia dal punto di vista ontologico, relativo alle sue caratteristiche intrinseche, sia dal punto di vista culturale, relativo alla missione e ai compiti che ciascuno è portato a realizzare nella vita.

Questo incontro con la natura, l'uomo e il cosmo, attraverso il *nahual*, che in fondo non è che una corrispondenza duale, aiuta a scoprire la profondità e l'intensità delle relazioni e attiva la necessità di riconoscere la propria identità per ambire alla realizzazione della vita umana. Rispettare la dignità della natura significa rispettare la propria forma di

¹⁶⁹“Il simbolo protettore della nonna e il simbolo protettore del nonno furono coloro che fecero questo.”

vivere ed essere, “in una relazione ciclica che diventa auto sostenibilità, auto alimentazione e autoregolazione. Solo se tutti gli esseri della natura, senza alcuna esclusione, possono esistere dignitosamente, solo allora, la persona umana può esistere” (Cochoy Alva et al, 2006: 57-58).

Riconciliarsi con la Madre Terra vuol dire allora riconciliarsi con sé stessi per costruire e ricostruire quell’equilibrio e quell’armonia di cui i cicli della vita hanno bisogno per interconnettere le energie, in modo che la vita scorra e continui.

7.2 Equilibrio e armonia come base del rispetto

La ragione d'essere di ciascuno “si scopre, si incontra, si coltiva, è il processo per realizzare l'esistenza come persone e come collettività” (Cochoy Alva et al, 2006: 108).

Un libro sulla *cosmovisione* maya, realizzato con un progetto congiunto dell'UNDP e l'Accademia delle lingue Maya del Guatemala (Ibid.), riferisce:

*la conciencia del Creador Formados, del Universo, se manifiesta en el equilibrio de sus partes. Equilibrio estructural, equilibrio orgánico, equilibrio funcional. Las galaxias, el Padre Sol, la Madre Tierra, la Abuela Luna, viven equilibradamente. Por eso existen sus hijas y sus hijos. Su equilibrio se expresa en su propia existencia, en su propio organismo, en su invaluable servicio para que exista la vida. Su existencia es tejido de relación, de reciprocidad, de colectividad. La colectividad de seres del Universo se teje con su conciencia única.*¹⁷⁰(Ibid.: 108)

Per mantenere questo equilibrio, di Dio con l'universo, dell'universo con le sue galassie e i suoi astri, degli astri con la terra, della terra con l'uomo, è necessario che ognuna delle parti coinvolte sia sintonizzata su uno stesso piano relazionale, che riconosca a ciascuno la propria funzione, il proprio ruolo e la propria missione per essere utile alla vita. In un contesto simile, che ancora parla il linguaggio del mito, la parte non è niente senza il tutto e viceversa. Così, perfino salutare diventa un atto “fondamentale ed eterno perché in armonia con il movimento del Sole, simbolo del fuoco sacro della purificazione” (Matul e Cabrera, 2007: 62). In *k'iché, saqarik*, colloquialmente vuole dire “buongiorno” ma letteralmente equivale a “mi permetto di salutarti per mezzo della purificazione del giorno” (Ibid.). *Xb'e qi'j* significa “buon pomeriggio”, ma corrisponde esattamente a un saluto “nell'ora nella quale il sole si incammina a vincere l'oscurità della notte”(Ibid.). Per chiedere “come stai?” si dice *¿la utz awach?*, che vuol dire “come sta il tuo equilibrio?” e la risposta corrispondente è *utz ya maltiox che la*, “il mio equilibrio sta molto bene, grazie al tuo esempio”. Quando i padri salutano i giovani dicono *nojiim kela, matzak la*, che significa “fai attenzione, cerca di mantenere il tuo equilibrio, per favore non perdere il tuo equilibrio”(Ibid.).

Dio è il primo ad avere bisogno di equilibrio: manifestazione della totalità, l'unione del cielo con la terra e dello spirito con la materia, “è essenza dell'equilibrio energetico universale. Nelle sue infinite espressioni è *Kabawil*, due sguardi, due presenze” (Cabrera, 2007: 50) che si bilanciano per completarsi, ma è anche *Tepeu*, il Sole, il fuoco, il calore che non può esistere se la sua azione non è intrecciata con quella di

¹⁷⁰“La coscienza del Creatore Formatore, dell'Universo, si manifesta nell'equilibrio delle sue parti. Equilibrio strutturale, equilibrio organico, equilibrio funzionale. Le galassie, il Padre Sole, la Madre Terra, la Nonna Luna vivono equilibratamente. Per questo esistono le sue figlie e i suoi figli. Il suo equilibrio si esprime nella sua stessa esistenza, nel suo stesso organismo, nel suo inestimabile servizio affinché esista la vita. La sua esistenza è tessuto di relazione, di reciprocità, di collettività. La collettività degli esseri dell'Universo si tesse con la sua coscienza unica.”

Gucumatz, l'acqua, l'umidità, altra espressione duale della divinità. Insieme sono origine e sviluppo, benéfici e degni di adorazione. È un *Dio* imperfetto, che non riesce a realizzare la creazione se non dopo un lungo periodo di dialoghi tra le sue diverse manifestazioni e che riesce a rafforzare il suo ruolo di *Dio*, solo quando viene adorato dalle creature umane, che a differenza delle altre forme viventi, possono lodarlo:

*¡Digan nuestros nombres,
Alábennos, a nosotros su madre creadora
A nosotros su padre creador!
[...] ¡Hablen,
Invóquennos,
Adórennos!, les fue dicho.
Pero no pudieron hablar,
No como la gente.*¹⁷¹(Sam Colop, 2011: 9)

È un *Dio*, uno e molteplice, che esiste in uno spazio e in un tempo intessuti in un ordine cosmico, rappresentato da un piano orizzontale, su cui si elevano i quattro angoli dell'universo, corrispondenti ai quattro alberi cosmici (cfr. § 5.3) che sostengono e uniscono, sul piano verticale, il mondo, il *sopramondo* e l'*inframondo* e al cui centro si erge “la *ceiba sacra*, punto di unione di tutti i contrari”(Monterroso et al, 1999: 46).

Il *Pop(ol) Wuj* descrive così questo ordine:

*[...] relato de cómo se terminó de crear todo el Cielo y la Tierra:
sus cuatro esquinas
sus cuatro lados
su medición
sus cuatro ángulos;
doblez de la cuerda para medir
extensión total de esa cuerda en el Cielo,
en la Tierra
en la cuatro esquinas
en los cuatro lados, como se dice por parte de Tz'aqol, Bitol.*¹⁷²(Sam Colop, 2011: 2-3)

Il *Chilam Balam de Chumayel*, narra, invece che “gli dei *Bacabes* [che sono poi i *mames* o *cargadores*] alzarono il cielo sostenendolo con le sue mani ai quattro angoli, costituendo così un mondo retto da quattro grandi *ceibas* (cfr. § 3.4): “*Chac Imix Che* a oriente, la *Ceiba Rossa*, *Zac Imix Che* a settentrione, la *Ceiba Bianca*, *Ek Imix Che*, a occidente, la *Ceiba Nera* e *Kan Imix Che* a meridione, la *Ceiba Gialla*. Nel centro si trovava la *ceiba* principale *Yax Imix Che*, l'Albero Verde, che indicava il punto di comunicazione tra le regioni cosmiche”(Pérez, 2008: 51).

¹⁷¹“Dite il nostro nome, adorategi, noi vostra madre creatrice/ noi vostro padre creatore!/[...] Parlate, invocateci, adorategi! Gli fu detto. Ma non poterono parlare, non come la gente.”

¹⁷²“[...] racconto di come si finì di creare tutto il Cielo e la Terra:/i suoi quattro angoli/ i suoi quattro lati/ la sua misura/ i suoi quattro angoli;/ il doppio della corda per misurare, estensione totale di quella corda, nel cielo e nella terra, nei quattro angoli, nei quattro lati, come si dice da parte di *Tz'aqol*, *Bitol* [letteralmente il costruttore e creatore. *Tz'aq* e *bit* sono radici verbali di “costruire” e “creare”. *Tz'aq* vuol dire “costruzione” e *bit* “creazione”. Il suffisso *-ol*, marca l'agente (Sam Colop, 2011:201)]

È “un ordine nella successione del tempo e nella configurazione dello spazio” (Castillo Lepe, 2006: 51-52), che segue i movimenti del sole, dopo la sua prima alba, e viene riprodotto chiaramente nell’architettura delle città maya antiche. È uno sforzo di ricreare, nel mondo sociale, politico e architettonico, l’armonia e i ritmi del cosmo “in modo che la città terrena abbia le sue stesse ancore assiali” (Ibid.). Le principali scalinate dei templi di molte antiche città maya sono orientate proprio seguendo i movimenti del sole che, ogni giorno nasce e muore per ricreare l’armonia che genera l’ordine cosmico: ogni edificio è un indicatore dello spostamento del sole sull’orbita celeste e ogni suo centro sacro rappresenta l’ombelico del mondo, la *ceiba* sacra, che dà nutrimento all’universo (Ibid.).



Figura 67 Piazza centrale Tikal, Peten, Guatemala

Due degli edifici più importanti del luogo sacro di Tikal si trovano uno di fronte all’altro, orientati rispettivamente di fronte al sole nascente e di fronte al sole calante (figura 67)

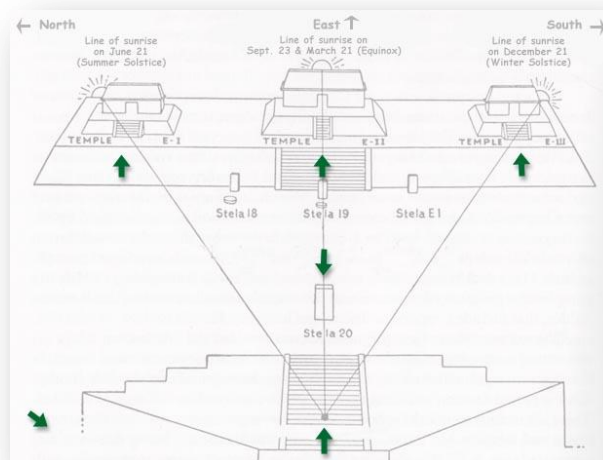


Figura 68 Gruppo E, Uaxactun

Nel luogo sacro di Uaxactun sono presenti complessi di edifici (nella figura 68 il disegno dell'ubicazione degli edifici del Gruppo E) che permettevano l'osservazione degli equinozi e dei solstizi per fissare con precisione le date della semina (Ajpu Pelicó et al.,13) (Figura 69).

Costruire edifici in armonia con il cosmo o “relazionarsi” con esso, è un modo per “salutare” l'universo.



Figura 69 Particolare di un tempio a Uaxactun, 18 giugno 2010

È lo stesso spirito che anima il saluto mattutino nelle comunità maya, “in combinazione con il movimento del sole” (Matul e Cabrera, 2007a: 62). Così alla fine di ogni cerimonia che si realizza all'alba si “saluta il sole” (Figura 70)

Il mondo, dal punto di vista dello spostamento del sole, in relazione alla posizione della terra è rappresentato dal numero sacro del quattro, perché assume quattro posizioni basiche, quelle solstiziali, che nella concezione *k'iché*, sono anche i quattro punti cardinali. Questo divenire astrale è in stretto contatto con la terra e la creatura umana, tanto che “entrambe possiedono intrinsecamente queste categorie cosmiche, rappresentate dalle quattro stagioni della terra e dalle quattro estremità dell'uomo” (Ibid., :256).



Figura 70 Aq'ij nell'atto di saluto al sole, alba del 21 settembre 2010, Iximché, Chimaltenango, Guatemala.

L'ordinamento sociale è un riflesso dell'equilibrio cosmico e la rottura di tale equilibrio provoca la perdita di legittimità dell'autorità. Il concetto di autorità, legato all'armonia da coltivare per realizzare l'esistenza, è un cardine del pensiero maya in quanto “la coltivazione della ragione della presenza dell'essere si esprimono in essa”(Cochoy Alva et al., 2006: 108-109). “Il Padre Sole, la Madre Luna, la montagna, la laguna, la grotta, la sacra natura, hanno autorità e la esercitano nella complementarità delle loro missioni” (Ibid.). Di conseguenza “l'autorità umana ha senso solo se è finalizzata alla realizzazione personale, familiare, comunitaria e sociale, nel rispetto della collettività, condividendo le responsabilità, i sogni, le speranze, le gioie e i limiti.”

L'interrelazione dei compiti esistenziali di ciascuno dovrebbe trasformare l'umanità in società equilibrate e armoniche. In questo senso, “tutti sono autorità, perché come parte dell'universo partecipano alla collettività nutrendola” (Ibid.).

Il libro collettivo *Raxalaj Mayab' K'aslemalil, cosmovisión maya plenitud de la vida* spiega:

La autoridad es vivencia y experiencia. Se descubre ser madre cuando se ha aprendido a ser hija, se descubre ser abuelo cuando se aprende a ser padre. Se descubre ser cuidador

*de la vida, cuando se ha aprendido de la existencia. Porque la autoridad es capacidad de dar atención a la realización de los otros seres, vegetales, animales e humanos*¹⁷³(Ibid.)

È un pensiero che permette il continuo recupero della serenità. Porta in sé un messaggio di speranza che anela a riconciliare l'umanità con l'universo e, considerando l'uomo uno con la terra, stabilisce la responsabilità di difendere uno stile di vita che emerga dall'equilibrio tra la natura e la cultura.

¹⁷³«L'autorità è vissuto ed esperienza. Si scopre di essere madre, quando si impara ad essere figlia, si scopre di essere nonno, quando si impara ad essere padre. Si scopre di essere custodi della vita, quando si impara dall'esistenza. Perché l'autorità è capacità di dare attenzione alla realizzazione degli altri esseri, vegetali, animali e umani.»

7.3 Il valore della parola

In un contesto in cui l'armonia tra l'uomo e la natura rivela la responsabilità collettiva e l'identità personale, comunicazione e dialogo sono azioni fondamentali per coltivare relazioni che permettono la piena realizzazione di ognuno.

Il concetto di relazione viene continuamente reiterato all'interno della famiglia e della comunità che crede nella *cosmovisione* maya. Gli anziani ricordano costantemente il primo discorso quello che contiene i fili conduttori di tutto il pensiero maya:

<i>Relato de lo que todavía era silencio, vibración, fermentación. Vibraba, espasmaba, palpitaba, es decir cuando el cielo estaba vacío. Esta primera palabra, es la primera expresión</i> ¹⁷⁴ (Chávez, 2007: 2)	<i>Ésta es, pues, su narración: todo está en suspenso, todo está en reposo, En sosiego, todo está en silencio; todo es murmullo y está vacía la bóveda del Cielo. Ésta es, pues, la primera palabra la primera expresión</i> ¹⁷⁵ (Sam Colop, 2011: 3)	<i>Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso.</i> ¹⁷⁶ (Recinos, 2009: 13)
---	--	--

Queste tre versioni della traduzione del *Pop(ol) Wuj*, di Adrián Inés Chávez, Enrique Sam Colop e Adrián Recinos, esprimono con tre diverse sfumature l'alito di vita che la parola ha portato nel cielo vuoto e immobile per iniziare il processo di formazione della terra e dei suoi abitanti.

Nella trascrizione in *k'iché* del Padre Jimenez, riportata da Adrián Inés Chávez, i termini dell'area semantica della "parola", della "relazione" o del "discorso" sono *tzihoxic* e *tzih*

are v tzihoxic vae cacatzinin oc, caca chaman oc catzinonic cacazilanic, caca lo li nic, catalona puch v pa cah.

Vae cute nabe tzih nabe vchan. (Chávez, 2007: 2*)

¹⁷⁴“Racconto di ciò che ancora era silenzio, vibrazione, fermentazione. Vibrava, spasimava, palpitava, vale a dire quando il cielo era vuoto. Questa prima parola, è la prima espressione.”

¹⁷⁵ “Questa è dunque la sua narrazione: tutto è sospeso, tutto è in riposo, in calma. Tutto è in silenzio; tutto è mormorio ed è vuota la volta del cielo. Questa è dunque la prima parola, la prima espressione.”

¹⁷⁶“Questa è la relazione di come tutto era sospeso, tutto in calma, in silenzio; tutto immobile, silenzioso e vuota l'estensione del cielo. Questa è la prima relazione, il primo discorso.”

Nella lingua *k'iché* attuale *tijoxik* significa “dire qualcosa a qualcuno, raccontare, comunicare, avvisare o informare” (Ajpacajá Tum et al., 2005: 394), mentre *tzij* vuol dire “parola, verità, discorso, certezza”(Ibid.: 432).

Sono termini che includono una varietà infinita di significati, perché ciascun significante corrisponde a più sensi e comprende un campo semantico molto ampio: così parole come “scrivere” e “parlare” che in italiano e in generale nelle lingue romanze derivano da termini completamente diversi, in *k'iché* sono vocaboli che hanno la stessa radice e appartengono allo stesso campo semantico.

In italiano infatti “scrivere” vuol dire “significare, esprimere idee, suoni mediante il tracciamento su una superficie di segni grafici convenzionali, lettere, cifre, note musicali” (Zingarelli, 1989: 1748) e deriva dal verbo latino *scribo, is, scripsi, scriptum, ere*, che significa “incidere, tracciare con lo stilo o altro oggetto con punta figure, linee, lettere” (Castiglioni e Mariotti, 1990: 1023); “parlare”, invece, è riferito “all’attività fonica del soggetto” (Zingarelli, 1989: 1335) e deriva dal termine *parabole, es* che in latino significa “paragone, similitudine, parabola o proverbio” (Castiglioni e Mariotti, 1990: 799).

In *k'iché*, parlare si dice *tzij*, come parola, e scrivere *tz'ibaj* (Ajpacajá Tum et al., 2005: 445); ha una radice *tzi-*, sempre appartenente all’area semantica della parola, mentre *baj* vuol dire “masticare” (Christenson, 1985: 15). Il significato letterale di “scrivere” quindi è “masticare storie o parole”. Parole, *tz'iib'*, che diventano *ojer tz'iib'*, parole sacre, nel momento in cui, partecipando alla comunicazione, diventando “momenti di connessione con il cosmo” (Cochoy Alva et al, 2006: 120). Allora la parola, come mezzo di comunicazione, è il tessuto della collettività e diventa accordo collettivo di realizzazione della vita.

Tz'aqol B'itol, Dio Creatore e Formatore, ideò gli esseri creati per essere complementari al silenzio, dotati quindi di parola, della capacità di celebrare e invocare i nomi della madre e del padre dell’esistenza. Durante il processo di creazione, Egli aspettò con ansia la voce di quegli esseri che avrebbero completato il linguaggio stesso della natura. Infatti ogni essere vivente, ogni attività o strumento ha bisogno di “parole”, “a tutto e a tutti è necessario parlare rispettosamente” (Asociación Maya Uk'ux B'e, 2008: 41), perché “tutto ha un discorso” (Ibid.).

Gli anziani dicono che l’uomo è nato grazie a un complesso sistema di “relazioni praticamente infinite accadute prima dell’esistenza” (Matul e Cabrera, 2007: 168): per questo ciascuno è chiamato ad approfondire e nutrire queste relazioni, proprio attraverso la parola, il discorso e la comunicazione.

Il *Pop(ol) Wuj* racconta che le prime umanità create, gli uomini di fango e quelli di legno, furono distrutte perché non avevano coscienza dell'importanza delle relazioni e perché non furono capaci di riconoscere quelle relazioni vitali nella totalità del cosmo. Il Creatore e Formatore, attraverso le sue infinite espressioni, scrive nel cosmo la storia del mondo: la sua è una parola mitica e profonda con una immensa carica simbolica. In questo senso, la parola diventa una condizione indispensabile di perfezione e per essere tale deve essere assunta e compresa nei suoi significati più profondi, di saggezza ed educazione; diventa portatrice di quella forma di comprendere la vita e l'esistenza che è la *cosmovisione* e attraverso di essa si materializzano le idee, i pensieri e i sentimenti degli antenati.

È espressione della relazione con l'universo perché racchiude un messaggio di condivisione e complementarità per cui tutti hanno bisogno di comunicare fra loro e aiutarsi a vicenda per vivere. La parola è l'inizio e l'evoluzione di tutto.

Lo dice il *Pop(ol) Wuj*:

*Aquí escribiremos
Estableceremos la palabra antigua
el origen
el comienzo de todo lo acontecido en el pueblo k'iché [...¹⁷⁷] (Sam Colop, 2011: 1)*

Ma anche il *Chilam Balam de Chumayel*:

*Esto dijeron para que saliera su palabra donde no lo había,
cuando el Primer Dios, el Sol, les preguntara su origen.¹⁷⁸ (Pérez, 2008: 71)*

Con la parola, *Dio, Tepeu* e *Gucumatz, Tz'aqol B'itol*, Cuore del Cielo e Cuore della Terra, dialogano, condividono opinioni e fondano la cultura e la civiltà. Vengono stabilite le norme morali e di comportamento per “tendere collettivamente a una vita in equilibrio tra tutte le energie, creatrici e create, che assicuri il corretto procedere dell'uomo e delle sue relazioni con la comunità, la natura e le energie cosmiche” (Matul e Cabrera, 2007: 224).

La parola è dotata di una straordinaria forza magica, che permette di trasformare la natura divina in una realtà tangibile. Scrive Humberto Ak'abal:

*Pa ri kitzijob'al
re ri ri'j taq che'
kinch'ob' ri kitzi ri wati'i numam.
man kewar taj,
ri kiwaram k'o chuxe' ri ulew.*

*En las voces
De los árboles viejos
Reconozco las de mis abuelos.
Veladores de siglos,
Su sueño está en las raíces.¹⁷⁹ (Ak'abal, 2001: 122-123)*

¹⁷⁷“Qui scriveremo, stabiliremo, la parola antica, l'origine, l'inizio di tutto quello che è successo nel popolo k'iché.”

¹⁷⁸“Questo dissero perché nascesse la sua parola dove non c'era, quando il primo dio, il sole, gli avrebbe chiesto della loro origine.”

Il termine “voce”, in *k'iché* possiede la stessa radice, *-tzij*, di parola e, anch'essa come parte di una dualità, completa il suo significato intrinseco che la lega alla coltivazione profonda delle relazioni umane, naturali e universali. Linguaggio e ascolto sono, infatti, azioni che permettono una relazione feconda tra tutti gli esseri viventi e non, perché ogni cosa, nella sua sacralità, “può comunicare e va ascoltata rispettosamente” (Asociación Maya Uk'ux B'e, 2008: 41).

Le stesse lingue maya nelle loro basi fonetiche sono onomatopeiche, perché tendono ad avvicinarsi ai suoni della natura: “tutto il sistema di comunicazione è basato sui ritmi e le armonie della natura e, di conseguenza, ogni atto culturale è in contatto con quella coscienza universale in cui risiede il segreto della creatività” (Matul e Cabrera, 2007: 192).

Così in *k'iché* *ch'üik* è un passerotto che con il suo canto chiama la pioggia (Ajpacajá Tum et al., 2005: 67), *q'uq* è il quetzal il cui canto è proprio simile a questo suono (Ibid.: 311), *tún* è il rumore del tamburo, *proj* vuol dire incendio (Matul e Cabrera, 2007: 192) e la parola così diventa spazio di creazione “che trasmette energia, azione e movimento” (Ibid.), un'opportunità per costruire quelle relazioni di cui l'uomo e la natura hanno bisogno per vivere in equilibrio.

La relazione sociale idealizzata nel sacro e nell'armonia si concretizza naturalmente nella vita comunitaria. È la comunità lo spazio in cui tutto si crea, si sviluppa, si tramanda e si vive ed è la stessa comunità che, insieme alla divinità, rappresenta le forze che invitano alla moralità e al rispetto. È il *niman tzij*, rispetto per la parola che, con tutte le sue manifestazioni in storia, cultura, diritto, arte e dialogo, media le relazioni tra gli uomini, degli uomini con la natura, degli uomini con *Dio* e fa assumere alla parola stessa la sacralità e la magia del suo mistero in quanto alito di vita, nutrimento ed essenza dell'essere umano.

Rispettare la parola diventa allora rispettare l'anima stessa di ogni uomo e di ogni cosa che lo circonda. Diventa rispettare gli antenati, che a loro volta hanno espresso una parola e, onorandola, l'hanno tramandata oralmente, perché le future generazioni potessero apprenderne i significati e coglierne gli insegnamenti. Racconta la storia di Aguacatán, territorio etnico degli *awakatekos*:

El pueblo guarda sus palabras en la boca de los ancianos y ellos las dejan en las

¹⁷⁹ “Nelle voci degli alberi vecchi riconosco quelle dei miei antenati. Custodi dei secoli, il loro sogno sta nelle radici.”

*manos de los niños, niñas y jóvenes*¹⁸⁰(Puente e Rodríguez, 2003: 10)

Rispettare la parola è il modo per “stabilire una connessione e una comunicazione con l’origine dell’umanità per mantenere quella continuità necessaria a trasformare le generazioni attuali in antenate di quelle future e fare in modo che le millenarie tradizioni, nate con i primi padri e le prime madri, non vadano perdute e concorrano nella ricreazione del miracolo della vita umana vissuta in dignità e giustizia” (Cochoy Alva et al., 2006: 64-65).

¹⁸⁰ “Il popolo custodisce le sue parole nella bocca degli anziani e loro le lasciano in mano ai bambini, alle bambine e ai giovani”.

7.4 La saggezza dell'universo

L'universo, attraverso la parola e le relazioni di equilibrio tra i suoi elementi, acquisisce “una saggezza che tende alla realizzazione della sua totalità tramite la connessione delle sue parti” (Cochoy Alva et al.2006: 68).

La natura, depositaria di questa saggezza, testimonia l'esistenza di “microspazi, micromovimenti e micro collettività presenti nell'universo, che si esprimono nella dualità tra macrocosmo e microcosmo” (Ibid.: 68). Ogni essere vivente riflette le forme e le connessioni dell'universo: ad esempio, “la persona umana è macrocosmo per le cellule del suo organismo ed è microcosmo per la natura che lo circonda e la sua realizzazione serve al mantenimento dell'equilibrio generale” (Ibid.: 112). Come macrocosmo della natura, l'universo riflette le coscienze dei microcosmi che lo conformano: “vive, vibra, sente, impara, si manifesta come un albero con i suoi frutti e lascia che l'energia delle sue parti scorra e si realizzi” (Ibid.: 69). Queste coscienze energetiche sono le diverse manifestazioni dell'esistenza degli esseri umani, degli animali, delle piante e di tutte le cose che a loro volta sono espressioni della coscienza cosmica, che ha prodotto il primo respiro e il primo pensiero, come tramanda il *Pop(ol) Wuj*:

*se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatros ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los Pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar.*¹⁸¹ (Recinos, 2009: 9)

Come dimostra questo brano del libro collettivo sulla *cosmovisione* maya la conoscenza e la saggezza sono presenti in tutti i piani dell'esistenza e può emergere solo collettivamente:

*La sabiduría está en el Cosmos, en el Padre Sol, en la Abuela Luna, en la Madre Tierra. El contacto con su sabiduría es siempre en colectividad: Cosmos, Naturaleza, humanidad; abuelas-abuelos, hijas-hijos, nietas-nietos; abuela comadrona, madre, hija-hijo; persona, familia, comunidad-sociedad. El aprendizaje es colectivo, así como la vida es fruto de colectividad.*¹⁸² (Cochoy Alva et al., 2006: 69)

L'idea maya di *collettività* si riferisce a un concetto molto ampio del termine: infatti il pensiero *collettivo* non si basa sulla sola idea di collettività umana, ma comprende tutto

¹⁸¹“Si portò la corda per misurare e fu estesa nel cielo e nella terra, nei quattro angoli, come fu detto dal Creatore Formatore, la madre e il padre della vita, di tutto ciò che è creato, colui che dà respiro e pensiero, colei che dà luce ai figli, colui che vela per la felicità dei Popoli, la felicità della dinastia umana, il saggio, colui che medita nella bontà di tutto ciò che esiste nel cielo, nella terra, nei laghi e nel mare.”

¹⁸²“La saggezza è nel cosmo, nel Padre Sole, nella Nonna Luna, nella Madre Terra. Il contatto con la sua saggezza è sempre in collettività: cosmo, natura, umanità; antenati-antenate, figli-figlie, nipoti; anziana *comadrona*, madre, figlia-figlio; persona, famiglia, comunità-società. L'apprendimento collettivo, così come la vita è frutto della collettività.”

ciò che esiste sulla terra e *oltre*, nel cosmo. Questo punto di vista prevede un'esistenza "livellata" in cui gli esseri umani non sono superiori alle altre creature e implica un profondo rispetto di tutto ciò che esiste e la consapevolezza del fatto che tutto ha vita perché tutto è energia. Se il principio dell'energia è la base dell'esistenza, allora tutto è parte della stessa energia originale e tutto ha vita, come testimonia Tata Pedro:

*La vida es un concepto más profundo de los que podemos entender... nosotros pasamos por diferentes formas de vida y por otras dimensiones. Porque el tiempo es cíclico no es lineal así que hay que entender la vida con más amplitud. No estamos en el mundo esperando la salvación para después...[...]. En la cosmovisión no existe el concepto de pecado, no existe el infierno, aunque algunos lo confunden con Xibalba. Tampoco existe el concepto de demonio. [...] A mí me han dicho demonio, brujo, diablo. Pero no hay diablo y no existe en nuestro pensamiento. La energía que hay aquí entre nosotros hoy, que se siente muy bien necesitamos usarla para mantener el equilibrio del cosmos. Y cuando vamos a ofrendar en algún altar maya en un lugar energético como en el en que estamos, cuando se hace no lo hacemos para salvar nuestras almas sino en búsqueda de una energía y de una conexión de energías cuyo principio fue un solo pensar, un solo camino un solo bienestar. Cada uno tiene derecho de renovar su energía para ser un buen pensante.*¹⁸³ (Cruz, 6-09-2010)

Fonte di questa energia, che genera un universo cosciente, è l'*uk'u'x*, cuore ed essenza di tutte le cose, a cui si deve rispetto e che è necessario liberare perché permetta la vita piena, secondo la missione di ciascuno e secondo il proprio ruolo nell'equilibrio delle parti del cosmo.

L'*uk'u'x* è energia: "l'energia della mano che genera abbondanza (*uk'u'x q'ab*), l'energia originale del mais, che lo rende abbondante e riproduttivo (*uk'u'x ixim/uk'u'x wa*), l'energia che custodirà la sicurezza dei raccolti (*uk'u'x jach'*), l'essenza e l'abbondanza delle risorse (*uk'u'x pwaq*)" (Ajpu Pelicó et al.: 22-23).

L'invocazione che si realizza guardando ai quattro punti cardinali e inginocchiandosi ogni volta a baciare la terra evoca l'*uk'u'x*, l'essenza, il cuore di ogni cosa:

*Corazón del cielo
Corazón de la tierra
Corazón del agua
Corazón del fuego
Cuatro vientos que respiramos
Corazón de nuestra vida
Unificanos*

¹⁸³“La vita è un concetto più profondo di quello che possiamo capire... noi passiamo per diverse forme di vita e per altre dimensioni. Perché il tempo è ciclico non è lineare così che bisogna capire la vita con più ampiezza. Non stiamo al mondo aspettando la salvezza del dopo... [...] nella cosmovisione non esiste il concetto di peccato, non esiste l'inferno, anche se qualcuno lo confonde con *Xibalbá*. Non esiste neanche il concetto di demonio. [...] Mi hanno chiamato demonio, stregone, diavolo. Ma non c'è neanche il diavolo e non esiste nel nostro pensiero. L'energia che c'è qui tra noi oggi che si sente molto bene dobbiamo usarla per mantenere l'equilibrio del cosmo. E quando offriamo in qualche altare maya in un luogo energetico come quello in cui ci troviamo, quando si fa, non lo facciamo per salvare le nostre anime ma per cercare un'energia e una connessione di energie il cui principio è stato un solo pensare, un solo cammino, un solo benessere. Ognuno ha il diritto di rinnovare la sua energia per essere un buon pensante.”

*Unifica nuestra mente porque algún día las generaciones venideras que vengan que oigán una sola voz ante el Creador y Formador del universo.*¹⁸⁴(Cruz, 24-10-2012)

Il processo di formazione della vita avviene attraverso l'*uk'u'x*. I bambini a scuola sperimentano la comprensione concreta di questo concetto attraverso semplici esercizi come la percezione, nel silenzio, del battito del proprio cuore o di quello di un compagno, la vibrazione di una corda tesa o di uno strumento musicale, la fermentazione della massa di farina di mais o del succo d'ananas, fino alla sperimentazione pratica della nascita della vita nella terra, dal seme in potenza al germoglio (Ajpu Pelicó et al: 23).

L'*uk'u'x* scorre quando un bambino saluta un anziano e riceve la sua energia positiva, quando un agricoltore prima di iniziare a lavorare saluta la terra e gli strumenti che userà; scorre quando, alzandosi al mattino, si saluta il sole come un'abitudinaria relazione con il cosmo.

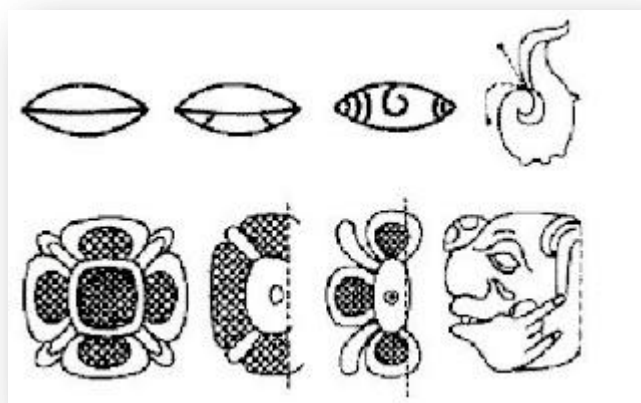


Figura 71 Simboli dello zero maya

“La forza in potenza genera un impulso che quando viene messo in movimento genera una forza concreta, che produce un'energia che fa nascere la vita” (Idib.: 25): è il concetto dello zero maya, chiamato *uk'u'x ajilanik*. Viene rappresentato graficamente con un glifo antropomorfo di *Ajaw*, il simbolo di un fiore, quello di una conchiglia o quello di un seme (Figura 71).

Il fiore è il simbolo della saggezza e rappresenta il punto di contatto dei momenti della vita in un presente, che unisce il passato con il futuro.

Il seme nasce originariamente dalle radici della vita che non hanno mai smesso di riprodursi e moltiplicarsi.

¹⁸⁴“Cuore del Cielo, Cuore della Terra, Cuore dell'Acqua, Cuore del Fuoco, quattro Venti che respiriamo, cuore della nostra vita, unificaci, unifica la nostra mente perché un giorno le generazioni future che verranno sentano una sola voce davanti al Creatore e Formatore dell'universo.”

Il *Pop(ol) Wuj* testimonia la garanzia di questa continuità nella natura e nell'umanità nei nuovi germogli e nelle nuove generazioni, depositari ed ereditieri della saggezza:

*Tenemos que irnos, querida abuela;
Sólo venimos a darle consejo.
Ésta es la señal de nuestra palabra,
La que va a dejar cada uno de nosotros.
Vamos a sembrar unas matas de maíz en medio de nuestra casa,
Allí las vamos a sembrar.
Será señal de nuestra muerte si se secan.
¿Acaso han muerto? Han de decir cuando se sequen.
Pero cuando retoñen: ¡Están vivos! Han de decir.*¹⁸⁵ (Sam Colop, 2011: 80)

Gli eroi gemelli nati da *Ixquic* e *Jun Junajpu*, infatti, non muoiono e il segnale della loro vittoria sui signori di *Xibalbá* è proprio il germoglio di mais nella casa della nonna *Ixmucané*.

“È il ristabilimento delle strutture e delle relazioni familiari, collettive e sociali, di inclusione, complementarità e partecipazione piena per tornare ad essere, come umanità, mediatori della vita nella sua diversità.” (Cochoy Alva et al, 2006: 53)

La conchiglia è usata come mezzo di comunicazione con l'universo. Il suono che produce è un segnale di annuncio e di convocazione quando nasce un bambino, quando si convoca a una riunione importante, quanto si realizza una cerimonia per evocare le energie del cosmo, come avveniva il 6 luglio 2010, corrispondente a un giorno *Keb'* (due) *Imox* del calendario rituale maya, in occasione di una cerimonia di benedizione dei giocatori prima di una partita al *juego de pelota*, gioco simbolico-rituale dei maya antichi (Figura 72).

Per questo anche durante le cerimonie se non c'è la *marimba*, “simbolo del ritorno magico del tempo primordiale nella sua interminabile combinazione di silenzio e suono” (Matul e Cabrera, 2007a: 77), si usano flauti e tamburi per regolare il tempo, insieme alla respirazione di ognuno dei partecipanti in combinazione con i ritmi della natura circostante:

verdaderamente en cada ceremonia se aprende a cultivar la atención de lo que somos como seres humanos, entonces primordialmente se siente coherencia con lo que es, llega la profundidad intelectual y, más tarde, empiezan a surgir las intuiciones [...], es como se dice en los centros ceremoniales de la nación, un descubrir estados de creatividad infinita, conexiones con ese yo superior, con ese yo profundo, donde está toda la información que existe en el universo, donde el ser humano se hace conocedor de sí mismo y puede experimentar los impulsos de la inteligencia creativa, es decir, experimenta ese infinito

¹⁸⁵ Dobbiamo andare, cara nonna; siamo solo venuti a parlare con lei. Questo è il segnale della nostra parola, quella che lascerà ognuno di noi. Semineremo una pianta di mais in mezzo alla nostra casa, lì semineremo. Sarà il segnale della nostra morte se si seccheranno. Sono forse morti? Direte quando si seccheranno. Ma quando germoglieranno: Sono vivi! Direte.

*poder organizador que tiene la naturaleza, entonces, todo es cuestión de estar en sintonía con ese nivel de existencia.*¹⁸⁶ (Matul e Cabrera, 2007a: 194)



Figura 72 Suono del *caracol* e presentazione delle offerte per la benedizione dei giocatori nel *juego de pelota*, 6 luglio 2010, Santa Cruz del Quiché

Tutte le “informazioni che esistono nell’universo” (Ibid.) di cui parla Daniel Matul, formano quella saggezza, rivelata dagli antenati e guidata dall’energia dei giorni, che chiede a ciascuno di costruire la propria gloria nella realizzazione quotidiana e concreta della propria missione che comincia con l’origine comune di tutte le cose, avanza grazie alla relazione armonica con il cosmo e si alimenta attraverso il valore della parola e la trasparenza della comunicazione.

¹⁸⁶ “ Davvero in ogni cerimonia si impara a coltivare l’attenzione per ciò che siamo come esseri umani, quindi primordialmente si sente coerenza con ciò che si è, arriva la profondità intellettuale e più tardi iniziano a sorgere le intuizioni [...]. È come si dice nei centri cerimoniali della nazione, uno riscopre stati di creatività infinita, connessioni con quell’Io Superiore, con quell’Io profondo in cui ci sono tutte le informazioni che esistono nell’universo, in cui l’essere umano diventa conoscitore di sé stesso e può sperimentare quell’infinito potere organizzatore che ha la natura, quindi tutto è questione di mantenersi in sintonia con quel livello di esistenza.”

CAPITOLO OTTO: Il mais archetipo della conoscenza

Così l'essenziale di una candela non è la cera che lascia tracce, ma la luce.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Cittadella*

8.1 Fonti scritte

Le fonti primordiali che hanno elevato il mais a elemento chiave della prospettiva della cosmovisione e delle pratiche culturali legate ad essa e hanno influenzato tutte le manifestazioni posteriori che hanno avuto come tema il mais, sono soprattutto le antiche iscrizioni e i libri sacri.

Per trovare l'origine degli insegnamenti che derivano dal mais e che possono renderlo paradigma di un sistema conoscitivo proprio, è necessario dunque, rivolgere l'attenzione a come il mais è stato rappresentato originariamente nei documenti antichi preispanici.

Il meta-mais ha assunto di volta in volta diversi significati tanto che la sua biodiversità non è solo genetica ma anche culturale.

Rappresentato come padre, civiltà nascente, pianta che muore per rinascere e infine come simbolo di autenticità territoriale, perché originale della terra degli antenati è, insieme, portatore dei più alti valori e testimone storico della sua condizione mitica, che gli ha consegnato il primato della creazione, ma anche quello dell'inizio della civiltà, della memoria che viene conservata per ritornare come insegnamento del presente e di un'identità etnica che condivide con i popoli del Centro di *Abya Yala*.

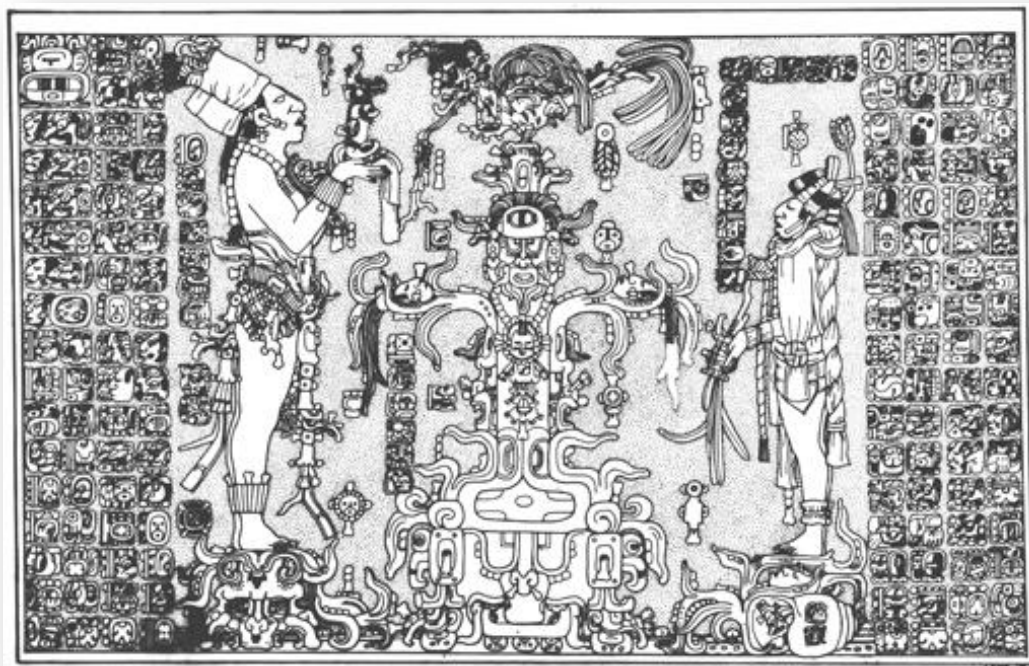


Figura 73 Tablero de la Cruz, Palenque

La storia della creazione, morte e rinascita dei padri dell'umanità e in seguito dell'umanità stessa appare più volte in ceramiche dipinte e in monumenti antichi.

Nei templi del “Congiunto della Croce” di Palenque, in Messico, il primo padre è *Hun Nal Ye*, Uno Mais, rappresentato non solo in forma umana, ma anche in forma vegetale, come una pianta di mais appunto.

Nei tre templi che compongono questo congiunto, in particolare nel “*Templo de la Cruz Foliada*” (Figura 73), in cui vengono registrati gli eventi che culminarono con la creazione del mondo, sono rappresentate immagini della pianta di mais, usata per dare forma alla carne umana. Combinando le storie raccontate nel *Pop(ol) Wuj* con le testimonianze testuali e le immagini che si trovano in questi edifici, emerge che la pianta di mais simboleggia proprio l'atto originale della creazione, il sacrificio e la rinascita.

Il mito rappresentato nel Congiunto della Croce di Palenque trova dunque equivalenza nei racconti del *Pop(ol) Wuj*. Il primo padre, *Hun Nal Ye*, Dio del Mais, resuscita dall'*inframondo* proprio come *Jun Junajpu*, padre degli eroi gemelli del *Pop(ol) Wuj*, che, dopo la sconfitta definitiva delle forze della morte, rinasce grazie ai figli, costituendosi come antenato.

È un Primo Padre che si sacrifica per l'umanità e per i suoi figli. Saranno poi infatti i figli stessi a riscattarlo attraverso una lotta “sottoforma di danza cosmica sull'abisso” (Friedel, Schele, Parker, 2001: 267). Essi esumeranno il suo cadavere, ridandogli vita come antenato e dopo questo trionfo le deità avranno una nuova opportunità di creare esseri che li onorino, li nutrano e li sostentino.

Pan Paxil e *Pan Cayalá* sono i nomi *k'iché* che identificano il luogo in cui viene trovata la sostanza della carne umana. Queste espressioni significano “nella crepa, nella spaccatura” o “nell'acqua amara” e così come “*Yax-Hal Witznal* rappresentato nel *Tablero de la Cruz Foliada* a Palenque mostra una fenditura sulla fronte” (Ibid.: 281), anche *Jun Junajpu* viene rappresentato mentre, aiutato dai figli, esce dal guscio crepato di una tartaruga (Figura 74): è il mais rinato per germogliare in una rinnovata esistenza. L'immaginario creato nel *Templo de la Cruz Foliada* include tutti questi miracoli: la morte del padre, la sua rinascita in pianta, così come nella carne di suo figlio e in quella di mais dell'umanità.



Figura 74 Gli eroi gemelli aiutano il loro padre a uscire dal guscio di tartaruga crepato, piatto cerimoniale

Il mais, sottoforma di padre e di figlio e sottoforma di materia dell'umanità, diventa sorgente dalla quale sgorga il valore più antico, più sacro e intoccabile: l'essenziale relazione tra padre e figlio e l'interrelazione dei vivi con i morti.

Come su un nastro di Moebius (Carlsen e Pretchel, 1991: 23-42), questi concetti scorrono passando da una parte all'altra senza cambiare lato: in *k'iché* questa idea si esprime con la parola *jal*, che significa "cambiare, rinnovare" (Allen, 1985: 42) o "cambiamento trasformatore" che è l'evoluzione del ciclo vitale di un individuo. La vita germoglia dalla morte: *jal* quindi è, a partire dalla morte, il cambiamento manifestato nella transizione alla vita, attraverso la rinascita, passando per la gioventù, la vecchiaia e tornando alla morte. Questa reciprocità e questa tensione, eternamente cambianti tra trasformazione e sostituzione (il bambino che dà alla luce il padre), tra rigenerazione e sacrificio, tra il re e il suo successore, si situano nel cuore dell'immaginario della *Cruz Foliada* e del mito del Dio del Mais e degli Eroi Gemelli (Friedel, Schele, Parker, 2001: 282-283).

Così come le deità hanno concepito l'umanità ma hanno bisogno di essa per sostentarsi e alimentarsi, allo stesso modo, il padre concepisce il figlio ma dipende dal suo valore e dalla sua abilità di "danzare sull'abisso" per offrirgli il regalo di una vita rinnovata (Ibid.).

Come pianta che muore per rinascere, il mais declina anche il valore della stabilità e della continuità. I cicli fondamentali della natura e dell'uomo che esso rappresenta, infatti, implicano il rinnovamento continuo dell'armonia e dell'equilibrio, stabiliti il primo giorno della creazione.

Simbolo di questa continuità è l'immagine della testa decapitata. La decapitazione si relaziona con la memoria, con il potere delle parole e con la genealogia. Cuore e testa sono apprendimento e pensiero: da un parte il sapere primitivo, nel senso stretto del termine, relazionato con le emozioni e i legami con gli antenati, dall'altra la conoscenza elaborata grazie alle condizioni e alla volontà. Cuore e testa sono la memoria che ritorna a sostenere i popoli e la loro storia. Un esempio che esprime l'importanza che ha la memoria nella *cosmovisione* si trova nel libro collettivo *Raxalaj Mayab' K'aslemalil, cosmovisión maya plenitud de la vida*:

Respetemos y cuidemos la engendración como uno de los regalos más grandes que la vida ha dado a la humanidad, pues mediante ella nos hacemos partícipes de la continuidad de la vida cósmica.

*Con ella, cada persona tiene la posibilidad de transmitir la memoria genética, energética y espiritual cultivada por la humanidad durante miles de años. Respetemos su ciclo natural para que sea expresión de esencia de la Madre Tierra y del Universo.*¹⁸⁷ (Cochoy Alva et al., 2006: 113)

Il *Templo de la Cruz Foliada* racconta anche che il bocciolo da cui nasceranno gli uomini proviene da un albero che personifica l'anima di quell'umanità civilizzata e che nasce nella bocca di una grande conchiglia marina dalla quale esce, verso est, una pianta di mais (Figura 75).



Figura 75 Guardiano del fiore bianco introducendo mais nella conchiglia chiamata *Matawil*

La nozione della continuità ciclica dell'esistenza si esprime in *k'iché*, oltre che con il termine *jal*, che denota appunto le trasformazioni graduali sperimentate durante la vita,

¹⁸⁷ “Rispettiamo e custodiamo il concepimento come uno dei regali più grandi che la vita ha dato all'umanità, poiché attraverso di esso diventiamo partecipi della continuità della vita cosmica. Con esso, ciascuna persona ha la possibilità di trasmettere la memoria genetica, energetica e spirituale coltivata dall'umanità per migliaia di anni. Rispettiamo il suo ciclo naturale perché sia espressione di essenza della Madre Terra e dell'Universo.”

così come la crescita, la maturità e la vecchiaia, anche con il termine *k'ex*, complementare al primo. *K'ex* indica la sostituzione generazionale e la rinnovazione. Insieme, questi due cambiamenti, *jal* e *k'ex*, rinnovano e perpetuano la vita e la società. Vita che nasce dalla morte, come fanno le piante che muoiono per dare nutrimento alle nuove generazioni della loro specie. Così, i semi di mais vengono identificati anche come “interrati” o “piccoli crani” i cui germogli sono “visi” che sono spuntati. Allo stesso tempo e seguendo lo stesso immaginario si dice che il bambino che nasce, “sta germogliando” o “ritornando” (Fernández Sousa, 2010: 52).

Il significato della testa decapitata è riportato anche nel *Rabinal Achí*, in cui il signore dei *k'ichés* segnala:

*¿Es esa Tu mesa de manjares, es esa Tu copa de beber?...¡Pero ese es el cráneo de mi abuelo, esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que miro! ¿No se podría formar lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los huesos de mi cráneo, cincelar mi boca, cincelar mi faz? Así cuando se vaya de mis montañas, de mis valles, a trocar cinco cargas de cacao (moneda), cinco cargas de cacao (fino) de mis montañas, de mis valles, mis niños, mis hijos dirán: “He aquí el cráneo de nuestro abuelo, de nuestro padre”, así dirán mis niños, mis hijos, aquí del día a la aurora.*¹⁸⁸ (Cardoza y Aragón, 1989: 73-74)

La finalità dei miti della creazione è quella di diffondere nella comunità proprio quei concetti di stabilità, durata e continuità che rappresentano i cicli fondamentali della vita umana.

La memoria della creazione del cosmo, attraverso il mito del Dio del Mais, del suo sacrificio e della sua rinascita segna anche l'evento d'origine della vita civilizzata. Il mais, come seme, indica l'inizio dell'agricoltura e le cerimonie e le feste dell'equinozio di primavera ricordano al popolo il patto che le deità hanno fatto con i mortali, per rinnovare l'ordine e l'armonia dell'universo.

La civiltà nasce con la coltivazione del mais: a partire da questo momento il mais diventa fondamentale per l'alimentazione e offre enormi vantaggi che avranno un impatto diretto sulla vita delle società maya. La coltivazione e la raccolta del mais si sviluppano in accordo con i tratti culturali dell'appoggio mutuo e della solidarietà. L'uso e il consumo del mais è importante anche per il sorgere successivo di cambiamenti trascendentali nelle cerimonie e nella filosofia (Matul e Cabrera, 2007: 267-270).

Infine, i miti della creazione, che hanno identificato l'origine del mais con la nascita della vita civilizzata, hanno trasmesso anche un altro messaggio: esseri umani e mais

¹⁸⁸ “E’ questa Tua tavola di prelibatezza, è questa la tua coppa per bere?.. Ma questo è il cranio di mio nonno, è la testa di mio padre, quella che vedo, quella che guardo! Non si potrebbe formare lo stesso con le ossa della mia testa, intagliare la mia bocca, intagliare la mia faccia? Così quando se ne andrà dalle mie montagne, dalle mie valli, i miei bambini, i miei figli diranno: Ecco qui il cranio di nostro nonno, nostro padre, così diranno i miei bambini, i miei figli, qui il giorno dell'aurora”.

addomesticato sono nati dalla stessa terra a cui corrispondono i valori più alti di identità, appartenenza e soprattutto legame con gli antenati.

La conoscenza che gli agricoltori hanno del suolo, della funzionalità, delle pratiche agricole e della produttività della terra è strettamente legata alla capacità di usare le risorse e alla trasmissione di questi significati del mais, legati anche alla coltivazione della *milpa*, matrice culturale dell'identità. Questo sapere comprende anche aspetti che riguardano l'anatomia e l'ecologia del mais, la sua capacità di adattamento e le caratteristiche eterogenee e dinamiche del suo paesaggio agricolo.

La versatilità della relazione della terra con il mais, intesa come comportamento del suolo nello sviluppo della coltivazione, gli habitat agro ecologici e la distribuzione territoriale, è plasmata nelle pratiche agricole, nei modi di consumo familiare e nelle pratiche spirituali che rileggono il mais ora come padre, ora come civiltà, come morte e rinascita o come vincolo con il territorio, per dare continuamente vita alla *cosmovisione*, anche attraverso la sovrapposizione dei calendari biologico, produttivo e cerimoniale.

8.2 Fonti orali

Percorrendo le strade del Guatemala il mais è onnipresente, la sua coltivazione, insieme ai fagioli e alla zucca crea un trio indispensabile per l'alimentazione di tutta la popolazione (Figura 76).



Figura 76 Milpa appena coltivata fatta di mais e fagioli San Pedro La Laguna, Sololá, 27 marzo 2012

Nelle lingue maya del ramo *k'iché*, mais si dice *ixim* (cfr. Introduzione). La sua importanza è assoluta tanto che i nomi di due delle capitali tra i più influenti regni maya



Figura 77 Fusto di mais spezzato prima della raccolta, San Andrés Itzapa, Chimaltenango, 2 settembre 2012

antichi avevano a che fare con il mais: la principale città *kaqchikel* era infatti *Iximché* (dove *ixim* vuol dire appunto mais e *ché*, albero), mentre quella *k'iché* era *Q'uma'rkaay*, che letteralmente significa “luogo delle canne secche del mais”, quei fusti che ancora oggi si usa piegare prima della raccolta (Figura 77).

Ciò che però colpisce di più è che parlando con le persone delle comunità e soprattutto con le guide spirituali incaricate di tramandare gli insegnamenti degli antenati, la maggior parte delle pratiche educative si stabilisce intorno al mais.

Se da una parte, nel calendario rituale ci sono giorni e glifi associati al mais, come ad esempio il giorno *Q'anil* che è propizio per ringraziare e chiedere alla Madre Terra l'abbondanza del mais, *Aj* che è relazionato alla canna e alla pannocchia tenera o *Ix'* che è associato a rituali espressamente dedicati al mais, dall'altra tutto il sapere e le pratiche che ne derivano sono interamente vincolate al grano sacro.

Racconta Francisca (F. Hernández, 21-08-2011) che le terre del lago Atitlán non sono mai state particolarmente propizie per la coltivazione del mais. In epoche preispaniche la maggior parte dei popoli, soprattutto gli *tz'utijiles*, andavano alla costa per coltivarlo o in epoca di scarsità mescolavano il poco mais che avevano con l'*ayote*¹⁸⁹.

Il padre di Francisca, José Hernández, *ajq'ij* e contadino *tzutujil* che vive a San Juan La Laguna, sulle rive del lago, attualmente ottiene raccolti ogni tre mesi. Il metodo che usa è diverso da quello che usavano i suoi antenati, anche solo per il fatto che ha la possibilità di innaffiare le sue piante, ma i sentimenti coinvolti e la sacralità con la quale tratta il mais e tutte le attività implicate con la sua semina e la sua raccolta sembra non abbiano perso l'alone di mistero e venerazione che possedevano nel passato. Accende le sue candele sulla terra, offre incenso e chiede alla natura il permesso di coltivare, raccogliere, godere dei frutti che verranno, ringrazia per questo dono e promette di custodirlo (J. Hernández, 2-09-2012). Dopo il raccolto tutta la famiglia partecipa alla preparazione del mais, che viene usato in tutte le sue parti, in modo che si conservi più a lungo e che non vada perso niente di esso.

La casa è piena di pannocchie e figli e nipoti di tutte le età si riuniscono nel patio dove per prima cosa vengono scelte le pannocchie da conservare per la semina successiva, che resteranno appese alle travi di legno della tettoia esterna come a vegliare sul resto delle attività da compiere (Figura 78).

¹⁸⁹ Simile alla zucca



Figura 78 Don José Hernández mostra le pannocchie che hanno selezionato per la nuova semina, San Juan La Laguna, 1 settembre 2012

Le altre pannocchie, poi, vengono sgranate, il pelo si conserva e si processa per farne una pianta medicinale mentre la *tusa*¹⁹⁰ si divide e si usa come involucri dei *chuchitos*¹⁹¹ (Figura 79).



Figura 79 Donna con una borsa di *tusa*, mercato di Chichicastenango, 30 agosto 2012

¹⁹⁰ Foglia che ricopre la pannocchia

¹⁹¹ Piatto tipico guatemalteco fatto di massa di mais ripiena di carne e un particolare sugo, avvolta in *tusa*.

Don José narra le storie che gli sono state tramandate e racconta come gli animali abbiano trovato il mais e come abbiano aiutato gli uomini a ottenerlo e coltivarlo, proprio come avviene nel *Pop(ol) Wuj*.

Intorno al lago di Atitlán vengono raccontate storie diverse, anche perché i gruppi etnici che ne popolano le rive sono differenti. Secondo Don José, però, tutte concordano sull'origine dei colori del mais (Figura 80): tutti credono, infatti, che il fuoco ne sia stato il responsabile. Bruciando ha reso i grani più vicini neri, quelli più lontani gialli e rossi e ha lasciato bianchi quelli non raggiunti dalle fiamme (J. Hernández, 2-09-2012). Questi colori non sono casuali, ognuno ha un significato particolare e insieme rappresentano la diversità e la complementarietà della natura umana, come spiega Tata Pedro Cruz, durante una cerimonia:

*los colores del maíz tienen cada uno un significado y nos enseñan algo de nosotros. El color de la sangre es la energía positiva que nos fluye en las venas, el color de la noche y de la obscuridad son las influencias negativas que no existen para hacernos caer en el pecado, no existe pecado en esta vida, sino para hacernos mejorar y alcanzar estados superiores de conciencia; el color de los huesos, de los dientes y de la luz que nos conduce en el camino del viento, el color de los líquidos que corren en las venas de las plantas, color de la semilla y de la madre tierra.*¹⁹² (Cruz, 8-08-2010)



Figura 80 Pannocchie di mais di diversi colori, Antigua Guatemala, 28 agosto 2012

Mentre sgrana il mais e guida la sua famiglia nelle attività ancestrali che ormai conosce a memoria, Don José racconta anche che nel passato ogni tappa della produzione e del

¹⁹²“I colori del mais hanno ciascuno un significato e ci insegnano qualcosa di noi. Il colore del sangue è l'energia positiva che fluisce nelle nostre vene, il colore della notte e dell'oscurità sono le influenze negative che non esistono per farci cadere nel peccato, non esiste il peccato in questa vita, ma per farci migliorare e raggiungere stati superiori di coscienza; il colore delle ossa, dei denti e della luce ci conduce sul cammino del vento, il colore dei liquidi che corrono nelle vene delle piante, colore del seme e della madre terra.” (cfr. § 5.3)

consumo del mais era associata a un rito speciale e che oggi, invece, pochi di quei riti continuano ad essere praticati, restando conservati solo nella memoria di alcuni (J. Hernández, 2-09-2012). Il ruolo di don José nella comunità è quello di guida spirituale, ma ultimamente non partecipa più alle celebrazioni di eventi importanti come il *Wajxaquib B'atz* o il *Wayeb* e pratica le sue cerimonie da solo o con la sua famiglia. La prima volta ho incontrato Don José si stava celebrando proprio un *Wajxaquib B'atz* corrispondente al 24 ottobre 2010 ed egli aveva partecipato attivamente insieme ad altre guide spirituali tra cui Tata Pedro Cruz. Nella celebrazione del *Wayeb*, nei giorni dal 17 al 21 febbraio 2012 e del *Wajxaquib B'atz* il 27 marzo 2012, invece, Don José non era presente, forse per le contaminazioni internazionali che hanno subito, nei paesi attorno al Lago di Atitlán, le pratiche culturali tradizionali guidate da Tata Pedro Cruz nel modo di esercitare la *cosmovisione*, o forse a causa di giochi di potere all'interno delle comunità stesse.

Come fa oggi Don José, anche nei tempi più antichi si lasciavano per la semina le migliori pannocchie e a seconda delle credenze delle famiglie, alcuni portavano i grani in chiesa, perché fossero benedetti con cerimonie di sincretismo tra spiritualità maya e religione cattolica, mentre altri raggruppavano i semi e le pannocchie in casa e appoggiavano accanto ad essi altri prodotti della terra, perché si credeva che in questo modo si riproducessero in abbondanza al momento di piantarli.

Questo avviene anche in casa di Don José che unisce alle pannocchie *uisquil*, banane e platani (Figure 81-82)



Figure 81 Mais "alimentato" simbolicamente da platani e banane, San Juan La Laguna, 30 agosto 2012



Figura 82 Mais "alimentato simbolicamente da huisquil, San Juan La Laguna, 30 agosto 2012

Un'altra usanza era quella di mettere intorno ai semi quattro candele, in corrispondenza dei punti cardinali. Le candele dovevano essere di diversi colori anche se oggi Tata Pedro Cruz spiega che alcune guide spirituali stanno tentando di usare solo candele bianche, perché quelle colorate contengono sostanze chimiche (Cruz, 27-03-2012). Sulla pila di semi e pannocchie raccolti si mettevano anche fiori, perché il seme restasse fresco e al seminarlo crescesse con più forza (J. Hernández, 2-09-2012).

Prima di seminare gli uomini si inginocchiavano e chiedevano permesso alla terra dicendo:

*Perdónenos Dueño del lugar, no suelte los animales sobre nuestra siembra. Le pedimos que nos dé nuestra milpa porque usted es nuestra tierra, nuestro lugar que nos da de comer*¹⁹³. (Petrich, 1998: 18)

In attesa del raccolto i contadini andavano tutti i giorni al terreno per dire alla pannocchia:

*Oh amada mía, mujer mía, he llegado hasta usted para decirle que vengo a buscarla y cuando lleguemos a nuestra casa haremos una fiesta para que la gente se dé cuenta de que usted llegó a mi casa*¹⁹⁴. (Ibid.:19)

Molte di queste tradizioni sono andate perse, altre si rispettano ancora a seconda della famiglia, della comunità o della regione. Dice Don José:

¹⁹³ “Perdonaci Padrone del luogo, non lasciare andare gli animali sulla nostra semina. Ti chiediamo di darci la nostra *milpa* perché lei è la nostra terra, il nostro luogo che ci dà da mangiare.”

¹⁹⁴ “Oh mia amata, donna mia, sono giunto fino qui per dirti che verrò a prenderti e che quando arriveremo a casa faremo una festa perché la gente si renda conto del fatto che sei arrivata alla mia casa.”

*la única cosa que no cambió nunca es la importancia del maíz. No hay otro alimento que puede sustituirlo sea en el cuerpo o en el corazón de los hombres*¹⁹⁵. (J. Hernández, 2-09-2012)

Attraverso le parole tramandate di padre in figlio, il mais insegna principi di ecologia, economia, biologia e filosofia. Bambini e bambine imparano il rispetto per gli antenati i cui insegnamenti scorrono insieme alla linfa nelle piante di mais, imparano che ciascun essere vivente deve interagire con il suo ambiente e con gli altri organismi non solo per



Figura 83 Campi di maiz sul Lago Atitlan, altipiano occidentale, 31 agosto 2012

poter sopravvivere, ma soprattutto per scoprire la propria missione di reciprocità nell'universo; imparano che del mais non si butta niente, che lo spreco mina le relazioni e l'equilibrio tra gli uomini e la natura e dunque conoscono a memoria le parti di cui è composta la pianta di mais e l'uso che di essa se ne fa.

La tradizione orale è uno degli strumenti che contribuisce a tenere viva l'anima del mais nelle terre guatemalteche, dall'altipiano occidentale (Figura 83) fino alle vallate orientali (Figura 84).

¹⁹⁵“L'unica cosa che non è mai cambiata è l'importanza del mais, infatti nessun altro alimento può sostituirlo né nel corpo né nel cuore degli uomini.”



Figura 84 Campi di mais sulla strada per Chiquimula, sierra de las minas, oriente, 19 agosto 2012

Dalle pianure centrali (Figura 85), alle colline settentrionali (Figura 86):

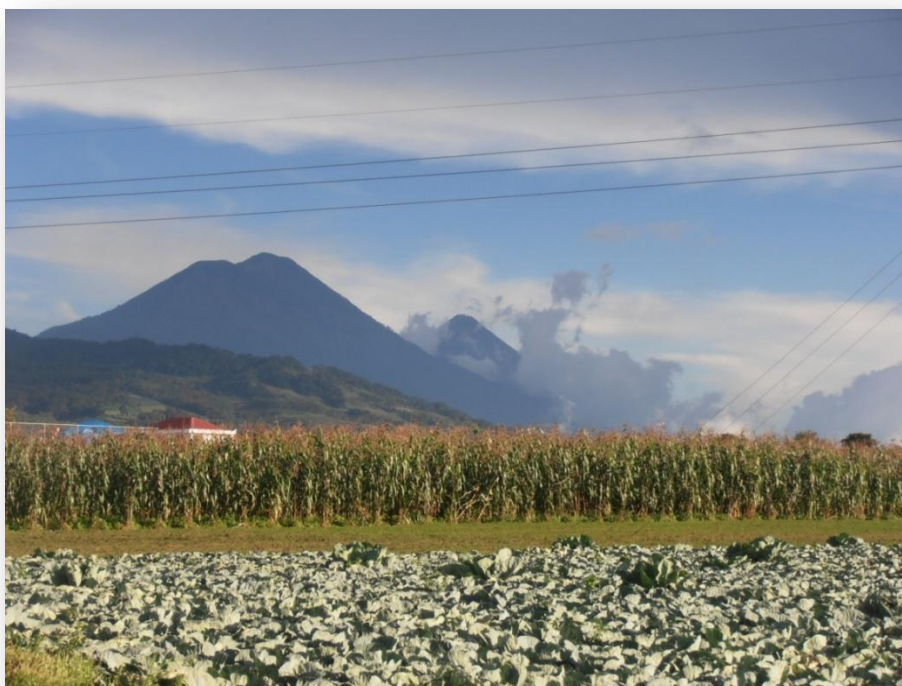


Figura 85 Campi di mais sulla strada per Tecpan, occidente del paese, 2 settembre 2012



Figura 86 Colline coltivate a mais sulla strada per Lanquin, Coban, centro nord del paese, 19 agosto 2012

In ogni angolo il mais, con il meta-mais, è protagonista del mito e del paesaggio e investe di sacralità l'esistenza di ogni elemento della natura e il peso di ogni azione umana cosciente.

8.3 Il diritto all'alimentazione

Nel testo proposto dall'Osservatorio della Diversità e dei Diritti Culturali di Friburgo, nel corso delle discussioni tenutesi durante il XIII° Summit della Francofonia a Montreux, emerge la necessità di analizzare i diritti umani partendo dall'idea che l'oggetto di ciascun diritto non è una cosa, ma una relazione sociale. In questo contesto, anche il diritto all'alimentazione esprime una relazione sociale che, partendo da un approccio basato sui diritti umani può essere così definita:

se l'alimentazione è l'oggetto del bisogno di mangiare, l'oggetto del diritto all'alimentazione è la possibilità per ciascun individuo di partecipare ad una relazione degna, affinché il soggetto possa nutrire e nutrirsi (Observatoire De La Diversite Et Des Droits Culturels, 2010:3)

Per i popoli maya, questa possibilità di partecipazione è rappresentata dal mais, che è un bisogno e insieme un diritto, sia materiale che spirituale e dunque è legato a tutti gli aspetti della vita. Se da una parte suggerisce un modello di comportamento, dall'altra obbliga anche a una riflessione giuridica.

A partire dall'Incontro Mondiale sull'Alimentazione del 1996 è emersa la necessità di dare al diritto all'alimentazione un contenuto più concreto e operativo. Il Comitato dell'Onu sui Diritti Economici, Sociali e Culturali, sulla scia di quelle conclusioni, ha adottato l'Osservazione Generale numero 12 sul diritto all'alimentazione, dedicata all'analisi e alla chiarificazione del concetto di diritto al cibo: questo diritto è indissolubilmente legato alla dignità delle persone e la sua realizzazione è fondamentale per il godimento di tutti gli altri diritti. Inoltre, è profondamente legato al concetto di giustizia sociale e dunque allo sradicamento della povertà. Non ci si può limitare al suo semplice aspetto nutrizionale, perché implica politica, economia, cultura, ambiente e rapporti sociali (ONU, 1999). Infatti, la questione non si riduce alla fornitura di cibo a chi ha fame, ma alla creazione di un ambiente favorevole alla produzione e all'accesso al cibo.

Il rapporto tra diritti e bisogni implica che ciascun individuo assuma una responsabilità nei confronti degli altri e il mais, nella *cosmovisione* maya, insegna questa responsabilità, non limitandola agli esseri umani, ma espandendola ad ogni altro aspetto dell'esistenza e del cosmo.

Essere ben nutrito, comunicare e prendere parte alla vita comunitaria sono quelle capacità su cui insiste Sen, ma sono anche le capacità che gli antenati e gli anziani delle comunità insegnano attraverso la coltivazione e il consumo del mais. Esso comprende tutto ciò che una persona è capace di fare o avere e non ha bisogno di nient'altro per avere una vita degna.

Un signore incontrato sulla strada tra San Juan e San Pedro La Laguna diceva:

*Nuestros principales alimentos son el agua y las tortillas y todo el resto de las cosas que existen en este mundo no son más que gustos y deseos*¹⁹⁶ (Abitante del Lago di Atitlan, 21-10-2010)

È necessario, però, che questo alimento sia sempre accessibile e che tutti abbiano sempre i mezzi per ottenerlo. Infatti, gli strumenti di diritto internazionale, quali dichiarazioni, patti e convenzioni, affermano che il diritto ad una alimentazione adeguata viene esercitato quando ciascun uomo, donna o bambino, solo o in comune, ha accesso fisico ed economico, in ogni momento, ad una alimentazione adeguata e ai mezzi per ottenerla.

Il diritto all'alimentazione è riconosciuto nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani che all'articolo 25, recita:

Ogni individuo ha il diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari [...] (ONU, 1948)

nel Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali, all'articolo 11:

1. Gli Stati parti del presente Patto riconoscono il diritto di ogni individuo ad un livello di vita adeguato per sé e per la loro famiglia, che includa un'alimentazione, un vestiario, ed un alloggio adeguati, nonché al miglioramento continuo delle proprie condizioni di vita. Gli Stati parti prenderanno misure idonee ad assicurare l'attuazione di questo diritto, e riconoscono a tal fine l'importanza essenziale della cooperazione internazionale, basata sul libero consenso.
2. Gli Stati parti del presente Patto, riconoscendo il diritto fondamentale di ogni individuo alla libertà dalla fame, adotteranno, individualmente e attraverso la cooperazione internazionale, tutte le misure, e fra queste anche programmi concreti, che siano necessarie:
 - a. per migliorare i metodi di produzione, di conservazione e di distribuzione delle derrate alimentari mediante la piena applicazione delle conoscenze tecniche e scientifiche, la diffusione di nozioni relative ai principi della nutrizione, e lo sviluppo o la riforma dei regimi agrari, in modo da conseguire l'accrescimento e l'utilizzazione più efficaci delle risorse naturali;
 - b. per assicurare un'equa distribuzione delle risorse alimentari mondiali in relazione ai bisogni, tenendo conto dei problemi tanto dei paesi importatori quanto dei paesi esportatori di derrate alimentari. (ONU, 1966)

Nella Convenzione sui Diritti dell'Infanzia al paragrafo 2 dell'articolo 24:

Gli Stati parti si sforzano di garantire l'attuazione integrale del summenzionato diritto e in particolare adottano ogni adeguato provvedimento per:

- a) diminuire la mortalità tra i bambini lattanti e i fanciulli;
- b) assicurare a tutti i minori l'assistenza medica e le cure sanitarie necessarie, con particolare attenzione per lo sviluppo delle cure sanitarie primarie;
- c) lottare contro la malattia e la malnutrizione, anche nell'ambito delle cure sanitarie primarie, in particolare mediante l'utilizzazione di tecniche agevolmente disponibili e la fornitura di alimenti nutritivi e di acqua potabile, tenendo conto dei pericoli e dei rischi di inquinamento dell'ambiente naturale;

¹⁹⁶“ I nostri principali alimenti sono l'acqua e le *tortillas* e tutto il resto delle cose che esistono in questo mondo non sono altro che gusti e desideri”.

- d) garantire alle madri adeguate cure prenatali e postnatali;
- e) fare in modo che tutti i gruppi della società, in particolare i genitori e i minori, ricevano informazioni sulla salute e sulla nutrizione del minore, sui vantaggi dell'allattamento al seno, sull'igiene e sulla salubrità dell'ambiente e sulla prevenzione degli incidenti e beneficino di un aiuto che consenta loro di mettere in pratica tali informazioni;
- f) sviluppare le cure sanitarie preventive, i consigli ai genitori e l'educazione e i servizi in materia di pianificazione familiare. (ONU, 1989)

e al paragrafo 3 dell'articolo 27:

Gli Stati parti riconoscono il diritto di ogni fanciullo a un livello di vita sufficiente per consentire il suo sviluppo fisico, mentale, spirituale, morale e sociale. Gli Stati parti adottano adeguati provvedimenti, in considerazione delle condizioni nazionali e compatibilmente con i loro mezzi, per aiutare i genitori e altre persone aventi la custodia del fanciullo ad attuare questo diritto e offrono, se del caso, un'assistenza materiale e programmi di sostegno, in particolare per quanto riguarda l'alimentazione, il vestiario e l'alloggio. (Ibid.)

Nella Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro la donna, al paragrafo 2 dell'articolo 12:

1. Gli Stati parti prenderanno tutte le misure adeguate per eliminare la discriminazione nei confronti delle donne nel campo delle cure sanitarie al fine di assicurare loro, in condizione di parità con gli uomini, i mezzi per accedere ai servizi sanitari, compresi quelli che si riferiscono alla pianificazione familiare.
2. Nonostante quanto disposto nel paragrafo I del presente articolo, gli Stati parti forniranno alle donne, durante la gravidanza, al momento del parto e dopo il parto, i servizi appropriati e, se necessario, gratuiti, ed una alimentazione adeguata sia durante la gravidanza che durante l'allattamento. (ONU, 1979)

Nella Convenzione sui diritti delle persone con disabilità al paragrafo f dell'articolo 25:

gli Stati Parte dovranno prevenire il rifiuto discriminatorio di assistenza medica o di cure e servizi sanitari o di cibo e fluidi sulla base della disabilità (ONU, 2006)

Per il Relatore Speciale sul Diritto all'Alimentazione, nominato nel 2000 dalla Commissione per i Diritti Umani, il diritto all'alimentazione è il diritto ad avere accesso, in modo regolare, permanente e libero, a una alimentazione quantitativamente e qualitativamente adeguata e sufficiente, che corrisponda alle tradizioni culturali della popolazione alla quale appartiene il consumatore e che garantisca una vita psichica, fisica, individuale e collettiva libera da angosce, soddisfacente e degna (Ziegler, 2001).

In Guatemala, quando, dopo trentasei anni di scontro armato interno, il Governo della Repubblica e l'Unità Rivoluzionaria Nazionale Guatemalteca firmano gli Accordi per una Pace Ferma e Duratura (29 dicembre 1996), vengono ratificati dodici diversi accordi, tra i quali c'è anche l'Accordo sull'Identità e i Diritti dei Popoli Indigeni. Questo è forse lo strumento che meglio esprime la "dipendenza" (Meyer-Bisch, 2009: 44) che le comunità maya scelgono di intrecciare con il mais, che ha un significato sia come alimento che come simbolo culturale. In quell'Accordo, firmato a Città del Messico il 31 Marzo 1995, il mais viene considerato un riferimento sacro che vincola il passato al presente e la sua rivendicazione non è altro che espressione della ricchezza, della terra, della natura e dell'uomo.

Il paragrafo 2 dell'Accordo recita:

La identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales:

- a) La descendencia directa de los antiguos mayas;*
- b) Idiomas que provienen de una raíz maya común;*
- c) Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita por medio de la tradición oral.¹⁹⁷ (AIDPI, 1995)*

Nonostante questo accordo la situazione in Guatemala è ancora preoccupante: dal rapporto, che dà seguito alle Raccomandazioni di Jean Ziegler, Relatore Speciale per il Diritto all'Alimentazione, in Guatemala nel 2007, emerge che nel paese il sostentamento alimentare è una responsabilità da risolvere individualmente e la fame e la povertà sono effetti di un uso sbagliato delle risorse da parte della stessa popolazione impoverita (Blanco, 2007:12). Secondo il relatore speciale, invece, malnutrizione e fame non sono effetti della semplice mancanza di alimenti, in quanto in realtà le terre del paese potrebbero alimentare senza difficoltà tutta la popolazione, ma della distribuzione diseguale delle risorse, della terra e delle ricchezze, dovuta a una lunga storia di sviluppo escludente, che ha lasciato soprattutto le popolazioni indigene prive di terra e diritti e sottomesse ad una, ancora oggi, onnipresente discriminazione razziale (Ibid.: 13).

Nel marzo 2012 organizzazioni contadine e indigene del Guatemala hanno realizzato una marcia per protestare contro l'insicurezza alimentare in cui si trovano molte famiglie. Rappresentanti del CUC (*Cominté de Unidad Campesina*) raccontano che soprattutto le comunità delle zone rurali e i singoli che si trovano a vivere nelle malfamate periferie di Città del Guatemala "hanno pochissime possibilità di ottenere alimenti e che ci sono donne e bambini denutriti che vivono solo di *tortillas* di mais con sale" (González Rivas, 2012).

¹⁹⁷ L'identità dei popoli è un congiunto di elementi che li definiscono e allo stesso tempo, li fanno riconoscere come tali. Trattandosi dell'identità maya, che ha dimostrato una capacità di resistenza secolare all'assimilazione, sono elementi fondamentali: a) la discendenza diretta dagli antichi maya; b) lingue che provengono da una radice maya comune; c) una *cosmovisione* che si basa sulla relazione armonica di tutti gli elementi dell'universo, nel quale l'essere umano è solo un elemento in più, la terra è madre che dà vita e il mais è un segno sacro, fulcro della sua cultura. Questa *cosmovisione* è stata trasmessa di generazione in generazione attraverso la produzione materiale e scritta per mezzo della tradizione orale.

Il mais in questo caso, diventa il simbolo di una povertà estrema in contraddizione con la ricchezza materiale e metaforica intrinseca nel suo concetto e nell'immaginario ad esso legato. Le persone più povere non hanno accesso ad un'alimentazione adeguata e dignitosa né alla ricchezza culturale del simbolo della loro identità, anzi identificano in esso il segno della loro miseria.



Figura 87 Scritta su un cartello sulla strada per Coban, 2 aprile 2012

Il mais allora, come unica possibilità di alimento per una grande percentuale della popolazione guatemalteca, nell'immensità di significati che assume, riassume anche l'eterogeneità e la dinamica di una povertà vissuta e incarnata quotidianamente dalle famiglie. Una povertà causa e al tempo stesso conseguenza dell'impossibilità di godere dei benefici del rispetto dei diritti umani che nel corso degli anni è diventata sempre più cronica e strutturale.

Da una parte, per le comunità indigene, il mais esprime la vita, i suoi cicli e si concretizza nella materia dell'uomo e della sua sopravvivenza; per i contadini senza terra, indigeni e non, è il motore di lotte agrarie che rivendicano il diritto alla terra (Figura 87); per i contadini con terra non produttiva il mais autoctono è l'incentivo per opporsi ai semi modificati geneticamente che arrivano in grandi quantità dagli Stati Uniti. Dall'altra, rappresenta la quotidiana lotta per la sopravvivenza di tutti quegli uomini, donne, bambini e anziani che soffrono di fame e denutrizione, nonostante le Dichiarazioni, le Conferenze, i Relatori Speciali e i Patti riconoscano come diritto inalienabile il non soffrire di fame e denutrizione.

La Conferenza Mondiale sull'Alimentazione, convocata nel 1974 dalle Nazioni Unite, nella Dichiarazione Universale per l'Eliminazione definitiva della Fame e della Malnutrizione proclamava:

Ogni uomo, donna e bambino ha il diritto inalienabile di essere liberato dalla fame e dalla malnutrizione al fine di potersi pienamente sviluppare e di conservare le proprie facoltà fisiche e mentali. (FAO, 1974)

Il mais esprime allo stesso tempo la difesa e la negazione di questo diritto e si fa portatore di un messaggio di vita, non solo quando rappresenta la ricchezza di un alimento completo che, insieme ai fagioli e all'*ayote*, può apportare all'organismo umano il nutrimento di cui ha bisogno, ma anche quando rappresenta la miseria dell'unica possibilità di sostentamento per tante famiglie guatemalteche.

Come alimento base della dieta guatemalteca e carico del suo significato simbolico, il mais ricorda incessantemente la necessità sia di un sostentamento in quantità e qualità adeguate, sia l'importanza della metafora del suo seme che per nascere, crescere e resuscitare ha bisogno, esattamente come l'uomo, di avere soddisfatte condizioni ed esigenze per il raggiungimento della pienezza del suo vivere e del suo svilupparsi.

8.4 Semi di mais e meta-mais: le chiavi dei diritti culturali

La coscienza spirituale che le manifestazioni e il patrimonio tangibile e intangibile della *cosmovisione* fanno emergere passa attraverso uomini e donne che, vivendo nel mondo, si pongono domande, hanno dei desideri e aspirano a realizzarsi degnamente.

Parlare di dignità, in un contesto *kaxlan* alla cosmovisione maya, evoca immediatamente la difesa e l'affermazione dei diritti umani, mentre nel contesto maya, impone anche la rievocazione della creazione dell'umanità. Se da una parte, l'immaginario del concetto di diritti umani, pur essendo controverso, resta legato alla ricerca di giuste relazioni umane, dall'altra il meta-mais è vincolato alla tendenza all'equilibrio con l'universo in ogni espressione del vivere quotidiano.

Se, "tutti i diritti dell'uomo sono fattori di sviluppo poiché garantiscono gli accessi, riscattano le libertà e rafforzano le responsabilità, ma fra questi diritti, i diritti culturali, sono, nell'insieme indivisibile, dei lieviti particolarmente importanti in quanto permettono di valorizzare ricchezze e saperi acquisiti" (Documento di Bergamo, 2007: 15), allora dal punto di vista della *cosmovisione*, è possibile individuare in questi diritti una stretta relazione con il mais e tutto ciò che ad esso è legato in termini di valori, insegnamenti e simboli.

Prima di entrare nello specifico del significato del mais nell'ambito di questo contesto però, in questa analisi ci sono da considerare almeno altre tre questioni molto importanti: il posto che, nel campo dei diritti umani, occupano i diritti culturali, la differenza tra questi ultimi e i diritti dei popoli indigeni e il fatto che i popoli indigeni stessi abbiano un ordinamento giuridico proprio, espresso in lingue proprie, che si rifà a un pensiero in parte lontano da quello che ha impostato il tema dei diritti umani così come è oggi internazionalmente concepito.

Nel corso di questo lavoro, si è preso in considerazione il tema dei diritti culturali a partire dalla prospettiva di Patrice Meyer-Bisch che vede in essi "i diritti più sensibili perché mostrano che la dignità umana non è pensabile fuori dall'atto personale di identificazione" (Meyer-Bisch, 2009: 7).

In realtà, i diritti culturali sono al centro di un dibattito tutt'ora aperto, anche dopo l'accettazione della Dichiarazione di Friburgo in ambito internazionale, che li vede ora sottosviluppati, molto meno considerati rispetto ai diritti civili, politici, economici e sociali, ora trascurati e, in paesi multiculturali come il Guatemala, molto spesso ricondotti ai diritti delle minoranze, nonostante siano diritti non menzionati nella Dichiarazione Universale e vengano riconosciuti solo all'Articolo 27 del Patto Internazionale dei Diritti Civili e Politici.

Ogni anno, la Commissione dei Diritti Umani esamina la questione dell'applicazione dei diritti economici, sociali e culturali che figurano nella Dichiarazione Universale e nel Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali in ciascun paese e "l'analisi delle dichiarazioni effettuate dimostra che, seppure i diritti culturali vengono menzionati insieme a quelli economici e sociali, raramente sono oggetto di dibattito" (Janusz, 2010: 2). Per ovviare a questa condizione, dopo una parziale presa di coscienza dell'importanza dei diritti culturali, sono state adottate direttrici dettagliate riguardo al diritto di ogni persona di partecipare alla vita culturale, di godere dei benefici del progresso scientifico, di essere beneficiata della protezione degli interessi morali e materiali risultanti dalla produzione scientifica letteraria o artistica, chiedendo agli Stati di stanziare fondi per il fomento dello sviluppo culturale e per la partecipazione popolare.

D'altra parte, i diritti culturali contengono diritti come quello all'educazione e all'informazione e quindi fanno anche paura agli Stati, perché sono legati al riconoscimento delle diverse identità culturali e allo sviluppo delle capacità e del capitale umano, a discapito delle risorse economiche, cioè mettono al centro la libertà, la comunicazione e la creatività, opponendosi a tutte le dimensioni della povertà.

I diritti culturali sono dispersi in una quantità di strumenti, tanto universali quanto regionali, approvati dalle Nazioni Unite e dagli organismi specializzati, ma come si spiega nella giustificazione alla Dichiarazione di Friburgo "lo sviluppo recente della protezione della diversità culturale non può essere compreso senza un chiarimento dell'importanza dei diritti culturali" (IIEDH, 2007): ecco perché la Dichiarazione, nata da un progetto redatto da un gruppo internazionale di lavoro per l'UNESCO, raccoglie ed esplicita diritti che sono già riconosciuti, ma che hanno bisogno di essere chiariti per dimostrare sia la loro importanza cruciale sia le dimensioni culturali degli altri diritti dell'uomo. I diritti culturali, le dimensioni culturali dei diritti umani e i principi affermati nella Dichiarazione di Friburgo, però hanno ancora poco eco in ambiti diversi dal circolo della rete di alcune Cattedre UNESCO in Diritti Umani, Pace, Democrazia e Bioetica.

Nello specifico, in Guatemala, la Dichiarazione non è popolare e i diritti culturali restano sottovalutati e presi in considerazione solo quando ci si riferisce ai popoli originari e ai loro diritti specifici.

In realtà, dovrebbero essere reclamati non solo dalle minoranze etniche, ma da tutti, in quanto "toccano il cuore dei rapporti tra l'uomo e il suo ambiente politico" (Meyer-Bisch, 2009: 8) e riguardano un generale diritto alla differenza. Anzi, coloro che

apparentemente non appartengono a nessun gruppo specifico e si adattano ai riferimenti “culturali” globali, hanno paradossalmente più bisogno di reclamare ed esercitare i loro diritti culturali, perché essi sono gli unici diritti che autorizzano ciascuna persona a sviluppare le proprie capacità individuali, ad alimentarsi di risorse culturali nelle quali identificarsi e a stabilire dialoghi proficui con gli altri, tre cose che nelle società globalizzate risultano difficili, nonostante gli strumenti di comunicazione di massa, un concetto di libertà che si avvicina sempre di più alla licenza di fare qualsiasi cosa e la facilità degli spostamenti.

In ogni caso, se si cerca su Google “diritti culturali in Guatemala” i risultati dimostrano che essi sono strettamente legati ai diritti dei popoli originari e rimandano ai temi delle minoranze, degli accordi governativi riguardo l’identità e i diritti dei gruppi etnici, al diritto di usare gli abiti tradizionali e alle leggi promulgate per il riconoscimento delle lingue indigene.

Oltre alla differenza tra i diritti dei popoli indigeni e i diritti culturali, che appunto molto spesso vengono confusi gli uni negli altri, c’è poi un altro elemento sostanziale da prendere in considerazione: il complesso sistema giuridico maya, che pur non trovando compatibilità con la normativa positiva guatemalteca, ha un’importanza determinante nelle comunità originarie, è precisamente codificato in norme e comportamenti tramandati oralmente e consiste in un vero e proprio ordinamento giuridico, profondamente diverso dall’ordinamento giuridico portatore per eccellenza del concetto e del linguaggio dei diritti umani (e culturali).

È un ordinamento che si basa su caratteristiche molto particolari in quanto è un fatto orale che trova nella parola, *tzij* – che significa anche dialogo, giustizia, fondamento di relazioni giuste, rispetto e armonia tra gli uomini e il cosmo – la sua forma di trasmissione, espressione ed esistenza. I suoi principi giuridici vengono espressi nelle esperienze sociali e spirituali, nella visione del mondo, nell’ordine etico-morale e nella lingua. Inoltre, costituisce un sapere diffuso con specifiche funzioni e missioni finalizzate all’integrazione, alla convivenza e all’autonomia di comunità, famiglie e gruppi. La sua giurisdizione è la sfera familiare e comunitaria al contrario del sistema ufficiale basato su un diritto positivo che fa riferimento invece all’individuo. L’ordine giuridico maya si costruisce sulla visione della comunità e della relazione che ogni persona instaura con gli altri, che sono il punto di partenza per costituire l’ordine e l’armonia nel cosmo. Per questo, anche la normativa entra a far parte di tutte quelle conoscenze tramandate oralmente che creano la *cosmovisione* e l’unità del popolo. La trasmissione orale delle norme rappresenta la trasmissione di un sistema di valori, di

significati e rappresentazioni che legano tutti gli uomini tra loro, gli uomini con la natura e gli uomini con le deità. Da qui nasce un deposito semantico e organizzato di valori, simboli, norme, spiegazioni e riti che stabilisce una specifica forma organizzativa basata sulla parola, per cui la comunicazione (nelle sue accezioni già viste di dialogo, consiglio e riunione) è il fenomeno più importante e la lingua uno dei codici più utilizzati, interiorizzato a tal punto da diventare spirituale e mistico.

In un contesto simile, i diritti culturali possono esprimere la forza della resistenza e il coraggio di molti popoli non solo nella rivendicazione della loro identità ma anche nella loro lotta quotidiana per la sopravvivenza (Ramirez et al., 2007: 99). Proprio per questo la riflessione sui diritti culturali, all'interno del sistema dei diritti dell'uomo a partire dalla Dichiarazione dell'Unesco sulla Diversità Culturale, dai Patti sui Diritti Economici, Sociali, Politici e Culturali e dalla Dichiarazione di Friburgo sui Diritti Culturali, può dare avvio ad una nuova considerazione e legittimazione dell'etica e della saggezza dei popoli originari del Centro di *Abya Yala*, che si esprime ad esempio nel meta-mais, che raccoglie tutti i significati che il mais può assumere.

Per dimostrare come, a livello teorico, il meta-mais può fare da ponte tra il sistema *kaxlan* dei diritti umani e i valori legati al comportamento umano nel sistema conoscitivo della *cosmovisione* maya, è utile partire da una definizione di diritti culturali.

Patrice Meyer-Bisch ha identificato tre poli – identità, comunicazione e creatività – in cui inserire i diritti culturali attualmente riconosciuti dagli strumenti di diritto internazionale che, allo stesso tempo, possono mostrare la loro unità dinamica.

Nel polo dell'identità sono inseriti i diritti che, nella Dichiarazione di Friburgo, sono esposti all'articolo 3 punto a e all'articolo 5:

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto:

- a. di scegliere e di vedere rispettata la propria identità culturale nella diversità dei suoi modi di espressione; questo diritto si esercita in particolare in relazione con la libertà di pensiero, di coscienza, di religione, di opinione e di espressione; (Dichiarazione di Friburgo, 2007: 5)

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha il diritto di accedere e di partecipare liberamente, senza considerazione di frontiere, alla vita culturale attraverso le attività di sua scelta.

Questo diritto comprende in particolare:

- la libertà di esprimersi, pubblicamente o in privato, nella o nelle lingue di sua scelta (Ibid.: 6)

Questi diritti sono strettamente legati all'identità, interessano l'integrità di ciascuna persona e del gruppo sociale a cui appartiene e riguardano ora le identità individuali e collettive nello spazio pubblico, ora la protezione delle risorse e dei riferimenti culturali.

Il polo della comunicazione riguarda l'interazione dei saperi che sta alla base della logica dei diritti culturali: diritto alla formazione, all'informazione e accesso al patrimonio non si riducono alla necessità e alla libertà di scambiare dei messaggi, ma diventano risorse di dignità e di saperi valorizzati dalla loro influenza reciproca. Nella Dichiarazione di Friburgo sono espressi negli articoli 3, 6 e 7:

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto:
c. di accedere, in particolar modo attraverso l'esercizio dei diritti all'educazione e all'informazione, ai patrimoni culturali che costituiscono le espressioni delle diverse culture e delle risorse per le generazioni future. (Ibid.: 5)

Nell'ambito generale del diritto all'educazione, ogni persona, sola o in comune con gli altri, ha diritto, durante la propria esistenza, ad un'educazione e ad una formazione che, rispondendo ai suoi bisogni educativi fondamentali, contribuiscano al libero e pieno sviluppo della sua identità culturale nel rispetto dei diritti altrui e della diversità culturale (Ibid.: 6)

Nell'ambito generale del diritto alla libertà di espressione, ivi compresa quella artistica, delle libertà di opinione e di informazione, e del rispetto della diversità culturale, ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha diritto ad un'informazione libera e pluralistica che contribuisca al pieno sviluppo della sua identità culturale. (Ibid.: 7)

Il polo della creatività comprende i diritti esposti all'articolo 5 della Dichiarazione di Friburgo:

Ogni persona, da sola o in comune con gli altri, ha il diritto di accedere e di partecipare liberamente, senza considerazione di frontiere, alla vita culturale attraverso le attività di sua scelta. Questo diritto comprende in particolare:

- la libertà di esercitare, in conformità ai diritti riconosciuti nella presente Dichiarazione, le proprie pratiche culturali e di condurre un modo di vita associato alla valorizzazione delle proprie risorse culturali, in particolare nell'ambito dell'utilizzazione, della produzione e della diffusione dei beni e dei servizi;
- la libertà di sviluppare e di condividere conoscenze, espressioni culturali, di condurre ricerche e di partecipare alle diverse forme di creazione, nonché ai suoi benefici;
- il diritto alla tutela degli interessi morali e materiali legati alle opere che siano frutto della sua attività culturale. (Ibid.: 6)

Il diritto d'accesso alle risorse necessarie per il proprio processo di identificazione, la libertà di espressione, di religione, il diritto all'educazione, alla formazione e all'informazione, il diritto alla memoria e al patrimonio, sono diritti-libertà che comportano responsabilità di cui ciascuno, in quanto soggetto.

È qui che si può inserire la linea simbolica che il meta-mais, identificato come cuore e custode della cosmovisione maya, traccia all'interno del sapere: esso rappresenta quella forza e quel coraggio di resistenza e di sopravvivenza da cui derivano i valori di rispetto, solidarietà e coerenza che richiamano gli stessi poli nei quali Patrice Meyer-Bisch ha suddiviso i diritti culturali.

Al polo dell'identità corrispondono le radici, la domanda "da dove veniamo?" cui il sapere basato sul meta-mais risponde con il valore del rispetto. In quanto appartenenti a

un territorio ben preciso, il legame che le comunità maya intrecciano con quel territorio non può essere sciolto, anzi è fonte di sacralità e da esso derivano i riti di accoglienza della vita nuova e di saluto alla vita vecchia, in una serena accettazione della missione e del destino umano.

Gli uomini di mais creati dal Cuore del Cielo e Cuore della Terra sono uomini di coscienza il cui percorso di realizzazione invita all'umiltà, in quanto gli stessi Creatori Formatori, proprio per la loro forza di ricominciare e di ripartire di fronte ad ogni insuccesso, sbagliano più volte e più volte devono ricominciare:

La cosmogonía aquí presentada nos invita a una cierta humildad. Una lectura del mundo cuyos Creadores y Formadores crearon a “la gente de tierra”, luego a “la gente de madera”, antes de finalmente hacer a “la gente de maíz”, gente con conciencia, nos recuerda que la realización de un proyecto necesita siempre varios intentos, que las equivocaciones son parte del camino¹⁹⁸. (Cochoy Alva et al., 2006: 10)

L'identità maya si è costruita e si costruisce su un'interazione costante sia tra i vari gruppi etnici sia tra i maya e gli altri gruppi socioculturali. Dal punto di vista mitico, le fonti studiate e l'interpretazione odierna dei testi sacri difendono un'omogeneità interna e un'unità di senso nelle cosmovisioni delle comunità maya (cfr. § 2.2).

Gli uomini di mais vengono creati perché si verificano le condizioni non solo per la loro sopravvivenza, ma anche e soprattutto per la loro vita dignitosa. A dare nutrimento a questa vita c'è una linfa particolare che deriva dal messaggio che portano *Junajpu* e *Ixbalamque* nel mito, attraverso un'altra metafora del mais che muore per rinascere in una vita nuova:

*Vamos a sembrar unas matas de maíz en medio de nuestra casa,
Allí las vamos a sembrar.
Será la señal de nuestra muerte si se secan.
¿acaso han muerto? Han de decir cuando se sequen.
Pero cuando retoñen: ¡ Están vivos! Han de decir.¹⁹⁹
(Sam Colop, 2011: 80)*

È un messaggio che riflette la connessione intima di tutti gli elementi dell'universo a cui anche l'uomo è chiamato a partecipare, in solidarietà con gli altri uomini. Questa connessione intima riporta al polo della comunicazione, in cui educazione, formazione e partecipazione sviluppano una sinergia unica tra capacità, risorse e opere. Infatti, “un contenuto culturale, un messaggio non è un prodotto isolato, ma trasporta in esso una storia e un'indicazione sociale (prospettiva, rete, potere, posizione) che induce dei

¹⁹⁸“La cosmogonia maya qui presentata invita a una certa umiltà. Una lettura del mondo i cui Creatori e Formatori hanno creato “gente di terra”, poi “gente di legno”, prima di creare finalmente “gente di mais”, gente con coscienza, ci ricorda che la realizzazione di un progetto ha bisogno sempre di vari tentativi, che gli errori sono parte del cammino.”

¹⁹⁹“Semineremo delle piante di mais in mezzo alla nostra casa, lì le semineremo. Sarà il segnale della nostra morte se si seccano. Sono forse morti? Diranno quando si seccheranno. Ma quando germoglieranno: Sono vivi! Diranno.”

comportamenti e delle capacità” (Meyer-Bisch, 2009: 99) e crea complesse relazioni e pratiche interculturali su cui si organizzano le relazioni sociali. Queste pratiche interculturali complesse non solo permettono alle persone di interagire ma anche di compenetrarsi e di connettere lo spazio pubblico con quello privato in un continuo processo di socializzazione (Mendizábal, 2009: 118).

Il messaggio del mais che muore per rinascere e dare nuovi frutti (tra cui la creazione dell’uomo) è anche espressione di un vivere in libertà e di una scelta consapevole, la cui dimensione culturale implica un accesso e una capacità di appropriazione materiale (intellettuale, fisica e sociale) rappresentate idealmente nel polo della creatività, in cui le persone elaborano il proprio modo di percepirsi, soprattutto a livello comunitario, diversificandosi da un *altro* generalizzato, per costituire sistemi cognitivi e generare immaginari e interpretazioni sociali (Ibid.).

Identità, comunicazione e creatività rappresentano lo spazio in cui ciascun uomo e comunità ha la possibilità di interiorizzare, esprimere ed elaborare il proprio “capitale culturale, fornitore di senso e rivelatore di capacità” (Meyer-Bisch, 2009, 107). Metafora di queste azioni – l’interiorizzazione, l’espressione e l’elaborazione – è, nella cosmovisione maya, la *milpa*.

Essa è innanzitutto un agro-ecosistema che rappresenta sia un’omogeneità che un’eterogeneità spazio-temporale nella coltivazione del mais. Da una parte, infatti, il suo uso si protrae dai tempi preispanici fino ad oggi e dall’altra la coltivazione del mais è associata a diverse piante: in Guatemala fagioli e zucca, fanno parte di un ecosistema e riproducono molte delle interazioni e dei principi ecologici propri di quel territorio. Nella *milpa* ogni pianta ha una funzione ecologica: mais e fagioli sono complementari, perché il fagiolo è una pianta azotofissatrice²⁰⁰ e in questo modo può fornire al mais il nutrimento necessario perché cresca sano; a sua volta, il fusto del mais dà sostegno al fagiolo che si arrampica su di esso per appoggiarsi e crescere; la zucca limita lo sviluppo delle erbacce e grazie all’ombra delle sue grandi foglie aiuta a mantenere l’umidità. Questa interazione simbiotica e cooperativa tra le diverse piante trasforma lo spazio della coltivazione del mais in spazio doppiamente simbolico dal quale l’uomo dipende e con il quale interagisce ed apprende.

²⁰⁰ L’azotofissazione è la trasformazione dell’azoto elementare dell’aria in forma combinata da parte di microrganismi azoto-fissatori attivi nel terreno e nelle radici delle leguminose. L’azoto ammoniacale è successivamente reso disponibile per molte importanti molecole biologiche quali gli amminoacidi, le proteine, le vitamine e gli acidi nucleici che sono di nutrimento per le piante.

In campo agricolo esso rappresenta la cooperazione e l'equilibrio necessari alle piante (e a tutti gli esseri viventi) per poter vivere e perdurare, dai quali gli uomini devono prendere spunto per la loro vita sociale.

In campo culturale rappresenta la dipendenza reciproca tra il mais e l'uomo: il mais è una pianta che appartiene alla natura, ma non cresce sola e ha bisogno di essere addomesticata dalla mano dell'uomo che a sua volta dipende da esso non solo per la sua sopravvivenza fisica, ma anche per dare continuità alle sue pratiche socioculturali, spirituali e simboliche.

L'articolo 1 della Dichiarazione dei Principi della Co-operazione Culturale Internazionale, adottata dall'UNESCO nel 1966, proclama:

1. tutte le culture hanno una dignità e un valore che deve essere rispettato e salvaguardato
2. tutti i popoli hanno il diritto e il dovere di sviluppare la propria cultura
3. nella loro varietà feconda, la loro diversità e l'influenza reciproca che esercitano l'una sulle altre, tutte le culture fanno parte del patrimonio comune dell'umanità. (UNESCO, 1966)

La *milpa* e il significato che in essa assume il mais insegna, dal punto di vista di un popolo che ha dei riferimenti culturali diversi da quelli in cui è stata prodotta questa dichiarazione, gli stessi principi e grazie agli uomini che ancora oggi ne tramandano l'importanza e ne proteggono la specificità, è parte di quel patrimonio comune dell'umanità che ogni uomo, nel suo ambiente e nel suo tempo, ha il diritto e il dovere di sviluppare.

CAPITOLO NOVE: L'alternativa epistemologica rappresentata dal meta-mais

*We walk on holy ground
We are the temple that's not made by hands
To change the world
Change your vision of it
In this dream there is no blame
We're the creators of this mess we're in
It's time we seek to find some solutions
For the old ways are killing us.*

KAN'NAL, Holy ground

9.1 La conoscenza maya

Nella biodiversità i popoli maya hanno cercato (e trovato) i paradigmi di un sistema di sapere autonomo e proprio ed è quindi da quella biodiversità che bisogna partire per capire cos'è e cosa è stata per loro la conoscenza.

Dai suoni e i rumori della natura sono nate le lingue, ricche di parole onomatopeiche e musicali:

*el azote del mar sobre los acantilados, las erupciones volcánicas, los sacudimientos telúricos, la furia de los huracanes, el silbido del venado, el grito del saraguato, el graznido del rabihorcado, el goteo de la estalactita. Esa multitud de sonidos impresionantes o apacibles fascinó el oído del hombre que los recreó en vocablos que enriquecieron su bagaje semántico.*²⁰¹ (Gómez Navarrete, 2001: 2)

Dall'osservazione del cielo e delle stelle hanno impostato il tempo e diviso lo spazio, creando i calendari e realizzando calcoli astronomici che si avvicinano alla perfezione raggiunta dai sofisticati strumenti tecnologici dell'astronomia contemporanea:

*ningún otro pueblo de la historia ha tenido un interés tan absorbente por el tiempo como los mayas, y ninguna otra cultura ha desarrollado jamás en forma semejante una filosofía para abarcar un tema tan desusado*²⁰². (León Portilla, 2003: 111)

La creazione della matematica vigesimale è stata un passo scientifico fondamentale per poter continuare a osservare e misurare lo spazio e il movimento stellare. Attraverso la matematica, i popoli maya hanno scoperto la correlazione del cosmo con la vita e hanno organizzato le attività spirituali e materiali in funzione della riproduzione e della custodia dell'equilibrio e dell'ordine che vedevano nell'universo. Questo sistema numerico vigesimale si basa sulla conta delle dita delle mani e dei piedi di una persona, *jun winaq* (parola che indica sia una persona che il numerale 20 – cfr. Introduzione) ed è lo strumento chiave della conoscenza maya per contare il tempo, lo spazio e la vita degli esseri viventi, usato per armonizzare l'umanità con il cosmo (Ajpub' et al., 2009: 23-27).

²⁰¹“La frustata del mare sulle scogliere, le eruzioni vulcaniche, le scosse telluriche, la furia degli uragani, il fischio del cervo, il grido della scimmia urlatrice, il gracidiare della gazza, lo sgocciolio della stalattite. Questa moltitudine di suoni impressionanti o tranquilli hanno affascinato l'udito dell'uomo che li ha ricreati nei vocaboli che hanno arricchito il suo bagaglio semantico.”

²⁰²“Nessun altro popolo della storia ha avuto un interesse tanto insistente per il tempo come i maya, e nessun'altra cultura ha mai sviluppato in forma simile una filosofia per contenere un tema così antico.”

Dalle risorse naturali, questi popoli hanno poi tratto gli insegnamenti su cui hanno costruito il mito e formulato un'articolata medicina, analizzando gli ecosistemi, identificando le energie e le sostanze in gioco per l'interazione dell'umanità con la natura e basando la guarigione, intesa non solo come superamento della malattia, ma anche come bilanciamento delle energie del corpo con l'ambiente, su un pensiero mitico espresso da un linguaggio simbolico che interagisce continuamente con gli elementi stessi che vengono usati per curare.

Un esempio di questa corrispondenza è dato dalla relazione dei punti cardinali (e naturalmente dei loro significati) con le piante medicinali. Come già detto, i popoli maya percepiscono la terra divisa in quattro punti localizzati su diversi orientamenti (più un punto centrale), relazionati ai colori in accordo con il mito della creazione: *keq*, rosso ad est, *saq*, bianco a nord, *q'eq*, nero a ovest, *q'an*, giallo a sud e *rax*, verde al centro.

Secondo *Los libros de los Chilam Balam de Tekax e Nah*²⁰³, ciascun punto cardinale influenza la terra e la selezione delle piante medicinali dipende dall'orientamento e dal colore, perché esse assumono un significato curativo a seconda di dove crescono: la maggior parte delle piante medicinali cresce ad est, che è il punto in cui si ubica anche il terapeuta quando deve curare, ma ci sono anche piante medicinali che crescono a sud o a nord, mentre non sono registrate piante con orientamento a ovest, forse perché questo punto è associato al tramonto, all'oscurità, all'*inframondo* e di conseguenza alla morte (Chávez Guzmán, 2002: 133).

Dalla relazione della vita con la biodiversità i maya hanno tratto l'analogia dei metodi, impostando un'economia basata su un sistema di cooperazione il cui elemento sovrastrutturale è la *cosmovisione*, dando carattere collettivo alla proprietà della terra e status ideologico al mais (Racanoj, 2005: 99) e dimostrando che lo sviluppo originale delle società umane non sempre si basa sulla divisione del lavoro, sulla separazione in classi o sul commercio (Cabrera, 2011: 8).

Lo spirito comunitario che nasce da un tale sistema economico riflette valori di solidarietà e coesione che vengono trasmessi attraverso un approccio pratico in un'educazione spontanea, non sistematica e riflessa che inizia a casa e continua nello spazio della vita comunitaria. Un'educazione che permette di apprendere e riprodurre la lingua e le pratiche culturali ed economiche attraverso l'azione e la partecipazione.

²⁰³ *Los libros de Chilam Balam* sono nove: *Chumayel*, *Tizimin*, e *Tusik* sono libri storici e profetici; *Kaua*, *Chan Kan*, *Nah*, *Tekax*, *Mani* e *Ixil* si occupano di astronomia, astrologia, erboristeria e trattano cura delle malattie e ricette mediche.

Ecco perché induzione e analogia sono i primi passi della conoscenza della realtà in un processo di correlazione che si costruisce a partire dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, dal fenomeno all'essenza e dall'essenza al fenomeno (Gómez Navarrete, 2001: 5); l'induzione e l'analogia, espresse nella logica della metafora naturale e della metonimia, agiscono nel presente in modo *retroattivo*, cioè rimandano a una visione del passato che serve per capire e agire nel futuro (Morales Sic, 5-09-2011).

I codici dell'epistemologia non possono che essere ricercati nella natura e non si impara che con il corpo, che non è un deposito somatico, ma uno strumento logico che assume qualità referenziali, concettuali, categoriali e metodologiche nel momento in cui percepisce i fenomeni (Aviña Cerecer, 2000: 226).

Grazie al linguaggio mitico, di cui è impregnata la realtà, il mondo dell'esperienza quotidiana è penetrato da forze sacre ed energie che sono attendibili perché inserite in un sistema logico-simbolico che supera le contraddizioni.

A partire da una percezione, che ammette l'esistenza dei fenomeni in quanto percepiti e il vedere mistico come criteri di verità, allora, gli esseri umani identificano, riconoscono e nominano la realtà. Se la realtà è tutto ciò che può essere percepito, allora non può essere spiegata con un solo sistema di idee: ciò che è misterioso o semplicemente non spiegabile può sfuggire ai codici di un determinato discorso e risultare incongruente. Emerge, qui, il *nahual*, un elemento di cui si è già parlato dal punto di vista tematico (cfr. §3.2), ma che assume un ruolo importante anche dal punto di vista epistemologico: permette, infatti, di passare da una sfera di segni all'altra, senza cadere in contraddizione. Esso "concettualizza gli spazi di approssimazione tra diversi sistemi e livelli di codici che servono per interpretare e spiegare i fenomeni dell'esistenza umana e dell'ambiente culturale e naturale" (López, 1999: 90) e a partire dai racconti mitici è diventato un meccanismo epistemologico del mondo maya:

*en el génesis, lo maravilloso aparece vinculado a la potencia creadora y formadora. En las historias de los Gemelos aparece relacionado a la capacidad para resolver la línea divisoria entre el arriba y el abajo, es decir, entre la vida y la muerte. En las narraciones "históricas" lo prodigioso aparece ligado a la capacidad para vencer al "otro". O sea que en estos tres grandes grupos de relatos cambia la significación de lo maravilloso o prodigioso, pero no el patrón de funcionamiento. Estos patrones de lo excepcional y prodigioso establecen las referencias con lo diferente, y crean los puentes entre las diversas discontinuidades y contradicciones de los esquemas cosmogónicos involucrados en cada uno de los sistema de historias. El resultado es que para el participante de esas narraciones, tales contradicciones o vacíos desaparecen*²⁰⁴ (Ibid.: 2011).

²⁰⁴ "Nella genesi, il meraviglioso appare legato alla potenza creatrice e formatrice. Nelle storie dei Gemelli appare relazionato alla capacità di risolvere la linea divisoria tra il sopra e il sotto, cioè tra la vita e la morte. Nelle narrazioni "storiche" il prodigioso appare legato alla capacità di vincere l'"altro". In questi tre grandi gruppi di racconti, cioè, cambia il significato di ciò che è meraviglioso o prodigioso, ma non il modello di funzionamento. Questi modelli di ciò che è eccezionale e prodigioso stabiliscono i riferimenti con ciò che è diverso e creano i ponti tra le diverse discontinuità e contraddizioni degli schemi

Per molti gruppi maya, tra cui sicuramente *k'iché*, *tz'utujil* e *kaqchiquel*, oggi il *nahual* è l'animale o lo spirito compagno che è legato all'individuo dal giorno della nascita (Freidel et al., 2001: 181) e corrisponde alla combinazione di giorni e gradi di energia tra il concepimento, la nascita e la missione di ciascuno (Ajpub' et al., 2009: 40).

Il legame che si crea tra l'essere umano e l'animale vivente è un legame ontologico (Vallejo Reyna, 2001: 148), ma non solo: i poteri soprannaturali del *nahual* danno doni speciali alle persone che li assumono dal giorno della nascita e li usano per realizzare la propria missione:

*porque la experiencia obtenida es por influencia de su nahual, es por los efectos de su día de nacimiento, es que tenemos parte de esos pensamientos [...]. Las abuelas han estado trabajando porque su nahual así les ha indicado*²⁰⁵ [...]. (Ajpub' et al., 2009: 40)

Dal termine *nahual* è stato poi tratto quel complesso culturale chiamato *nahualismo* che rappresenta il cammino verso la realizzazione del potere umano con le manifestazioni di Dio (Aviña Cercer, 2000: 216-217).

Le fonti del *nahualismo*, secondo Carlos M. López, nel contesto *k'iché*, sarebbero rintracciabili in figure descritte nel *Pop(ol) Wuj*, legate a episodi bellici e a leader guerrieri o sacerdotali, con caratteristiche che, secondo i canoni interpretativi *kaxlan*, sarebbero qualificate come “poteri magici” (López, 1999: 83).

Per gli *tz'utujiles*, originariamente i *nahuales* sono “gli eroi culturali” che appaiono come protettori del popolo: anche in questo caso il *nahual* è assimilato al guerriero che combatte o al mago/sacerdote che ha il potere di assumere le sembianze di un animale o la forma di alcuni fenomeni della natura come il fulmine, il vento o i meteoriti (Vallejo Reyna, 2001: 148). Il termine *nahual*, viene anche usato per designare il destino di uno specialista rituale, che viene chiamato “uomo-*nahual*” e che è caratterizzato dalla capacità di cambiare forma a sua volontà. Questa accezione emerge anche nel contesto *centroabyalense* (Martínez González, 2009: 2), insieme all'altro significato di *alter ego* della persona che si è descritto.

La tradizione mitica *tz'utujil* individua il “padre” dei *nahuales* nella discussa²⁰⁶ figura di *Ri Laj Mam*, una manifestazione della saggezza ancestrale e dell'arte sciamanica degli antenati *tz'utujiles*. Questo personaggio è un uomo-*nahual* o un uomo-antico e la sua immagine è oggetto di culto.

cosmogonici coinvolti in ciascuno dei sistemi di storie. Il risultato è che per il partecipante di quella narrazione, tali contraddizioni o vuoti, scompaiono.”

²⁰⁵“Perché l'esperienza ottenuta è per influenza del *nahual*, è per effetto del suo giorno di nascita che abbiamo accesso a quei pensieri [...] le nonne hanno lavorato perché così ha indicato loro il *nahual*.”

²⁰⁶ Letteralmente significa “nonno antenato”. È chiamato anche Maximón ed è considerato un'autorità religiosa depositata in una scultura di legno. È gestito dalle confraternite e per questo ha un significato sia nella spiritualità maya che nelle pratiche sincretiche con la religione cattolica nelle quali a volte viene associato a un santo altre volte a un demonio. (Vallejo Reyna, 2001: 21)

Il *nahual* è colui che conosce e sperimenta l'aspetto sacro dell'universo e dunque permette il dialogo simbolico tra il soggetto e il suo ambiente sia sociale che naturale (Ibid.: 21), legittimando la molteplicità del potere di origine divino e permettendo lo slittamento dei codici discorsivi.

A questo punto si può dire che la conoscenza, per i popoli maya, non è un atto esclusivamente intellettuale; si arriva ad essa mediante un processo volitivo e razionale (López, 1999: 195). "La conoscenza è conoscenza della vita" (Ibid.): un fenomeno molteplice e totalizzante che scaturisce dalla natura stessa dell'essere umano, costituita grazie al *nahual* "dalla relazione fluttuante tra corporale ed extracorporale, perché l'umanità è parte di un contesto di forze e manifestazioni anche nascoste alla percezione quotidiana" (Aviña Cercer, 2000: 226).

Conoscere, così come creare, è il culmine di un processo di perfezionamento ed è sempre l'inizio di un nuovo inizio. Ad ogni tentativo di creazione dell'umanità, viene aggiunto un aspetto di innovazione, che dà l'idea dell'evoluzione, ma anche della fatica spesa per il raggiungimento della condizione umana e della necessità di tornare continuamente a un punto di inizio:

*lucharon otra vez, probaron otra vez
invocaron otra vez*²⁰⁷ (Chávez, 2007: 5)

La meta del Creatore Formatore, nel *Pop(ol) Wuj*, è creare un essere capace di conoscenza, che sappia esprimere una parola con significato. Per fare questo, Egli percorre un cammino di ricerca che inizia con la creazione degli animali, segue con quella degli uomini di argilla, poi quelli di legno e infine culmina con la formazione degli uomini di mais. Ad ogni prova si avanza fino a un determinato limite e una volta constatato il fallimento si retrocede al punto iniziale e da questo si avanza in un'altra direzione (López, 1999: 184).

Nella prima creazione, quella degli animali, non si fa cenno al materiale con il quale vengono formati. Vengono detti i loro nomi, descritte le loro funzioni e viene chiesto loro di esercitare la volontà di parlare, ma gli animali non parlano. Questo evento aspettato che non si verifica, svela che la misura della conoscenza e della consapevolezza è la parola e che di fronte a un obiettivo fissato e non raggiunto, si aprono possibilità alternative sia funzionali che creative: da una parte, agli animali viene data una funzione diversa da quella che si era immaginata per loro e dall'altra emerge l'opportunità per un nuovo atto creativo:

*Y fueron creados de una vez los venados y los pájaros [...]
Y estando terminada la creación de los cuadrúpedos y*

²⁰⁷ "Lottarono un'altra volta, provarono un'altra volta, invocarono un'altra volta."

- Las aves,*
Les fue dicho a los cuadrúpedos y
Aves por el Creador
Formador
Alom
K'ajolom:
- *¡ Hablen*
Invoquen,
Que no sólo sean gorjeos
Deben invocar! [...]
 - *¡Digan nuestros nombres,*
Alábennos, a nosotros su madre creadora
A nosotros su padre creador! [...]
Pero no pudieron hablar,
No como gente;
Sólo chillaban
Sólo cacareaban
Sólo aullaban
Su lenguaje no se manifestó claramente
Cada quien gritó diferente.
Cuando escucharon esto el Creador y
El Formador,
 - *No resultó bien,*
No hablaron, se dijeron entre sí.
[...] Entonces les dijeron:
 - *Serán cambiados , porque no resultaron bien*
*No hablaron.*²⁰⁸ (Sam Colop, 2011:7-10)

La nuova creazione, a differenza della precedente, tiene conto della forma e dei materiali, e ha un carattere fondamentalmente “artigianale”, cioè è una vera e propria elaborazione sperimentale. Le nuove creature vengono plasmate con terra e acqua – metonimia degli elementi cosmici (López, 1999: 184) – ma poiché ancora non rispondono alle esigenze divine, subito vengono distrutte. Questo nuovo fallimento dà un valore aggiunto al nuovo inizio che si prospetta, rivelando che la vita proviene dalla materia e che un'altra caratteristica della conoscenza, oltre alla capacità di parlare, è quella di vedere:

Luego fue la construcción
La creación; con tierra
Con lodo hicieron el cuerpo.
Pero no lo vieron bien,
No estaba bien construido;
Nada más estaba blando,
Nada más estaba agudo,
Se deshacía
Se desmoronaba y
Se humedecía.
Su cabeza no se sostenía

²⁰⁸“E furono creati in una volta sola i cervi e gli uccelli [...] e una volta finita la creazione dei quadrupedi e degli uccelli, fu detto ai quadrupedi e agli uccelli dal Creatore Formatore *Alom K'ajolom*: - parlate! Invocate! Che non siano solo gorgogli, dovete invocare! [...] – Dite i nostri nomi! Lodate noi, la vostra madre creatrice, noi il vostro padre creatore! Ma non poterono parlare, non come persone; solo piagnucolavano, chiocciavano, guaivano, il loro linguaggio non si manifestò chiaramente, ciascuno gridò in modo diverso. Quando ascoltarono questo il Creatore e Formatore si dissero tra loro: - Non è risultato bene, non hanno parlato. [...] Così dissero loro: - Saranno cambiati, perché non sono risultati bene, non hanno parlato.”

Nell'ultimo tentativo di creazione di un'umanità cosciente, l'attenzione del Creatore e Formatore si concentra sul materiale usato e il risultato di questa nuova ricerca, dalla quale emerge chiaramente che le deità non conoscevano in precedenza la materia adeguata né potevano crearla ad hoc ma potevano solo adeguarsi a ciò che era già manifesto, culmina con il ritrovamento del mais:

Fueron cuatro animales los que trajeron noticia
De las mazorcas amarillas
De las marzorcas blancas,
Ellos venían de Pan Paxil
Y fueron los que enseñaron el camino de Paxil.
Allí encontraron el alimento
Los ingredientes para el cuerpo de la gente creada,
*La gente formada*²¹² (Ibid.: 112)

L'uso del mais come carne dell'uomo permette alla gente di parlare e di vedere, e questa è la manifestazione più completa della conoscenza:

Y cuando la creación dio su fruto,
Aparecieron los humanos:
Hablaron y
Platicaron;
Vieron y
Escucharon.
Caminaron y
*Tocaron cosas.*²¹³ (Sam Colop, 2011: 114).

La ricchezza di questa creatura di mais, che la rende al tempo stesso feconda, capace di vedere e capace di parlare, le fa penetrare il senso dell'universo in cui è ubicata e capire le dinamiche per integrarsi al cosmo, dandole la possibilità di partecipare armonicamente alle sue regole, a cui devono sottostare anche le deità. Esse hanno bisogno degli uomini e viceversa, tanto che gli uomini si mettono sotto la protezione tutelare delle deità e stabiliscono con loro un vincolo di reciprocità.

Ciò che permette alla deità di esistere è la lode e in essa si sintetizza la conoscenza. Nel momento in cui gli uomini di mais ringraziano e lodano il Creatore e Formatore, assumono anche la consapevolezza di appartenere alle stesse sostanze originarie che chiedono loro riconoscimento e adorazione (e che infatti poi li cambiano “*un poco*” (Ibid.: 117) per non farli essere troppo uguali a loro): è la consapevolezza di appartenere all'esistenza, nella molteplicità frammentaria e trasformativa di un universo che si raddoppia in illimitate manifestazioni (López, 1999: 193):

Y después agradecieron a Tz'aqol
Bitol:
¡ En verdad, dos veces gracias

²¹²“Furono quattro animali coloro che portarono la notizia delle pannocchie gialle, delle pannocchie bianche. Loro venivano da *Pan Paxil* e furono coloro che insegnarono il cammino di *Paxil*. Lì incontrarono l'alimento, gli ingredienti per il corpo della gente creata, la gente formata.”

²¹³“E quando la creazione diede il suo frutto, apparvero gli umani: parlarono e chiacchierarono; videro e ascoltarono. Camminarono e toccarono cose.”

*Tres veces gracias!
Porque hemos sido creados
Y nos han sido dadas nuestras bocas
Nuestras caras.*

*Hablamos,
Escuchamos,
Meditamos,
Y nos movemos²¹⁴* (Sam Colop, 2011: 115)

L'esito della formazione dell'uomo di mais non parla dell'onnipotenza delle figure divine, ma del processo di fecondità e potenzialità della vita; parla della sua enorme capacità di moltiplicare le sue manifestazioni per raggiungere nuove espressioni che la diffondano verso l'infinito (López, 1999: 193).

È dunque la materia a fare la differenza. È la condizione ultima e determinante dell'esistenza della coscienza: a partire da questi racconti, poi diffusi in altri miti e nella letteratura scritta e orale, il mais è diventato un concetto che, in quanto materia dell'umanità e in quanto simbolo delle possibilità infinite della creazione, suggerisce e ispira riflessioni sulla vita.

Esso è condizione e manifestazione della conoscenza e, attraverso l'applicazione dei calendari e la pratica delle cerimonie, corrisponde alla continua ricerca di armonia ed equilibrio nel vivere quotidiano. Non solo, riflette anche tutti gli elementi su cui è fondata la *cosmovisione*: la divisione dei compiti e delle funzioni di ciascuna forma dell'esistenza, che non è proprietà personale o esclusiva di qualcuno, ma è parte di una grande totalità, la necessità di morire per dare vita e l'integrazione armonica all'ordine generale di cui ciascuna parte è manifestazione.

²¹⁴“E poi ringraziarono *Tz'aqol Bitol*: - In realtà, due volte grazie, tre volte grazie! Perché siamo stati creati e ci sono state date le nostre bocche, le nostre facce. Parliamo, ascoltiamo, meditiamo e ci muoviamo.”

9.2 Saggezza “di mais”

Per i popoli maya conoscere è mettere in pratica la vita dal più piccolo microrganismo fino alle galassie, dalla pelle alla coscienza, dagli occhi alla fede, dalle parole alle scelte e in tutto questo gli uomini sono sintesi chimica, biologica, genetica, spirituale e psicologica dell'universo.

La materia con cui è plasmata l'umanità, nel mito, è la condizione attraverso la quale questa sintesi può avvenire e il significato e i simboli che ad essa vengono attribuiti contribuiscono in maniera determinante alla produzione del sistema di conoscenza.

A questo proposito, è interessante l'opinione di Carlos M. López riguardo all'analisi di Mercedes De la Garza che ritiene che “nella cosmogonia maya non è lo spirito che infonde vita alla materia, ma la materia che condiziona lo spirito” (López, 1999: 197). Lo studioso uruguayano precisa che, nonostante ciò che esprime De la Garza in termini generali sia valido, “resta pur sempre ubicata in un approccio legato allo schema greco-cristiano della dicotomia idea-materia” (Ibid.). Per questo, nello studiare la *cosmovisione* maya, alla difficoltà dell'interpretazione si aggiunge la difficoltà della comprensione dei contenuti, che la maggior parte delle volte vengono trasferiti in un quadro concettuale *kaxlan*.

Per evitare, come direbbe J.B. Thompson, di “usare il microscopio per interpretare una poesia” (McLeod, 2005: 27-28), cosa che non significa necessariamente giungere a delle informazioni sbagliate sulla *cosmovisione*, ma semplicemente non collocarla in una dimensione della conoscenza che le è propria, è bene precisare che l'originalità dell'epistemologia maya è chiara e dunque, in essa, sono reperibili tutti gli strumenti necessari per indagare come i popoli maya relazionano la teoria della *cosmovisione* alle pratiche culturali e i valori che emergono da esse con la produzione e l'appropriazione del sapere.

In questa concezione, la vita è una successione di situazioni frammentarie ma articolate tra di loro da un processo di trasformazione indefinito e molteplice e la conoscenza è manifestazione ed espressione di come essa sia capace di vincolarsi all'universo, riconoscendolo come parte intimamente costitutiva di sé stessa: ciascuna forma di vita è una specificità dentro la molteplicità, ma non è un'entità aliena né contrapposta al tutto.

A questo punto, la domanda che sorge è quali siano gli strumenti epistemologici di questo sistema di pensiero che permettono, sia dal punto di vista del sapere formale sia da quello del sapere esperienziale, di trascendere le categorie geo-storiche che fino ad ora hanno subordinato un sistema di sapere all'altro (Mignolo, 1996: 690) e, sulla base di questi strumenti, come i popoli maya immaginano e ricreano la conoscenza.

L'ipotesi è che il meta-mais possa essere strumento epistemologico per la produzione della conoscenza e al tempo stesso motore della sua riappropriazione, contribuendo all'identificazione di categorie epistemologiche adeguate alla lettura della *cosmovisione* e alla difesa dei diritti culturali.

Pur non essendo questa la sede per identificare quelle categorie epistemologiche, data la *posizionalità* (Sen, 2009: 165) nella quale si colloca questo lavoro, è interessante approfondire le dimensioni nelle quali si possono situare l'immaginazione e la ricreazione del sapere. A partire dalla simbologia del mais è forse possibile capire in che modo il meta-mais possa essere uno strumento epistemologico che stabilisce relazioni tra teoria e pratica e tra valori e pensiero, in modo da "articolare una nuova localizzazione geografica ed epistemologica che contribuisca alla rottura e alla decentralizzazione del rapporto tra aree culturali e produzione di conoscenza" (Ibid., 686).

Morna Mcleod identifica tre dimensioni nelle quali il popolo maya immagina e ricrea l'autovalorizzazione del proprio sapere e della propria identità: innanzitutto è una riflessione politica a partire dalla subalternità, in difesa dei diritti dei popoli originari e dunque, implica una posizione di "privilegio epistemologico" che identifica più facilmente i cerchi della discriminazione e i discorsi di potere costruiti attorno alla produzione della conoscenza (Mcleod, 2005: 26): i popoli produttori di un sapere non riconosciuto come tale, infatti, sono più coscienti delle relazioni di potere e di discriminazione; in secondo luogo, è un'alternativa epistemologica che deve partire, come si è cercato di fare nel corso di questa ricerca, dallo studio dei codici, delle stele, dei calendari, dei libri sacri e della linguistica per aprire nuovi spazi di diversità, dando un posto definito e ufficiale a ciò che abitualmente rimane escluso dalla conoscenza accademica (Ibid.: 10); infine, è un processo soggettivo che passa attraverso il recupero delle radici a partire da quel "sentire profondo" che, nella *cosmovisione*, viene espresso da metafore, simboli e memoria (Ibid.: 27).

Il meta-mais raggruppa tutte e tre queste dimensioni poiché, come si è dimostrato in precedenza, rappresenta una situazione di povertà e allo stesso tempo esprime quel "sentire profondo" che dà senso alla vita e testimonia la memoria mitica e storica del popolo; è presente in tutti gli aspetti della produzione culturale e allo stesso tempo è misura dell'affermazione dei diritti culturali e motore della loro difesa.

Nel *Pop(ol) Wuj*, la vocazione alla conoscenza dipende dalla materia con la quale viene plasmata la creatura umana e questo dimostra che nel pensiero di coloro che praticano

una *cosmovisione* che parte da queste basi, è il mais a forgiare gli aspetti epistemologici dell'esistenza umana.

Il mais, è il risultato di un lungo processo di ricerca, addomesticamento e ingegneria genetica e occupa, come emerge dai capitoli precedenti, non solo lo spazio agricolo, ma anche quello astronomico, poetico e cosmogonico, saziando la fame e ricreando l'umanità.

Dal mais, complemento degli altri elementi della natura, come il sole, l'acqua, il vento e la terra, l'uomo impara che vivere presuppone coesistere e dipendere mutuamente e assume la cooperazione come legge fondamentale che ordina la vita. Questi valori derivano in parte dal *Pop(ol) Wuj* e il significato che assumono ricalca idealmente la cooperazione e il senso comunitario presente al momento della creazione dell'universo:

*"Y hablaron entre si Tepeu y Gucumatz, hablaron, pues, consultaron sus palabras y sus pensamientos"*²¹⁵ (Recinos, 2009: 13)

*"Habló con el del infinito ocultador de serpientes, se hablaron, pensaron y meditaron, se juntaron y se pusieron de acuerdo en pensamiento y palabra."*²¹⁶ (Chávez, 2007: 1a)

La convivenza sociale impostata su questa particolare forma di pensare e attuare, descritta nei libri sacri, è stata poi elaborata dai popoli maya originari ed è diventata forma di vita e organizzazione della società:

"vivían de común acuerdo en cuanto a los valores culturales y sus metas y de los medios a seguir para alcanzarlas" ²¹⁷ (Morley, 1982: 442).

"La tierra y los cultivos son seres vivos y debe propiciárselos. Cuando abate la selva para hacer su milpa, pide perdón a la tierra por desfigurar su faz, cuando mata a un venado excusa el hecho por su necesidad." ²¹⁸ (Thompson. 1984: 208)

Questo sistema è organizzato in conformità con i ritmi ciclici della natura e il quadro teorico delle concezioni e delle esperienze filosofiche, scientifiche e tecnologiche è quadro cosmico, perciò l'osservazione della natura e la conoscenza delle interazioni tra le energie esigono una lettura della realtà specifica ed esclusiva, che può essere filtrata dal meta-mais che produce ed esprime un sapere a partire da un approccio specifico alla natura e alla società riflessa nella *milpa*.

Questo approccio produce una saggezza empirica "di mais": come il mais ha bisogno dell'umanità per essere coltivato e addomesticato, così l'umanità ha bisogno del mais per sopravvivere e nutrirsi; come il mais si unisce ad altre piante per crescere più sano e

²¹⁵“E parlarono tra loro *Tepeu* e *Gucumatz*, parlarono, dunque, consultarono le loro parole e i loro pensieri.”

²¹⁶“Parlò con l'infinito che nasconde serpenti, si parlarono, meditarono, si unirono e si misero d'accordo in pensiero e parola.”

²¹⁷“Vivevano di comune accordo rispetto ai valori culturali e alle loro mete e ai mezzi da usare per raggiungerle”.

²¹⁸“La terra e le coltivazioni sono esseri vivi e bisogna propiziarseli. Quando abbate la selva per fare la sua *milpa*, chiede perdono alla terra per sfigurare la sua faccia, quando uccide un cervo giustifica il fatto con la sua necessità.”

protetto, così gli uomini si uniscono agli altri uomini e agli altri elementi della natura per sostenersi a vicenda e riprodurre l'armonia del cosmo; come il mais rappresenta la materia dell'umanità, così l'umanità si identifica in esso, assumendosi la responsabilità della propria missione e rispettando la generazione e la rigenerazione del seme della vita che, ciclicamente, rifiorisce in nuovi frutti.

È un approccio specifico, non assimilabile ad altri e per questo merita di poter essere generatore di un'epistemologia "al margine delle discipline", che superi il fenomeno secondo il quale "man mano che la pratica accademica e scientifica si stabilisce nelle regioni di grande sviluppo economico e tecnologico, le regioni di minore sviluppo economico e tecnologico non possono più competere nella produzione della conoscenza" (Mignolo, 1995: 691). Dare un posto a queste epistemologie "di frontiera" che parlano da spiragli educativi e linguistici e spiegano forme di interpretazione della realtà che vanno oltre le costruzioni binarie dell'epistemologia moderna (Ibid.: 692) vuol dire decentrare, allargare, diversificare e valorizzare la diversità nell'ambito della conoscenza (Mcleod, 2005: 36).

La domanda che rimane aperta è rivolta alle comunità che praticano la *cosmovisione* e ai movimenti maya, perché solo da essi può venire la trasformazione e il vero riconoscimento di questo sistema di sapere, perché solo essi possono credere in esso a livello così profondo da proporlo negli spazi accademici e intellettuali, impostando una metodologia propria che superi il razionalismo e tenga conto delle sensazioni, delle intuizioni e della spiritualità.

È una domanda volta alla verifica, al consenso, alla correzione e alla condivisione: verifica dei percorsi sperimentali che provano a far emergere la pluralità nell'unità delle *cosmovisioni*, ma anche i valori comuni che muovono le cerimonie e le pratiche culturali, che cercano di indagare la possibilità di assumere punti di vista non discriminatori ed etici; consenso e correzione da parte dei portatori della tradizione e delle pratiche maya per instaurare un dialogo a partire dalle considerazioni e dalle informazioni a cui si giunge; infine, condivisione dei metodi e delle esperienze per accettare e imparare l'esistenza di altre valide forme di vita e di interpretazioni della realtà.

9.3 Essere in sé e dover essere ideale

L'ispirazione che il meta-mais suscita, spiega il modo in cui i popoli maya percepiscono e sperimentano il loro modo di vivere.

Il significato che esso assume nelle pratiche consuetudinarie e sacre è incalcolabile: è motivo e materia delle cerimonie e infatti quando, gli *ajqij'ab* di comunità *k'iché*, *tzutujil* o *k'aqchikel* disegnano sul cerchio del fuoco il glifo che corrisponde all'energia del giorno e posizionano le sei candele colorate sui punti cardinali e al centro, stanno onorando proprio il mais, i suoi colori e le condizioni ideali del luogo in cui nasce e cresce. Il rosso del sole che sorge, dello svolgersi delle idee e dei cammini; il nero della morte e della notte, del riposo necessario per recuperare le energie consumate; il bianco della purezza e del seme, dell'aria e delle ossa; il giallo della maturità, della ricchezza e del sacrificio per la riproduzione sono anche, come si è visto, i colori di quattro delle specie di mais che crescono in Guatemala (Cruz, 24-10-2010).

Per determinare i fondamenti epistemologici della costruzione della conoscenza nella *cosmovisione* maya, è necessario capire quali siano i meccanismi che permettono all'attività umana di creare questo complesso di sapere che riconosce nel meta-mais il suo fondamento teorico e pratico.

Nei capitoli precedenti, si è dimostrato come la letteratura possa fare da testimone al continuo sforzo dell'umanità per tendere a un modo di essere rispettosa, in equilibrio con l'ambiente e dotata di dignità e si è visto come, nella produzione narrativa scritta e orale di *Abya Yala* e in particolar modo del suo centro, il mais sia stato richiamato incontrastato al riconoscimento e all'affermazione dell'identità, alla difesa dei diritti e alla lotta e alla denuncia sociale (cfr. § 4).

Attraverso la letteratura, scritta e orale, il meta-mais ha assunto un'importanza inestimabile e, nonostante secoli di tentativi espropriazione e delegittimazione, è diventato da una parte la pietra angolare del sistema di conoscenza su cui si fondano movimenti maya e comunità di base e dall'altra un modello per trascendere a nuove forme di comportamento etico, morale e politico, nella ricerca di armonia ed equilibrio.

Il punto di partenza per entrare nella produzione dei significati che innescano i processi di auto-riflessione che incidono sull'identità e sui comportamenti e sono portatori dei contenuti della conoscenza, è stata, dunque, la letteratura. Essendo “mezzo di espressione di un desiderio di *vivere* e di *saper vivere* che coesiste con la necessità di *sopra-vivere*” (Ette, 2009: 39), essa mostra il *dover essere ideale* a cui l'umanità tende per superare ciò che è *in sé* e migliorarsi.

Si aprono, a questo punto, due possibili percorsi che portano l'analisi su due diversi livelli che sono interdipendenti e si nutrono uno dell'altro per coesistere e dare alla conoscenza maya il valore che merita: quello dell'epistemologia e quello dei diritti.

Se non si riconosce che la conoscenza maya si basa su un'epistemologia autonoma e indipendente infatti, non verranno rispettati i diritti culturali che riguardano identità, comunicazione e creazione (Meyer-Bisch, 2009: 68) e viceversa se non si dà la dovuta considerazione e libertà alle capacità che le persone hanno di accedere a delle risorse culturali specifiche, i meccanismi di appropriazione e riproduzione di quelle risorse andranno persi.

In questo contesto, l'inquietudine che nasce dal lavoro di approfondimento fatto sul mais e i suoi significati nel corso di questa ricerca, riguarda il ruolo che il meta-mais assume in ciascuno di questi livelli di analisi e la possibilità di riconoscerlo sia come modello epistemologico che come impulso etico.

Nel considerare il meta-mais un possibile modello epistemologico è bene rifarsi al modo in cui la conoscenza si sviluppa nelle comunità maya che praticano la *cosmovisione*.

Dai risultati di una ricerca condotta in alcune comunità *tz'utijil* sulla costruzione della conoscenza matematica (Yajcom Rocché e Cantoral Uriza, 2011: 6-7) e dalle informazioni raccolte durante il lavoro di campo della presente ricerca, emerge che le fasi su cui si sviluppa la costruzione della conoscenza matematica – osservazione, consultazione, predizione, applicazione, sistematizzazione e istituzionalizzazione – sono in realtà estendibili ai processi di produzione della conoscenza in generale. A riprova di ciò, oltre alla dimostrata integralità della *cosmovisione* maya, che non divide in compartimenti stagni le materie di studio né le esperienze di vita, c'è il fatto che ciascuna fase può corrispondere a un passo epistemologico: prendendo come esempio fondamentale il mais, è possibile ripercorrere ogni tappa e ritrovare in ciascuna di esse l'azione umana del “creare conoscenza”.

L'osservazione del mais e delle sue relazioni con gli uomini e gli altri elementi della natura è un processo intenzionale che serve per registrare gli eventi che succedono in determinati tempi e contesti e sotto determinate condizioni; produce dati e informazioni che definiscono com'è la vita *in sé* e quali sono le sue leggi fondamentali; consacra ancora una volta il mais ad archetipo di un sistema di sapere che fonda insieme natura e cultura, terra e umanità, tempo e spiritualità:

Desde entonces [cuando se formaron la tierra las montañas y los valles] los bosques, las hierbas y la maleza constituyen el manto divino de la renovación. Es esta ropaje verde el que anuncia el nacimiento y también, la resurrección del grano sagrado: El Maíz. Por eso

*el verde se entiende como el color de la Creación, y es usado por nuestros sabios sacerdotes cuando reiteran el primordial origen, dando cuenta que la unidad no es otra cosa que la transmutación de la pluralidad. Disipada la dualidad es fácil comprender el íntimo vínculo entre Tierra y humanidad, al tiempo de ir formando un pensamiento ético y religioso totalmente indestructible*²¹⁹ (Matul e Cabrera, 2007: 66).

La consultazione trova naturalmente le sue basi nel mito, in particolare in quello narrato nel *Pop(ol) Wuj*, quando i Creatori e Formatori si riuniscono e si consultano tra loro per creare la terra, ciò che la compone e gli uomini.

In questa fase, il mais fisico è motivo di riunione tra coloro che lo coltivano perché si uniscano le forze per migliorare le pratiche agricole e il meta-mais lo è per esemplificare la relazione necessaria tra uomo, natura e cosmo.

Nel mito, il mais ha livelli di significati a cui corrispondono diverse complessità epistemologiche: se per la fase dell'osservazione è considerato puramente fisico e per quella della consultazione è sia fisico che metaforico, nella fase successiva, quella della predizione, il suo significato è ugualmente fisico e metaforico, ma assume un'ulteriore accezione: il Creatore e Formatore, infatti, nel momento della difficoltà di creare un'umanità adatta alle sue esigenze di essere lodato e ringraziato, *echa maíz y tzité*²²⁰, compie, cioè cerimonie di divinazione leggendo i semi del mais e dello *tzité*:

*Pasen sus manos sobre el maíz
Sobre el tzité,
Para que se haga
Para que se aclare si hemos de escarbar y
Si hemos de esculpir su boca,
Su cara en madera,
Les fue dicho a los sacerdotes.
De ahí entonces se echó
Se adivinó sobre el maíz
Sobre el tzité la cuenta de los días
De la formación.*²²¹ (Sam Colop, 2011: 14)

La predizione come fase della conoscenza porta in sé un tentativo di spiegazione a priori dei fenomeni e il mais è simbolicamente portatore di queste spiegazioni. È un prendere in considerazione le esperienze precedenti, sia per riflettere sul passato e farne memoria, sia per raggiungere nuovi successi, ma è anche l'impostazione di una possibilità di

²¹⁹“Da allora [quando si formarono la terra, le montagne e le valli] i boschi, le erbe e le erbacce costituiscono il mantello divino del rinnovamento. Questa veste verde è ciò che annuncia la nascita e anche la resurrezione del grano sacro: il Mais. Per questo il verde si considera come il colore della Creazione ed è usato dai nostri saggi sacerdoti quando ripetono l'origine primordiale, rendendo conto del fatto che l'unità non è altro che la trasmutazione della pluralità. Dissipata la dualità è facile capire l'intimo vincolo tra la Terra e l'umanità, al momento della formazione di un pensiero etico e religioso totalmente indistruttibile.”

²²⁰ Getta (legge) mais e *tzité*

²²¹“Passino le loro mani sul mais, sullo *tzité* perché si faccia, perché si chiarisca se dobbiamo stuzzicare e se dobbiamo scolpire la loro bocca, la loro faccia di legno. Fu detto ai sacerdoti. Da qui dunque si gettò (lesse), si indovinò sul mais, sullo *tzité* il conto dei giorni, della formazione.”

vivere secondo *un dover essere ideale*, al quale si può e si deve tendere per cercare l'equilibrio, correggendosi e prevedendo situazioni avverse.

Nella tappa dell'applicazione si mettono alla prova le credenze e le saggezze anteriori, al fine di garantire l'innovazione non solo nello sviluppo del pensiero, ma anche nell'organizzazione e nel controllo del tempo per lo sviluppo delle pratiche (Yajcom Rocché e Cantoral Uriza, 2011: 6). Non è un atto meramente meccanico, ma ha una valenza sperimentale, riflessiva e spirituale e in questa prospettiva *mais* e *meta-mais* possono essere gli elementi di soddisfazione sia delle necessità e dei bisogni che degli interessi, collocando quel *dover essere ideale* nel contesto quotidiano delle condizioni di vita che riflette le contraddizioni dell'essere in sé.

Infine, sistematizzazione e istituzionalizzazione sono processi di apertura che rispettivamente rendono validi paradigmi e condizioni in uno spazio fisico determinato e replicano le pratiche o gli insegnamenti tramandati oralmente con il fine, intuitivo o intenzionale, di fare tesoro della saggezza passata e migliorare le condizioni di vita della comunità.

Non bisogna poi dimenticare che il *mais* è la materia dell'uomo e che solo per questo egli ha la capacità di osservare per poter ringraziare, manifestare la sua fede, imparare dalla natura e prendere delle decisioni. Solo per questo, ha l'esigenza di chiedere consiglio per aspirare a un miglioramento delle pratiche sia tecniche che spirituali; ha i mezzi per la predizione per cercare sempre l'equilibrio, rivedendo le sue azioni e raggiungere così l'armonia. Solo per questo egli ha l'intelligenza per applicare le conoscenze acquisite alle situazioni concrete della sua vita e risolvere i problemi che man mano si pongono. Solo per questo è portato allo sviluppo personale e collettivo cercando meccanismi di sopravvivenza nella condivisione dei dati, dei successi e degli insuccessi con gli altri; infine, rispecchiando la costruzione delle narrazioni del *Pop(ol) Wuj* sulla creazione, sui gemelli, sugli uomini di *mais* e sulla genealogia *k'iché* (López, 1999: 62), egli può tendere a una sempre maggiore complessità, cercando la trascendenza e la normativa per le azioni future.

Il processo di convivenza fondato su leggi orientate alla vita in armonia nella realizzazione della collettività e dell'individuo, non è ispirato da obblighi o proibizioni, ma "obbedisce alla possibilità reale di accedere alla conoscenza dell'essere e del *dover essere*" (Matul e Cabrera, 2007: 116): possono essere, dunque questi, due dei criteri epistemologici nei quali radica la produzione della conoscenza? e ancora *essere in sé* e *dover essere ideale* sono coniugabili nella quotidiana ricerca di armonia ed equilibrio che caratterizza la *cosmovisione*?

Le comunità indigene che praticano la *cosmovisione* sono, da tempi remoti, obbligati a convivere con un'esistenza già decisa che, nella politica, nel diritto e nella storia, condanna gli uomini e le donne ad *essere* figli di mais senza mais, ad *essere* classe sociale omologata ai contadini, ad *essere* eredi di una terra, madre, a cui non hanno accesso; allo stesso tempo, come tutti, sono anche obbligati a vivere un'esistenza fatta dell'imperfezione intrinseca nell'essere umano. Questi popoli, però, hanno un valore aggiunto che fa la differenza che è il mais. Esso, trasformato in concetto dalla letteratura e dalla storia, invita costantemente a reagire per superare il proprio *essere* umano e l'improprio *essere* oppresso e ispira un comportamento che indica come *dovrebbe essere* la vita, volta alla condivisione e alla ricerca di quella libertà che è insieme atto di liberazione e capacità di creazione, nell'assunzione comune di responsabilità sociali (Meyer-Bisch, 2009: 15; Matul e Cabrera, 2007: 117; Sen, 2000: 285).

L'obiettivo di questo lavoro non era tanto rispondere alle domande fatte in precedenza, quanto insinuare la possibilità di un riscatto dell'autonomia dell'epistemologia della *cosmovisione* maya nel discorso degli *aj'qij'ab* così come degli intellettuali maya che hanno come referente la *cosmovisione* e degli accademici che la studiano come tema, proponendo una possibile prospettiva di studio che tenga in considerazione le categorie di sapere che sono state tramandate di generazione in generazione dai popoli maya e che ancora oggi forgiavano la forma di pensiero e le pratiche culturali. Inoltre, cercando l'applicazione di questa prospettiva sia nelle pratiche quotidiane sia nello sviluppo del pensiero, i diritti culturali, quali la scelta e il rispetto dell'identità e delle sue forme di espressione, il rispetto della diversità culturale, le libertà linguistiche, la scelta di una comunità culturale come referente, l'educazione, la formazione e l'informazione adeguate, l'accesso al patrimonio e la partecipazione alla vita e alle politiche culturali, restano rinforzati e si può immaginare il raggiungimento della loro realizzazione.

CONCLUSIONE

Prima della tradizionale invocazione ai quattro punti cardinali, Tata Pedro Cruz ricorda:

*son los cuatro colores del maíz – rojo, negro, amarillo y blanco – los cuatro colores de los hombres, símbolos de la piel humana y sobre todo nos dicen que no hay mundo maya, porque maya es parte de la Madre Tierra, cada lugar sagrado es universal y esa universalidad nos la enseña el maíz, porque en el cada parte tiene una función y todo lo que se utiliza tiene una substancia que llega de los abuelos*²²² (Cruz, 27-03-2012).

I quattro colori del mais sono anche i colori del sangue, dell'energia positiva, i colori della notte, della luce che conduce sul cammino del vento e dei liquidi che corrono nelle vene, i colori del seme e della madre terra, ma sono anche i colori degli uomini, simbolo della pelle umana e simbolo del mondo, perché “non c'è un mondo maya – spiega Tata Pedro – c'è un universo a cui ciascuno partecipa, in cui ciascuno ha una funzione e che unisce tutti” (Ibid.).

Doña Julia García porta sulla tavola imbandita *tamales* di mais e *pinol* perché l'energia dei giorni che conta sull'altare degli antenati sia alimentata dalla materia di un'umanità fiera e riconoscente di essere nata dal mais e, come il mais, essere destinata a qualcosa di grande, da scoprire man mano che i giorni passano, racchiusa nella missione riservata a ciascuno per la vita. Poi legge lo *tzité* e convoglia le energie delle pietre, i cristalli e i giorni nel fuoco delle candele per farsi una con gli insegnamenti antichi e orientare le azioni, dissipare i dubbi, equilibrare i pensieri che si confondono con i sentimenti.

Doña Julia accetta il suo segno di nascita e il suo ruolo di guida spirituale la porta a cercare il modo di guidare le persone a incontrare se stesse e ad affrontare la propria realtà, perché la pratica della *cosmovisione* sia “mezzo di unità e solidarietà” (García, 5-08-2011). Con la sua presenza sulla tavola il mais insegna quell'unità e quella solidarietà, testimonia la sua storia di relazioni simboliche con gli altri elementi con cui viene coltivato nella *milpa*, ma anche con gli uomini e nel mito, con le deità che si servono di esso per mostrare il destino degli uomini e manifestare la loro presenza.

Don José Hernández accende le sue candele al momento della semina del mais, lo fa con devozione e fiducia, sicuro che le energie che sta raccogliendo su quella terra premurosamente coltivata porteranno un buon raccolto, abbondante e generoso (F. Hernández, 2-09-2012). Invoca i punti cardinali per chiamare le energie dei primi padri e delle prime madri, per chiedere loro aiuto, protezione e saggezza, poi bacia la terra. Parla in *tz'utujil*, Don José, la lingua e il nome della sua etnia, che vuol dire *flor de*

²²² Sono i quattro colori del mais – rosso, nero, giallo e bianco – i quattro colori dell'uomo, simboli della pelle umana e soprattutto ci dicono che non c'è un mondo maya, perché maya è parte della madre terra, ogni luogo sacro è universale e questa universalità ce la insegna il mais perché in esso ciascuna parte ha una funzione e tutto quello che si usa ha una sostanza che arriva dagli antenati

milpa, fiore della *milpa*, simbolo della relazione naturale e cosmica la cui base mitica è sempre il mais.

Durante le cerimonie che accolgono l'anno nuovo maya, Don Chavelo beve *cusha* e la sputa addosso alle persone che si fanno avanti al momento dell'invocazione del giorno della loro nascita per essere "saturate", purificate. Sputare su una persona fa parte dei rituali di cura, serve per fortificare la terapia. Don Chavelo, mescola alla sua saliva la *cusha* che, nel rituale, non è solo una bevanda fermentata dal mais, ma significa vita e fertilità, cura e protezione. Viene offerta o bevuta, a seconda delle circostanze e dei giorni. Trova le sue origini nel mito di *Ixmucané* che elabora le nove bibite per la creazione dei primi uomini e per questo è legata al ciclo di riproduzione umana, alla fertilità e alla pioggia.

Tata Feliciano nella cerimonia del giorno *Lajuj* (dieci) *I'x* evoca l'energia femminile del giaguaro, spirito protettore delle montagne, delle vallate e delle colline, evoca le forze creatrici dell'universo e con esse i poteri della madre terra che, dice, "sta gridando, sta soffrendo, ci chiede continuamente di tornare a lei e ringraziarla per il dono della vita, quello del mais" (Cortes, 19-02-2012).

Ripercorrendo il primo incontro con la spiritualità, tutti gli elementi, che alimentano il mais e il meta-mais e gli danno un'importanza determinante, ritornano: i suoi colori che riflettono l'apertura al mondo, la visione profonda e ampia di una *cosmovisione* che è per tutti, di un'energia che tutti possono sentire perché condividono la stessa casa, lo stesso universo. Ritorna la sua saggezza plasmata non solo nell'accoglienza delle diversità, ma anche nella forma in cui manifesta la sua vita e la riproduce, morendo per rinascere, materializzando la presenza del Cuore del Cielo e il Cuore della Terra che regge la relazione di dipendenza e condivisione riflessa nella *milpa*. Ritorna la libertà motivata nel fondamento etico che il mais stesso racconta nel suo percorso mitico e storico basato sulla realizzazione del proprio essere in relazione con gli altri, quell'"io sono te e tu sei me" che deriva dall'origine comune di tutti gli elementi presenti nel cosmo e dal senso di "fraternità cosmica" (Morales Sic, 2005: 3) che implica che ciascuno ha un compito e ogni atto personale, familiare, collettivo e sociale è sostenuto dalla libertà che ognuno applica alla scoperta di quel compito a partire dalla comprensione di come è nata la vita e di come essa fiorisce ciclicamente. Ritorna la responsabilità verso se stessi, la comunità e l'ambiente, parti di uno stesso tessuto la cui base è la terra, essere vivo, che sente e chiede riconciliazione ed equilibrio; una responsabilità verso la generazione e rigenerazione dei semi di tutto ciò che esiste, legata alla disciplina morale e legale per cui ognuno di fronte alla comunità non può

negare i suoi errori o delitti e sa come dovrebbe comportarsi con sé stesso e con gli altri (Ibid., 2). Ritorna il rispetto verso tutto perché tutto ha vita, tutto è relazionato; un rispetto che riconosce e accetta la presenza della totalità, espressa in ciascuna della sue particolarità, come grani di mais di una stessa pannocchia.

La pista è aperta, la relazione costruita, il seme piantato: nella *cosmovisione* maya l'essere umano si auto decentra dall'universo e si relaziona al resto in un rapporto di complementarietà, in un'interrelazione in cui emerge che se è solo, è inutile. Allora, se il diritto è un prodotto culturale, intuizione di esseri umani che immaginano un ordine, per il popolo maya è la relazione armonica di tutti gli elementi dell'universo, nel quale l'essere umano è solo un elemento in più, nel quale la terra è madre che dà vita e il mais il simbolo sacro della creazione.

Resta aperta la via della coniugazione dell'idea, *kaxlan*, di diritti umani nei paradigmi della *cosmovisione* maya, attraverso quell'intenzione che anela a trasformare l'umanità in come *dovrebbe essere*, lottando contro il disequilibrio del suo *essere in sé*.

In questo contesto, il meta-mais è il simbolo di questa via e questa relazione ne è il cuore. È un seme d'identità, di comunicazione e di creatività.

L'identità, espressa nel rispetto della diversità e nelle libertà linguistiche, affonda le sue radici nel riconoscimento e nell'accettazione del mais come materia dell'umanità. Questo implica un sentimento di appartenenza a un territorio che lega indissolubilmente le comunità umane alla natura, sacra, a cui si deve rispetto e venerazione. Una natura che insegna l'umiltà della solidarietà, perché ogni sua parte dipende dalle altre e senza la realizzazione del compito di ciascuna di queste parti, non può perdurare.

La comunicazione, espressa nell'educazione e la formazione, nell'informazione e nell'accesso ai patrimoni culturali, nutre il sistema della *cosmovisione* maya come una linfa che connette intimamente tutti gli elementi dell'universo cui devono partecipare anche gli essere umani e in cui il mais è portatore, dalla memoria ancestrale e mitica, di un messaggio di equilibrio e cura delle relazioni.

La creatività, espressa nella partecipazione concreta alla vita culturale, è il mais che muore per rinascere e dare nuovi frutti rivelando la necessità di un vivere coerente con la natura e la spiritualità originaria.

I primi passi di questo lavoro sono stati orientati alla ricerca di un modo adeguato per interpretare la *cosmovisione* maya. Si è aggiunto poi, all'analisi di alcuni aspetti delle *cosmovisioni* dei diversi gruppi etnici che vivono sull'attuale territorio guatemalteco, l'approfondimento della spiritualità in cui questi popoli immergono ogni aspetto della loro esistenza, specificando lo studio all'ambito del lavoro di campo svolto.

Dopo aver identificato nel mais, e nel meta-mais, uno dei fondamenti del sistema di conoscenza maya, il cammino percorso ha aperto la possibilità di studiare questo elemento sia dalla prospettiva dell'epistemologia sia da quella dei diritti.

Dal punto di vista epistemologico, le nuove ipotesi che sono emerse riguardano il possibile ruolo di paradigma epistemologico del meta-mais, un ruolo che potrebbe dare impulso a una lettura decolonizzata della *cosmovisione* e una ri-localizzazione dei sistemi di produzione di sapere.

Dal punto di vista dei diritti, è stato necessario sciogliere alcuni nodi prima di giungere all'apertura di nuove (o alternative) ipotesi e letture, che potrebbero portare a identificare i significanti e interpretare i significati dei diritti umani, in particolare di quelli culturali, nell'ambito della *cosmovisione* maya.

Così come il sapere maya si stabilisce su una sua propria epistemologia, anche il concetto di "diritti umani", nato in ambito autenticamente occidentale, ma ampiamente usato per trattare dimensioni discriminatorie e violente che riguardano anche i popoli originari *centroabyalensi*, può e in linea di massima deve essere definito secondo la percezione che hanno di esso i popoli originari, a partire dall'epistemologia della loro *cosmovisione*.

In un'analisi di Amartya Sen sull'idea di giustizia emerge che la riflessione sui "diritti umani", così come la riflessione generale sulla giustizia, si è sviluppata su due linee di pensiero: da un lato, verso l'identificazione di ordinamenti istituzionali e dunque volta allo stimolo di un'azione legislativa; dall'altro, verso una ricerca trascendentale sulla società giusta, cioè su come *dovrebbe essere* una società per affermare eticamente l'importanza di certe libertà e sottoscrivere determinati obblighi sociali per promuovere e difendere tali libertà (Sen, 2010: 364-366).

Il discorso sui diritti umani, però, è molto più complesso innanzitutto perché ogni diritto formalmente espresso o nato a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, tappa fondamentale per la loro affermazione, ha in realtà una storia a sé ed è frutto di lunghi processi tutt'ora aperti e poi perché ciascun popolo, a seconda della sua storia e della sua politica, ha dato ai valori, espressi nella Dichiarazione come diritti, un'accezione diversa. Essi infatti, pur restando in generale universali, inalienabili, irrinunciabili, imprescrittibili, indivisibili e inderogabili hanno assunto significati e importanze diverse a seconda delle traiettorie storiche e sociali di ciascun paese.

In Guatemala, dove la violenza delle relazioni sociali e la militarizzazione della società ha spesso legato la difesa dei diritti umani alla sovversione (Solares, 1994: 7), il tema è, come si è visto, molte volte comparato alla difesa dei diritti dei popoli originari perché,

nel paese, l'appartenenza a specifici gruppi etnici è uno dei maggiori motivi di violazione alla dignità umana e di discriminazione. All'origine di questa comparazione ci sono i grandi abusi commessi contro le popolazioni autoctone in nome della colonizzazione e la riflessione scatenata dagli aspetti più inammissibili della politica colonialista che ha portato alla promozione, seppur relativa, del rispetto per i diritti degli abitanti dei continenti invasi e ad una successiva maggiore sensibilizzazione su questi temi.

Dopo l'indipendenza, le varie costituzioni guatemalteche hanno incluso una serie di garanzie individuali che vanno dall'abolizione della schiavitù (1824) alla libertà di pensiero, di coscienza e di culto (1879), fino alla comparsa dei diritti economici e sociali relativi alla famiglia, al lavoro individuale e collettivo e alla sicurezza sociale (1945) tanto che si può sostenere che sono vari i diritti individuali presenti nella legislazione costituzionale del paese fin dalla prima Repubblica Federale del Centro America (Tiriquiz Macario, 2011: 18-19).

Oggi, anche se quei diritti non vengono ancora rispettati – è notizia del 4 ottobre 2012 la repressione nel sangue di una manifestazione pacifica di contadini indigeni di Totonicapán che difendevano i loro diritti – sono comunque riconosciuti e protetti sulla carta da organismi ufficiali dello Stato, mediante procedimenti legali stabiliti in primis appunto dalla costituzione e poi dall'ordinamento giuridico interno e dai trattati internazionali ratificati.

Stando a quanto detto finora, dunque, si può osservare che in Guatemala il tema dei diritti umani passa inevitabilmente dal campo della giustizia etnica e da questo punto di vista, esso viene soprattutto trattato a livello giuridico e meno a livello trascendentale.

L'unione di ordinamento giuridico e ricerca trascendentale della società giusta può però essere espressa in quella costante ricerca di armonia con l'ambiente e il cosmo, che caratterizza il pensiero maya e trova spazio nello stesso sistema di pensiero, stabilito attorno al sacro, all'equilibrio e alla condivisione comunitaria.

La visione dei diritti umani nell'ambito della *cosmovisione* quindi non può che trovare le sue basi in un'etica "cosmogonica" (Morales Sic, 2005: 1) fondata su relazioni di collaborazione e condivisione.

La riflessione che è possibile sviluppare a questo punto, dopo aver specificato definizioni e differenze sul tema dei diritti, in particolare di quelli culturali, riguarda quindi il contenuto di queste relazioni e il modo in cui esse influiscono sulla percezione che le comunità maya hanno del concetto di diritti culturali, inteso nell'accezione data loro dalla Dichiarazione di Friburgo.

Il punto di incontro tra l'idea *kaxlan* di diritti culturali e i campi semantici maya dai quali leggere lo stesso tema, allora potrebbe proprio essere uno speciale tipo di relazione: infatti se i diritti culturali esprimono “il diritto di entrare in una relazione degna e il loro oggetto è proprio una relazione sociale che permette di nutrire e di nutrirsi” (Meyer-Bisch, 13-05-2010), allora, nell'ambito della *cosmovisione*, è ancora una volta il meta-mais a fare da esempio e a mostrare questa relazione.

La domanda che qui rimane aperta riguarda il ruolo che il simbolo maya incontrovertibile del mais può assumere in questo campo e quindi è importante chiedersi se i significati del meta-mais, la condivisione riflessa nella *milpa* e la metafora della vita espressa nel mito, possano essere gli assi simbolici di questa relazione degna che, secondo il concetto dei diritti culturali, bisognerebbe stabilire tra gli uomini. È possibile, attraverso questi significati, superare le barriere delle diverse visioni e giungere a una lettura non comune ma unanime dei valori espressi dal concetto di diritti culturali?

Se riconoscere e garantire i diritti in quanto parola significa proteggere la dignità dell'essere umano, la sua identità e la sua ricchezza, allora i valori espressi nella *cosmovisione* maya possono avere un potenziale universale? Questo potenziale può contribuire al superamento delle disuguaglianze, attraverso un elemento insolito ma determinante come il mais, che è forse l'elemento più vicino, intrinseco ed esemplare per le comunità maya?

Chiedere a un maya *k'iché*, *kaqchikel* o *tzutujil*, di definire i diritti umani è come metterlo di fronte a una pagina vuota, perché nella sua lingua questo concetto non esiste (Solares, 1994: 5). Forse ha imparato il suo significato confrontandosi con chi gli ha imposto questo linguaggio o con chi l'ha salvato da discriminazione, violenza e razzismo chiamando quell'aiuto “difesa dei diritti umani”. Nella sua interiorità però, li chiama in un altro modo e li riempie di significati indissolubilmente legati all'interezza della vita, all'esistenza nel cosmo e alla parola, ricca, giusta, viva e sacra, interiorizzata nel suo cuore, come fosse quella prima *antigua palabra*²²³ stabilita all'origine della creazione dal Creatore e Formatore.

Definire e successivamente affermare i diritti culturali, non solo dei popoli originari, ma di tutte le persone appartenenti alla comunità umana da questo *altro* punto di vista, potrà forse aiutare a interpretare i diritti culturali e la dimensione culturale degli altri diritti umani in modo da capirne l'estrema importanza, dare loro la carica decisiva di cui hanno bisogno e attraverso il loro comune esercizio, cominciare a fare la differenza,

²²³ Parola antica (Chávez, 2007: 1)

moltiplicando le opportunità degli esseri umani di realizzarsi, dando la possibilità ad ogni persona e ad ogni popolo di scegliere di alimentarsi del proprio passato e della propria memoria e contribuendo al processo di creazione di un'umanità giusta.

INDICE DELLE FIGURE

Figura 1: Mappa politica del Guatemala

<http://www.zonu.com/fullsize-en/2009-09-17-1317/Guatemala-Political-Map-2004.html>

(ultima consultazione 12 giugno 2012)

Figura 2: Mappa della zona mesoamericana:

<http://hispanoteca.eu/Landeskunde-LA/Mapa%20de%20Mesoam%C3%A9rica.htm>

(ultima consultazione 12 giugno 2012)

Figura 3: Mappa linguistica del Guatemala

<http://www.larutamayaonline.com/history/idiomas.html>

(ultima consultazione 12 giugno 2012)

Figura 4: Signorie della regione dell'attuale Guatemala prima dell'arrivo degli spagnoli
UNDP, 2005. *Informe Nacional de desarrollo humano, etnicidad y territorio*, Guatemala: F&G Editores

Figura 5: Area *Chuj*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 1/22, Guatemala

Figura 6: Area *Chalchiteka*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 6B/22, Guatemala

Figura 7: Area *Sakapulteka*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 16/22, Guatemala

Figura 8: Area *Ixil*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 17/22, Guatemala

Figura 9: Area *Tzutujil*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 18/22, Guatemala

Figura 10: Area *Tektiteka*

Prensa Libre, 1995. *Colección conocamos Guatemala*, Fascicolo no. 16, 26 agosto 1995, Guatemala

Figura 11: Area *Poptí*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 3/22, Guatemala

Figura 12: Area *Kaqchikel*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 19/22, Guatemala

Figura 13: Area *K'iché*

Prensa Libre, 2007, *Voces Ancestrales*, Fascicolo 21/22, Guatemala

Figura 14: Area *Q'eqchi'*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 20/22, Guatemala

Figura 15: Area *Mam*

Prensa Libre, 2007. *Voces Ancestrales*, Fascicolo 7/22, Guatemala

Figura 16: Area *Poqomchí*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 12/22, Guatemala

Figura 17: Area *Sipakapense*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 15/22, Guatemala

Figura 18: Area *Q'anjob'al*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo 4/22, Guatemala

Figura 19: Area *Awacateka*

Prensa Libre, 1995. *Collección conozcamos Guatemala*, Fascicolo 13, 5 agosto 1995, Guatemala

Figura 20: Area *Akateka*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 2/22, Guatemala

Figura 21: Area *Uspanteka*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 14/22, Guatemala

Figura 22: Area *Achí*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no. 13/22, Guatemala

Figura 23: Area *Mopán*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no.9/22, Guatemala

Figura 24: Area *Poqomam*

Prensa Libre, 2007. *Voces ancestrales*, Fascicolo no.11/22, Guatemala

Figura 25: Area *Chortí*

<http://www.leopl.com/estudios-sociales/4652/chorti>, 4 aprile 2011

(ultima consultazione 12 giugno 2012)

Figura 26: Area *Itza*

<http://www.leopl.com/estudios-sociales/4599/itza>, 4 aprile 2011

(ultima consultazione 12 giugno 2012)

Figura 27: Pagina 25 del Codice di Madrid, coltivazione di fagioli e calendario Cholq'ij (Asociación Maya Uk'ux'b'e, 2008: 121)

Figura 28: *Quemador* davanti alla chiesa di Chiché, Dipartimento del Quiché, 7 ottobre 2010

Figura 29: Cerimonia individuale a Q'umarkaj, Santa Cruz del Quiché, Quiché, 7 ottobre 2010

Figura 30: Doña Silvia Alvarez, *ajqi'j* di Cantel, Quetzaltenango prepara le candele per iniziare la cerimonia, Qumarkaaaj, Quiché, 6 luglio 2010

Figura 31: Accensione del fuoco, Q'umarkaj, Quiché, 6 luglio 2010

Figura 32: Doña Silvia Alvarez e Tata Mariano De León Yat cospargono di miele il bastone che viene usato per muovere il fuoco, Qumarkaaaj, Quiché, 6 luglio 2010

Figura 33: Tata Mariano De León Yat fuma un puro, Qumarkaaaj, Quiché, 6 luglio 2010

Figura 34: Fuoco nel giorno *Wuqub' Tz'i* a casa di Tata Pedro Cruz, San Pedro La Laguna, Sololá, 23 ottobre 2010

Figura 35: Tata Pedro Cruz cosparge di incenso il fuoco prima di accenderlo e dare inizio alla cerimonia, 27-03-2012, San Pedro La Laguna, Solola

Figura 36: Doña Julia serve il Tobic, Totonicapán, 9 ottobre 2010

Figura 37: Tavola apparecchiata con il tipico Tobic a casa di Doña Julia, Totonicapán, 9 ottobre 2010

Figura 38: Pagina 25 Codice di Dresde, <http://www.profeciasmayas.es/codice-dresde-maya.html> (ultima consultazione 21 giugno 2011)

Figura 39: Candele accese in una caverna nella salita al monte *Chuisakab'al*, 22 febbraio 2011

Figura 40: Una delle cerimonie del *Wayeb* realizzate nel *bosque encantado*, San Marcos La Laguna, Sololá, 18 febbraio 2012

Figura 41: Don Chavelo satura una persona della comunità, *Chuisakab'al*, 21 febbraio 2011

Figura 42: Doña Eustaquia saluta l'altare sul monte *Chuisakab'al*, 22 febbraio 2012

Figura 43: Massa di mais con *chipilín* per preparare *tamales*, Casa Betania, Città del Guatemala, 23 marzo 2012

Figura 44: Riproduzione del Dio del Mais su un piatto di argilla, mercato di Chichicastenango, 30 agosto 2012

Figura 45: Dipinto su tela della raccolta del mais, San Juan La Laguna, 2 settembre 2012

Figura 46: Mural che rappresenta la nascita del mais, Strada tra Chichicastenango e Santa Cruz del Quiché, Quiché, 30 agosto 2012

Figura 47: Mural che rappresenta una pannocchia di mais umanizzata sulla parete esterna di una casa, San Pedro La Laguna, Sololá, 8 aprile 2012

Figura 48: Mais steso a seccare davanti a una casa, Santiago Atitlán, Sololá, 1 settembre 2012

Figura 49: Donne che sgranano le pannocchie di mais durante il raccolto, San Juan La Laguna, Sololá, 1 settembre 2012

Figura 50-51: *Piedras de moler*, Chichicastenango, Quiché, 29 marzo 2012 e Pashapa, Chiquimula, 23 agosto 2011

Figura 52: *Comal* a Pashapa, Chiquimula, 23 agosto 2012

Figura 53: Donna che vende calce al mercato di Chichicastenango, Quiché, 30 agosto 2012

Figura 54: Donne che "tortean", mercato di Chichicastenango, Quiché, 30 agosto 2012

Figura 55: Donna che *tortea* in una tortilleria di Tecpan, Chimaltenango, 30 agosto 2012

Figura 56: Grafica della cosmogonia maya, presentazione di Julio López Maldonado in occasione del seminario sul Calendario Maya celebrato a Chimaltenango, Guatemala, 11 agosto 2011

Figura 57: Grafica della cosmogonia maya nella traduzione del *Pop(ol) Wuj* di Adrian Ines Chavez

Figura 58: Disposizione delle candele colorate sui quattro punti cardinali in una cerimonia a San Pedro La Laguna, 27 marzo 2012

Figura 59: Pannocchie di mais di diversi colori, Antigua, Guatemala, 28 agosto 2012

Figura 60: Manifesto di controinformazione pubblicato in rete da comunità maya riguardo alla data del 21 dicembre 2012
<http://tribuarcoiris.blogspot.it/2011/03/profecias-mayas-2012-fin-mundo.html>
 (ultima consultazione 6 novembre 2012)

Figura 61: Semi di mais di fronte a una casa a Santiago Atitlan, Solola, 1 settembre 2012

Figura 62: Scritta ai margini della strada per Coban, dopo il passaggio della marcia contadina del 17 marzo 2012, 4 aprile 2012

Figura 63-64: Altare cerimoniale ai piedi di una *ceiba* nel luogo sacro di Quiriguá, Izabal, 9 aprile 2012

Figura 65: Particolare di un ricamo maya che rappresenta il *kabawil*, Doppio Sguardo o aquila bicefala, <http://la-caracola.es/simbolos.html>, (ultima consultazione 16 giugno 2012)

Figura 66: Preparazione della cerimonia del *Wajxaquib' B'atz*, San Pedro La Laguna, Sololá, Guatemala, 27 marzo 2012

Figura 67: Piazza centrale di Tikal, Peten, Guatemala
<http://www.parque-tikal.com/grandplaza.htm>, (ultima consultazione 17 giugno 2012)

Figura 68: Disegno degli edifici del Gruppo E di Uaxactun, Peten, Guatemala
<http://mayaruins.com/uaxactun/Sharer-E-Group.html>, (ultima consultazione 23 giugno 2012)

Figura 69: Particolare di un tempio a Uaxactun, Peten, Guatemala, 18 giugno 2010

Figura 70: *Ajq'ij* nell'atto di saluto al sole, Iximché, Chimaltenango, Guatemala, 21 settembre 2010

Figura 71: Simboli dello zero maya, <http://brechamaya.wordpress.com/tag/cero/>
 (ultima consultazione 6 novembre 2012)

Figura 72: Suono del caracol e presentazione delle offerte per la benedizione dei giocatori nel juego de pelota, Santa Cruz del Quiché, 6 luglio 2010

Figura 73: Tablero de la Cruz, Palenque
<http://misteriosquenuncadebieronserlo.blogspot.it/2010/09/el-astronauta-de-palenque.html> (ultima consultazione 6 novembre 2012)

Figura 74: Gli eroi gemelli aiutano il loro padre a uscire dal guscio di tartaruga crepato, piatto cerimoniale <http://abakmatematicamaya.blogspot.it/2010/12/el-popol-vuh-y-los-heroes-gemelos.html> (ultima consultazione 6 novembre 2012)

Figura 75: Guardiano del fiore bianco introducendo mais nella conchiglia Matawil, (Cochoy Alva, et al., 2006)

Figura 76: Milpa appena coltivata fatta di mais e fagioli, San Pedro La Laguna, Sololá, 27 marzo 2012

Figura 77: Fusto di mais spezzato prima della raccolta, San Andrés Itzapa, Chimaltenango, 2 settembre 2012

Figura 78: Don José Hernández mostra le pannocchie che hanno selezionato per la nuova semina, San Juan La Laguna, 1 settembre 2012

Figura 79: Donna con una borsa di *tusa*, mercato di Chichicastenango, 30 agosto 2012

Figura 80: Pannicchie di mais di colori diversi, Antigua Guatemala, 28 agosto 2012

Figure 81-82: Mais "alimentato" simbolicamente da *huisquil*, platani e banane, San Juan La Laguna, 30 agosto 2012

Figura 83: Campi di maiz sul Lago Atitlan, altipiano occidentale, 31 agosto 2012

Figura 84: Campi di mais sulla strada per Chiquimula, sierra de las minas, oriente, 19 agosto 2012

Figura 85: Campi di mais sulla strada per Tecpan, occidente del paese, 2 settembre 2012

Figura 86: Colline coltivate a mais sulla strada per Lanquin, Coban, centro nord del paese, 19 agosto 2012

Figura 87: Scritta su un cartello sulla strada per Coban, 2 aprile 2012

FONTI E BIBLIOGRAFIA

LIBRI ANTICHI E CODICI MAYA

- BARREDA VÁSQUEZ ALFREDO, 1980. *El libro de los cantares de Dzitbalché*, Yucatán: Ediciones del Ayuntamiento de Mérida
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO, RENDÍN, SILVIA (trad.), 2008. *El libro de los libros de Chilam Balam*. Messico: Fondo de Cultura Económica
- BARRIOS, CARLOS, 2007. *Ch'umilal Wuj. El libro del destino*, Guatemala, Cholsamaj
- CARDOZA Y ARAGÓN, LUIS (trad.), 2004. *Rabinal-Achí*, Guatemala, Distribudora Universal
- CHÁVEZ, ADRIÁN INÉS (trad.), 2007. *Pop Wuj poema mítico-histórico k'iche'*, Quetzaltenango, Liga Maya Guatemala
- CHONAY, DIONISIO JOSÉ (trad.), 1988. *Título de los señores de Totonicapán*. Guatemala: Piedra Santa Editorial
- HENRÍQUEZ PUENTES, PATRICIA (ed.) 2010. *Rabinal Achi o Danza del Tun. Asuntos sobre el legado de un Don* in Revista Atena no. 502, Concepción 2010
- LEÓN CHIC, EDUARDO, 2003. *El corazón de la sabiduría del pueblo maya*, Guatemala, Fundación CEDIM
- PAXTON, MERIDETH, 2006. "Codice de Dresde" in *Arqueología Mexicana*, no. 82, Volume XIV, Novembre.-Dicembre 2006. Messico: Editorial Raices S.A. de C.V.
- PÉREZ, CORAL (a cura di), 2008. *Los libros de Chilam Balam de Chumayel*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana
- RECINOS, ADRIÁN (trad.), 1984. *El Popol Vuh*, Messico, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica
- RECINOS, ADRIÁN (trad.), 1988. *Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles*, Guatemala: Piedra Santa Editorial
- SAM COLOP, LUIS ENRIQUE (trad.), 2011. *Popol Wuj*, Guatemala : F&G Editores
- TEDLOCK, DENNIS (a cura di), 1998. *Popol Vuh*. Edizione italiana di Lepore, Laura. Milano: Bur
- XIMENEZ, FRANCISCO, 2007. *Popol Vuh*. Guatemala: Artemis-Edinter

FONTI LETTERARIE, OPERE DI INTELLETTUALI ED ASSOCIAZIONI

- AK'ABAL, HUMBERTO, 2001. *Ajkem tzij, tejedor de palabras*. Guatemala, Cholsamaj
- AJXUP PELICÓ, VIRGINIA, 2009. *Wayeb'*. México: Compañía Editorial Impresora y Distribuidora S.A. Medellín

- AJPU PELICÓ, VIRGINIA et al., Cuaderno de trabajo. *Uk'ux Ajilanik, Cero maya*, Guatemala, Maya Na'oj
- AJPU, VIRGINIA, ZAPIL XIVIR, JUAN, 2009. *Propuesta de Armonía y Equilibrio entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya*, Guatemala: Pop Noj
- ARANGO, LUIS ALFREDO, 2006. El Andalón in Escobedo Mendoza M.A., Juan Carlos, *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006, <http://www.literaturaguatemalteca.org/arango1.htm> (27 luglio 2012)
- ARCE, JOSÉ MANUEL, 1987. Poemas políticos in *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006, <http://www.literaturaguatemalteca.org/arce2.htm#hora> (28 luglio 2012)
- ARMIRA, PEDRO, 2002. *Chiqachakuj rij ri echeb'en ib'ruk'kaj ulew, formas de producción maya alternativas*. Guatemala: Saqil Tzij
- ASOCIACIÓN MAYA UK'UX B'E, 2008. *Historia Mayab', cosmocimientos y prácticas mayas antiguas*. Guatemala: Edición Serie Oxlajuj B'aqtun
- ASOCIACIÓN ACCIÓN ECOLÓGICA, 2004. *Maíz, de alimento sagrado a negocio del hambre*, Quito Ecuador: Red por una América Latina libre de transgénicos e HIVOS
- ASOCIACIÓN PIXAN KONOB', 2003. *Historias entre ceros, tradición oral de Santa Eulalia. Witz ak'al Ab'ixej, yab'ixal Jolon Konob'*, Guatemala: Magna Terra Editores
- ASTURIAS, MIGUEL ANGEL, 1998. *Hombres de maíz*, Madrid: Alianza Editorial
- ASTURIAS, MIGUEL ANGEL, 1981. *Uomini di mais* (trad. di R. Paoli), Milano: Rizzoli Editore
- AYERDIS, MIGUEL, 2000. *Memoria, historia e identidad en "Huracán Corazón del Cielo"*, Nicaragua, UCA
- BALTAZAR GUTIÉRREZ et al., 2005. *Tradición oral del pueblo tektiteko. Kyxjamb'il tu qamaq b'b'aj*, Guatemala: Magna Terra Editores
- CARDOZA Y ARAGÓN, LUIS, 2002. *Miguel Ángel Asturias, casi novela*. Guatemala: Editorial Universitaria USAC
- CARDOZA Y ARAGÓN, LUIS, 2005. *Guatemala, las líneas de su mano*. Città del Messico: Fondo de Cultura Económica
- CASTELLANOS, RENÉ, 2011. *Tradición maya mopan, Tak'in ch' (Tallo ensebado)*, Guatemala: <http://www.petensuc.com/> (15 giugno 2012)
- CASTILLO OTTO RENÉ, 1975. *Informe de una injusticia*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana
- CENPRO (mediazione pedagogica), 2008. *Con la sabiduría ancestral juventud indígena, uniendo pensamientos para la reivindicación de nuestras identidad y derechos*, Guatemala, Talleres de Maya Na'oj
- COCHOY ALVA, MARÍA FAVIANA, et al., 2006. *Raxalaj Mayab' K'aslemalil, cosmovisión maya plenitud de la vida*. Aguilar Umaña, I. (ed.), Guatemala: UNDP

- DARÍO RUBÉN, 2006. *Poesía y prosa*. Chile: Pehuén Editores
- DE LANDA, DIEGO, 1566. Relación de las cosas de Yucatán.
<http://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf> (11 luglio 2012)
- DE LIÓN, LUIS, 2006. Como cuando yo era un niño sin oficio in Escobedo Mendoza M.A., Juan Carlos, *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006,
<http://www.literaturaguatemalteca.org/lion4.htm> (27 luglio 2012)
- DIÁZ DEL CASTILLO, BERNAL, 2005. *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito "Guatemala")* Edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. Citta' del Messico: UNAM
- GONZÁLEZ, OTTO RAUL, 1955. El quetzal es una lanza in Escobedo Mendoza M.A., Juan Carlos, *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006,
<http://www.literaturaguatemalteca.org/gonzalez.html> (27 luglio 2012)
- GRAMSCI, ANTONIO, 2007. *Scritti scelti*. A cura di Marco Gervasoni, Milano: Bur
- GUORON, PEDRO, BARRIOS, LINA, SAC COYOY, AUDELINO, 2002. *Nuestra cultura maya, pensamiento y vida maya*, Guatemala, Editorial Saqil Tz'ij
- JIMÉNEZ, AJBE', 2011. *Wayeb': otra transición en el tiempo Maya*, Guatemala:
<http://aeccsseuvggt.wordpress.com/recursos/> (28 luglio 2012)
- JIMÉNEZ ARDÓN, GERARDO, 2003. "Identidad de los Hijos de Tigre" in *Revista D* no.1158 del 17 agosto, Guatemala, pp. 8-10
- KIPLING, RUDYARD, 2008. *La nave che trovò se stessa*. Milano: Ugo Mursia Editore
- LEÍVA, RAUL, 1953. Oda a Guatemala in Escobedo Mendoza M.A., Juan Carlos, *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006,
<http://www.literaturaguatemalteca.org/rleiva.html> (27 luglio 2012)
- LÓPEZ, DANIEL DOMINGO (Mediatore), 2009. *T-txuyal joyb'il qchwinqlal, sustento cosmogónico y vivencial de la averiguación-búsqueda para la plenitud de la existencia*, Guatemala, Cholsamaj
- MARTÍ, JOSÉ, 1878. *Patria y libertad (drama indio)*, versión mecanografiada,
[http://www.josemarti.cu/files/ocec/022%20PATRIA%20Y%20LIBERTAD%20\(DRAMA%20INDIO\)%20VERSI%C3%93N%20MECANOGRAFIADA.pdf](http://www.josemarti.cu/files/ocec/022%20PATRIA%20Y%20LIBERTAD%20(DRAMA%20INDIO)%20VERSI%C3%93N%20MECANOGRAFIADA.pdf) (20 maggio 2012)
- MONTEJO DÍAZ, ROMEO, 2007. *El Calendario Maya Popti': Propuesta para el Nuevo Currículum de los municipios de Jacaltenango y Concepción Huista, Huehuetenango*, Guatemala: USAC
- MUJERES MAYAS KAQLA, "Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida", *Boletín AFEHC* N°41, publicado el 04 junio 2009, disponible in: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2189
- MUTZ, ROLANDO, 2009. *Visión indígena del agua. Caso Guatemala*, Mesoamerica, Compas
- NERUDA, PABLO, 1988. *Antología fundamental*, Chile: Editorial Andrés Bello

- OVALLE LÓPEZ, WERNER, 1953. Padre nuestro maíz in Escobedo Mendoza M.A., Juan Carlos, *Página de literatura guatemalteca*, ultima revisione 26/03/2006, <http://www.literaturaguatemalteca.org/Ovalle.html> (27 luglio 2012)
- PEREZ GARRIDO, RIGOBERTO, 2003. El camino después de la muerte in *El informador rural*, Berna: Red de Guatemala
- PÉREZ MARTÍN, HUGO BENJAMIN e MANUEL, JUAN FRANCISCO, 2004. *El corazón de San Miguel, tradición oral akateka. Spixan konob' mekel b'eyeb'ale akateko*, Guatemala: Magna Terra Editores
<http://www.guatemalanetz.ch/es/Documenti/Documenti.html> (6 luglio 2012)
- PETRICH, PERLA (ed.), 1998. *Nuestro maíz del lago Atitlán*, Guatemala: CAEL/MUNI- K'AT Ediciones
- PIEDRASANTA HERRERA, RUTH, 2009. *Los Chuj, Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala Armar Editores
- PUENTE ANDRÉS e RODRÍGUEZ FERNANDO, 2003. *Chitzib'lal e' qaky'e'x Nuestros Antepasados y sus Historias*, Guatemala. Magna Terra Editores
- QUEIROS, SYMNGIA, MITTELSTAEDT MILLY, LAMBORELLE, JUAN, 2000. *Li xtuulanij xch'ool li qa loq' laj na' ch'och, el espíritu inocente de la madre tierra*. Guatemala: Imaginación
- SILVESTRE DÍAZ, MARÍA ELIZABETH, et al., 2004. *Historias del pueblo poptí, Hej ik'ti yet konhob' poptí*, Guatemala: CEDFOG
- TOVAR GÓMEZ, MARCELA, 2010. *Campaña contra la discriminación en la educación que se ofrece a los pueblos originarios*. Città del Messico: Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural
- TZOC, JUAN, 2007. *Despenalización de las prácticas culturales mayas q'eqchi'es, una propuesta frente al pluralismo utópico*, Cobán, Flacso
- VALLEJO REYNA, ALBERTO, 2001. *Por los caminos de los antiguos nawales*, Guatemala: CEDIM
- ZAPIR XIVIR, JUAN, 2010d. *Oxlajuj B'aqtun*. Guatemala: Ediciones Maya Na'oj

TESTIMONIANZE ORALI

- Doña ALVAREZ, SILVIA (2010), Guida spirituale *k'iché* di Cantel, Quetzaltenango [cerimonie, comunicazioni personali] 5-8 Agosto 2010.
- Don CHAVELO CHANCHAVAC ISABEL TZOC (2011-2012), Guida spirituale *k'iché* di Chinique, Quiché [cerimonie, comunicazioni personali] 21-22 febbraio 2011, 22-23 febbraio 2012.
- Nana CORTES, FELICIANA (2012), Guida spirituale *k'iché* [cerimonie] 17-21 febbraio 2012.
- Tata CRUZ, PEDRO (2010-2012), Guida spirituale *tzutujil* di San Pedro La Laguna [cerimonie, comunicazioni personali] 5-8 Agosto 2010, 22- 24 ottobre 2010, 17-21 febbraio 2012, 27 marzo 2012.

Tata DE LEÓN YAT, MARIANO (2010-2012), Guida spirituale *k'iché* di Mazatenango [cerimonie] 5-8 Agosto 2010, 19-21 febbraio 2012.

DE LEÓN TOLEDO, VICTOR SALVADOR (2010), Intellettuale e studioso di Quetzaltenango, fondatore dell'Accademia della Lingua Maya-K'iché [comunicazioni personali] 5-8 Agosto 2010, 11 ottobre 2010.

Doña GARCÍA, JULIA (2010-2011- 2012), Guida spirituale *k'iché* di Totonicapán [comunicazioni personali, cerimonie] 5-8 luglio 2010, 9 ottobre 2010, 3-5 agosto 2011, 21 dicembre 2012.

HERNÁNDEZ, FRANCISCA (2010-2011-2012), *Curandera tz'utujil* di San Juan La Laguna [comunicazioni personali] 22- 24 ottobre 2010, 21 agosto 2011, 17-21 febbraio 2012, 1 Aprile 2012, 2 settembre 2012, 22 dicembre 2012.

HERNÁNDEZ, JOSÉ (2012), *Ajq'ij tzutujil* di San Juan La Laguna [comunicazioni personali] , 22-24 ottobre 2010, 2 settembre 2012.

LÓPEZ BAC, ERNESTINA (2010-2011-2012), Intellettuale *k'aqchikel* di San Martín Jilotepeque, Sacatepequez, [comunicazioni personali] 22 giugno 2010, 17 febbraio 2012.

Lic. CLEMENTE (2012), Maestro e *ajq'ij tz'utujil*, [comunicazioni personali, cerimonie] Cerimonia maya del *Wajxaquib' b'atz*, San Pedro La Laguna, Sololá 27 marzo 2012.

LÓPEZ MALDONADO, JULIO (2010-2011) Intellettuale *mam* di Cuilco, Huehuetenango [comunicazioni personali, seminario] 1 ottobre 2010, 3 ottobre 2010, 3-19 febbraio 2011[Laboratorio sul Calendario Maya, Chimaltenango], 11 agosto 2011, 5 settembre 2011.

MORALES SIC, JOSÉ ROBERTO (2011), Intellettuale *achí* [comunicazioni personali] 25 agosto 2011, 1 settembre 2011, 5 settembre 2011.

Tata SOC, JOSÉ (2012) Guida spirituale *k'iché*, [cerimonie, comunicazione personali] 17- 21 febbraio 2012.

TZOC, JUAN (2007) Intellettuale *q'eqchi*, laureato in educazione bilingüe interculturale, ricercatore al campus regionale dell'Universidad Rafael Landívar in Verapaz [VII Congresso di Studi Maya, Universidad Rafael Landívar] 9 agosto 2007.

STUDI

ADAMS, ABIGAIL, BRADY E. JAMES, 1993. *Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica* in VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, pp.174-181. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología

ANDRADE CASTILLO, JUAN CARLOS, 2008. *Los indígenas en los procesos sociopolíticos actuales. Cultura, política, identidad y autonomía*. Messico, Universidad Pedagógica Nacional.

AREVALO, MARCEL, 2007. *Diálogo sobre pobreza y derechos humanos*. Guatemala: FLACSO

ARIAS, ARTURO, 1990. "Changing indian identity: Guatemala's violent transition to modernity" in *Guatemalan Indians and the State, 1521-1988*, Austin, Austin University of Texas Press, pp. 230-257

ARIAS, ARTURO, 1998. *La identidad de la palabra*, Guatemala: Artemis Edinter

AVIÑA CERECER, GUSTAVO, 2000. "Hacia una epistemología maya" in *Anales de antropología*, volumen 34, Città del Messico: UNAM

AZURDIA BRAVO, IVÁN, 2009. *La profecía del quinto sol, una aproximación astronómica y matemática*, Guatemala, Fundación Solar

BASTOS, SANTIAGO – CAMUS, MANUELA, 2003. *El movimiento maya en perspectiva: texto para reflexión y debate*, Guatemala, Flacso

BASTOS, SANTIAGO – CAMUS, MANUELA, 2006. *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

BATRES ALFARO, CARLOS ALBERTO, MARTÍNEZ LEMUS, RAMIRO EDMUNDO, PÉREZ GARCÍA, LUCRECIA DALIA, 2009. *Hor cha'an: La serpiente mítica ch'orti' en el arte rupestre de Chiquimula, Guatemala* in *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VII, no. 1, junio, 2009, pp. 1-18 San Cristóbal de las Casas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

BEADLE GEORGE W., 1978. "Teosinte and the origin of maize" in *Maize breeding and genetics*, David Burton Walden (ed.), New York: Wiley Interscience, pp. 113-128

BENTHAM, JEREMY, 1988. *The principles of morals and legislation*. New York: Prometheus Book

BHABHA, HOMI, 2004. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BLANCO, JUAN, 2010. "Colonialidad del saber y literatura: invención y anulación del indígena en Patria y Libertad (Drama indio) de José Martí" in *A Parte Rei Revista de filosofía* no.72, pp. 1-25

BOLVITO, JACOBO, MACARIO, TERESA, SANDOVAL, KARIN, 2008. *Guatemala y su biodiversidad, un enfoque histórico, cultural, biológico y económico*, Guatemala: CONAP

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1982. "El maíz" in *Ojarasca, suplemento mensual de La Jornada*, no.155, Marzo 2010, Città del Messico
<http://www.jornada.unam.mx/2010/03/20/ojarasca155.pdf> (24 luglio 2012)

CABARRÚS, CARLOS RAFAEL, 1979. *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador: UCA/Editores

CABRERA, EDGAR, 2007. *Cosmogénesis maya*. Costa Rica: Editorial Kakol Kiej

CABRERA, EDGAR, 2011. *Historia maya, replanteamientos*. Costa Rica: Editorial Kakol Kiej

CAL MONTOYA, JOSÉ EDGARDO, 2006. "La historia cultural en Guatemala: un itinerario por recorrer, reflexiones historiográficas" in *Balance de la historia cultural en*

Centroamerica, revista electrónica de historia Diálogos, Costa Rica,
<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/dialogos.html>

CALDH (Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos), 2009. *Conflictividad de la tierra, evidencias de violaciones de los derechos humanos en Guatemala*. Guatemala: Grupo Amanuense

CAMBRANES, JULIO CASTELLANOS, 2004. *Ruch'ojinem qalewal, 500 años de lucha por la tierra*. Guatemala: Cholsamaj.

CANO, MARCELINO, 2010. *Los lugares sagrados de la cultura maya ixil*, Guatemala. Grupo 9. Género: reportaje.

CARLSEN, ROBERT S., MARTIN PRECHTEL, 1991. "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture" in *Man*, New Series, Vol. 26, No. 1, pp. 22-42

CARRILLO TRUEBA, CÉSAR, 2009. "El origen del maíz" in *Ciencias* 92-93, Messico, UNAM, pp.4-13

CASAÚS ARZÚ, MARTA, 2002. *La metamorfosis del racimo en Guatemala, Uk'exwachixiik ri kaxlan na'ooj pa iximuleew*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.

CASAÚS ARZÚ, MARTA, 2010. *Guatemala, linaje y racismo*, Guatemala: F&G Editores

CASTILLO LEPE, EDWIN ALBERTO, 2006. *Cosmovisión maya y su relación con el acondicionamiento territorial*, Quetzaltenango, URL

CHÁVEZ GUSMÁN, MÓNICA, 2002. *El sol como fundamento curativo de las terapias mayas yucatecas en el período colonial*, Città del Messico, UNAM

CONSIGLIO D'EUROPA, 2011. *Typo Memo*, Parigi: Unité Editoriale SPDP

COMAROFF, JOHN, 1996. "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an Age of revolution" in Wilmsen E. e Macallister P. (ed.), *The politics of difference*, Chicago: The University of Chicago Press, pp.243-271

DE LA GARZA, MERCEDES, LEÓN PORTILLA, MIGUEL, RECINOS, ADRIÁN, 1992. *Literatura maya*, Caracas: Biblioteca Ayacucho

DEMAREST, ARTHUR, 2001. "Nuevas evidencias y problemas teóricos en la investigación e interpretación sobre los orígenes de las sociedades complejas en Guatemala", in *XIV Simposio di Ricerca Archeologica in Guatemala*, 2000 (editori J.P. Laporte, A.C. Suasnívar e B. Arroyo), pp.8-25.

DE SANTILLANA, GIORGIO, VON DECHEND, HERTHA, 2009. *Il mulino di Amleto, saggio sul mito e sulla struttura del tempo*. Milano: Adelphi.

DUSSEL, ENRIQUE, 1974. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme

DUSSEL, ENRIQUE, 1980. *Filosofía ética latinoamericana V*. Buenos Aires: Editoriales Siglo XXI

- DUSSEL, ENRIQUE, 1992. *Encubrimiento del otro: hacía el origen de la modernidad*. Quito: Abya Yala
- DUSSEL, ENRIQUE, 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer
- DUSSEL, ENRIQUE, 2001. "Principios éticos y economía (en torno a la posición de Amartya Sen)" in *Signos filosóficos*, no.6, luglio-dicembre, Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa, pp. 133-152
- DUSSEL, ENRIQUE, 2006. *Filosofía de la cultura y la liberación*. Messico: UNAM
- ESQUIT, EDGAR, 1997. "Proyecto político maya y reconstrucción de la historia", *Segundo Congreso de Estudios Mayas*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar
- ESTRADA OCHOA, ADRIANA C., 2004. *Li' tzuultaq'a ut li ch'och': una visión de la tierra, el mundo y la identidad a través de la tradición oral q'eqchi' de Guatemala*, Tabasco, UNAM
- FERNÁNDEZ ALFRED, 2004. "Diversidad cultural y universalidad de los derechos humanos" in *Anuario de derechos humanos*. Nueva época, vol.5, pp. 243-254
- FERNÁNDEZ SOUZA LILIA, 2010. *En los antiguos reinos del jaguar, investigaciones arqueológicas en Yucatán*. Messico: Biblioteca básica de Yucatán
- FREIDEL, DAVID, SCHELE, LINDA, PARKER, JOY, 2001. *El cosmos maya, tres mil años de la senda de los chamanes*, Messico: Fondo de Cultura Económica.
- ETTE, OTTMAR, 2009. *Del macrocosmos al microrrelato, literatura y creación, nuevas perspectivas transreales*. Guatemala: F&G Editores
- FOUCAULT, MICHEL 2004. *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli
- FOUCAULT, MICHEL 2004. *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi
- GALINDO GÓMEZ, DAVID EDUARDO, 2007. *Factores que inciden en la enseñanza-aprendizaje del idioma maya sakapulteko, en el municipio de Sacapulas, Departamento del Quiché*, Guatemala, USAC
- GARCÍA, AJPUB' PABLO, CURRUCHICHE OTZOY, GERMÁN, TAQUIRÁ, SIMEÓN, (ricercatori principali), 2009. *Ruxe'el mayab' k'aslemal, raíz y espíritu del conocimiento maya*, Guatemala, Digebi- Ile- Cnem
- GÓMEZ NAVARRETE, JAVIER, 2001. "Bejla'e k'iin buluk ti'u wináali kej" in *Saskab, revista de discusiones filosóficas desde acá*, Cuaderno 2, <http://www.ideaz-institute.com/> (4 ottobre 2012)
- GONZÁLEZ RIVAS, M.J., 2012. "En Guatemala se violan los derechos a la tierra y los alimentos" in *El País*, Madrid http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/06/11/actualidad/1339433391_499121.html (18 settembre 2012)
- GRUP D'EDUCACIÓ, 2009. *Historia de los derechos humanos*, Barcellona: Amnisti Internacional Catalunya

- GUORON AJQUIJA, PEDRO, AZMITIA, OSCAR, SAQUEC, DANIEL (redattori), 2008. *Caminando hacia un pensamiento político desde la cosmovisión maya*, Guatemala, Proyecto Iniciativa E
- GUZMAN BOCKLER, CARLOS; JEAN-LOUP, HERBERT, 2002. *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Guatemala: Cholsamaj
- HERRERA TEJADA, CLARA, 1987. Cuando el maíz llora...el maíz como alimento del pueblo maya-quiché (Guatemala) in *Revista de India*, vol 47 no. 179, Madrid: Biblioteca central del CSIC, p 225
- HILL, ROBERT M. - FISCHER, EDWARD F., 1999. "State of heart, an ethnohistorical approach to Kaqchikel Maya ethopsycology" in *Ancient Mesoamerica*, n.10, US, Cambridge University Press, pp. 317-332
- HURTADO DIÁZ, BALTAZAR MÁXIMO ,2007. *Vivencias, magia y leyendas sobre el cultivo del maíz en Xajla'*, Guatemala: Saqil Tzij
- ISAJIW, WVEVOLOD.W., 1992. "Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework" in *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the Joint Canada-United States*, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, pp. 407-427
- JANUSZ, SYMONIDES, 2010. *Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos*, Parigi: UNESCO
- KATO YAMAKADE, TAKEO ÁNGEL et al., 2009. *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. Città del Messico: Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad
- KIRCHHOFF, PAUL, 1943. "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales" in *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, México.
- KNOKE DE ARATHOON, BARBARA, 2004. "Huellas prehispánicas en el simbolismo de los tejidos Mayas de Guatemala" in *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp.1-13. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología
- LANDER, EDGARDO (a cura di), 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LATOUCHE, SERGE, 2009. *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, Bollati Boringheri
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, 2003. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*, Città del Messico: UNAM
- LEVINAS, Emmanuel,1980. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
- LEVINAS, Emmanuel, 1986. *Dall'esistenza all'esistente*. Milano: Marietti Editore
- LEWIS, PAUL M. (ed.), 2005. *Ethnologue: languages of the world. Sixteenth Edition*. Dallas: Sil International

- LIANO, DANTE 1997. *Visión crítica de la literatura guatemalteca*, Guatemala: Edición Universitaria USAC
- LÓPEZ, CARLOS M., 1999. *Los Popol Wuj y sus epistemologías, las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*, Quito: Ediciones Abya Yala
- LÓPEZ AUSTIN ALFREDO, 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Città del Messico: Instituto de investigaciones antropológicas UNAM
- LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN, 2002. "Mujeres Ch'orti's y objetos de cocina. Biografías y significados sociales en la piedra de moler y el comal" in *Indiana*, n. 19-20, Berlino: Instituto Ibero-Americano di Berlino, pp. 111-120
- LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN, 2003. *Símbolos en la comida indígena guatemalteca*, Quito: Ediciones Abya Yala
- MACLEOD, MORNA, 2005. "Historias y representaciones. Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros", in *Revista Estudios Interétnicos* no. 20, Guatemala: USAC, pp. 1-36
- MACLEOD, MORNA, 2006. "De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya en Guatemala" in José Alejos García (a cura di), *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, Città del Messico, UNAM
- MACLEOD, MORNA, 2008. *Luchas político-culturales y autorepresentación Maya en Guatemala*, Messico: UNAM
- MANKILLER, WILMA. 2009. "Los pueblos indígenas en el siglo XXI" in *EJournalUSA*, vol 14, no. 6 Dipartimento di Stato degli Stati Uniti, pp.4-6
- MARIE, JEAN-BERNARD, 2006. "Le principe d'universalité à l'épreuve de la diversité culturelle" in *La Chronique*, Francia, pp. 26-27
- MARTEL, PATRICIA, LÓPEZ DE LA ROSA, EDMUNDO, 2006. "Than-uoooh. Experiencias con la escritura maya yucateca prehispánica" in *Destacados, Revista de Antropología Social*, no. 22, settembre-dicembre, Messico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 93-108
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO, 2009. "El nahual y otras coesencias entre los mayas; una primera síntesis" in *Revista Pueblos de America* <http://pueblosdeamerica.org/nahual.pdf> (7 ottobre 2012)
- MARTÍNEZ PEÁLEZ, SEVERO, 1998. *La patria del criollo*, Città del Messico, Fondo de cultura económica
- MATO, DANIEL., 2009. "Interculturalidad e inclusión en las universidades. Diferencias culturales, de modos de producción de conocimiento y de modalidades de aprendizaje". in P. Gentili, G. Frigotto, R. Leher, F. Stubrin, *Políticas de privatización, espacio público y educación en América Latina*, Argentina: CLACSO, pp.265-295
- MEYER-BISCH, PATRICE, 2009. *Introduction aux droits culturels, les valeurs de l'identité*, Fribourg, Institut interdisciplinaire d'éthique et droits de l'homme (IIEDH)
- MENDIZÁBAL, SERGIO, 2009. *Nima'tjaq'tx'ootx. Colisión en lo profundo*, Guatemala, Cátedra UNESCO para el Fortalecimiento de la Diversidad Cultural en Guatemala

- MENDIZÁBAL, SERGIO, 2010. *El Kaba'wil en nuestra historia*. Guatemala: URL
- MIGNOLO, WALTER, 1996. “Posoccidentalismo: las epistemologías y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas” in *Revista Iberoamericana*, vol LXII, n. 176-177, pp. 679-696
- MIGNOLO, WALTER, 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- MIGNOLO, WALTER, 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal
- MOLWSKY-POZ, JEAN, 2008. *Contemporary maya spirituality: the ancient ways are not lost*. Austin: University of Texas Press
- MATUL, DANIEL – CABRERA, EDGAR, 2007. *La cosmovisión maya*, Tomo I e II, Guatemala, Liga Maya de Guatemala
- MATUL, DANIEL (entrevista), 2008. “La diversidad cultural en las relaciones culturales” in *Cuadernos de observación activa*, Guatemala, Canek
- MONTERROSO, JUAN JOSÉ, REYES, ANA ANTONIA, RECANCOJ, MARIO, 1999. *Y fueron formados. Introducción a la antropología*, Guatemala: Escuela Superior de Educación Integral Rural, Área de Cultura Maya
- MORALES, MARIO ROBERTO, 2007. “Hacia una teoría del mestizaje cultural” in *La insignia*, Guatemala
- MORALES LÓPEZ, HERNY- BÁ TIUL, MÁXIMO, 2009. *Pueblos indígenas, cooperación internacional y desarrollo en Guatemala*, Guatemala, Movimiento Tzuk kim-pop
- MORALES SIC, JOSÉ ROBERTO, 2004. “Las prácticas religiosas en el movimiento maya guatemalteco” in *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, Guatemala, FLACSO, pp. 44-89
- MORALES SIC, JOSÉ ROBERTO, 2005. *La ética desde la perspectiva de pensamiento maya*, Guatemala: CALDH
- MORLEY, SYLVANUS, 1982. *La civilización maya*, Città del Messico, Fondo de Cultura Económica
- NELSON, DIANA., 1999. *A finger in the wound, body politics in quincennial Guatemala*, Berkley and Los Angeles: University of California Press
- OBSERVATOIRE DE LA DIVERSITE ET DES DROITS CULTURELS, 2010. *L'approche basée sur les droits de l'homme en développement. Un renouveau grâce à la prise en compte des droits culturels?* Documento presentado al XIII Summit della Francofonia, Montreux: IIEDH
- OCHOA ESTRADA, ADRIANA C., 2004. “Tierra e identidad en la memoria viva. El caso q'eqchi' de Guatemala”. *V Congreso Centroamericano de Antropología*, Managua, Nicaragua 23-27 febbraio

OHCHR- PROYECTO PROMOCIÓN Y PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO Y GUATEMALA, 2007: *Violencia contra las mujeres indígenas en Guatemala*, Guatemala: OHCHR

OREFICE, PAOLO., 2009. “El potencial formativo del desarrollo local en la sociedad planetaria” In A. VV., *T-txuyaljoyb'il qchwinqlal, sustento cosmogónico y vivencial de la averiguación-búsqueda para la plenitud de la existencia* (págs. 91-120). Guatemala: Cholsamaj.

PADILLA, ADALBERTO., 2009. *El “Nah Yuuq” y la comunidad indígena de palín: la gobernanza del bosque comunal en el pueblo maya poqomam*, Guatemala: UICN

PAINE, THOMAS, 1993. *Rights for man: being an answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, 1789*. Londra: J.S. Jordan

PALMA, GUSTAVO (ed.), 2007. *Aproximación a los imaginarios sobre organización campesina en Guatemala, ensayos sobre su construcción histórica*. Guatemala: AVANCSO

POPESCU, LIVIU, MARTINEZ VILLARROYA, JAVIER 2007. “Entrevista a Alfredo López Austin”, in *Ex novo: revista d'història i humanitats*, no.4, pp. 145-166

PRESSOIR, GAEL, BERTHAUD, JULIEN, 2004. “Population structure and strong divergent selection shape phenotypic diversification in maize landraces” in *Heredity* vol. 92, pp. 95-101. <http://www.nature.com/hdy/journal/v92/n2/index.html> (21 luglio 2012)

PU TZUNUX, ROSA, 2007. *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, Guatemala: USAC

RACANOJ, VICTOR M., 2005. *Socio-economía maya precolonial*. Guatemala: Cholsamaj

RAMÍREZ, GLORIA et al. 2007. *Cultura, educación y desarrollo*, Città del Messico: UNAM

REALE, GIOVANNI (a cura di), 1995. *Aristotele, Metafisica*. Milano: Vita e pensiero

RENATO, ANTONIO, GIANNETTO ENRICO, 2005. *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Bergamo: Sestante

ROSALES, CECILIO LUIS, 2008. “La noción de persona en mam”, in *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, no. 4, diciembre- maggio, Messico: UNAM, pp.1-35

ROSTICA, JULIETA CARLA, 2007. “Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural” in *Política y cultura*, n. 27, Città del Messico, UNAM, pp. 25-97

ROVIRA MORGADO, ROSSEND, 2008. *Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural*, Madrid, Proyectos de Investigaciones Arqueológicas La Ventilla

RUSSELL, BERTRAND, 2010. *Storia della filosofia occidentale*, Milano: Tea

SALAZAR TEZAGUIC, MANUEL DE JESUS, 2005. *Características de la literatura maya kaqchikel*, Guatemala, Cholsamaj

SÁNCHEZ GUEVARA, GRACIELA, CORTÉS ZORRILLA, JOSÉ 2005. “La semiosfera del maíz: espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura” in *Entretexos, Revista Electrónica de Estudios Semiótico de la Cultura* no.6, Granada: Dipartimento di Lingüística Generale e Teoria della Letteratura dell’Università di Granada

SAQUIMUX, HERMINIA, 2010. *Lucha política de mujeres mayas kaqchikeles y ch’orti’s en defensa del territorio, historia y memoria de vida*, Guatemala: Junajpú

SEN, AMARTYA, 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

SEN, AMARTYA 1998. Premio Nobel per l’Economia, <http://www.undp.org.bz/human-development/what-ishumandevlopment/> (16 maggio 2012)

SEN, AMARTYA, 2000. *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori

SEN, AMARTYA, 2010. *L’idea di giustizia*, Milano, Mondadori

SERRATOS HERNÁNDEZ, JOSÉ ANTONIO, 2009. *El origen y la diversidad del maíz en el continente americano*, Città del Messico: Greenpeace Messico, UNAM

SIFONTES, FRANCIS POLO, 2002. *Historia de Guatemala*, Guatemala, Caudal

SOLARES, JORGE, 1994. *Derechos humanos desde la perspectiva indígena en Guatemala*, Guatemala, Clacso

SORRENTINO, VINCENZO, 2008. *Il pensiero politico di Foucault*, Roma: Meltemi

SUCUQUÍ MEJÍA, ISABEL, 2000. *Concepción religiosa de la medicina practicada por los guías espirituales entre los achí de Rabinal, Baja Verapáz, en la década de los años 90*, Guatemala: USAC

THOMPSON, ERIC, 1984. *Historia y religión de los Mayas*, Città del Messico: Siglo XXI Editores

THORN, JUDITH, 1996. *The lived horizon of my being*. Tempe: Arizona State University Center for Latin American Studies

TIRIQUIZ MACARIO, TOMÁS, 2011. *Historia de los derechos humanos en Guatemala*, Chimaltenango: Universidad Panamericana

TOURAINÉ, ALAIN, 2008. *La globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore

TUHIWAI SMITH, LINDA, 1999. *Decolonizing Methodologies, research and indigenous people*, Malaysia: University of Otago Press.

US, PEDRO, XOYÓN, GUSTAVO, (ed.), 2010. *Ruxe’ ojer tzij richin ri maya amaq’*, *historia del pueblo maya*. Guatemala: Prodesa

VAN AKKEREN, RUUD, 2000. “El baile-drama Rab’inal Achi, sus custodios y linajes de poder” in *Mesoamerica* no.40, dic. 2000, Usa: Plumsock Mesoamerican Studies

VALLEJO REYNA, ALBERTO, 2001. *Por los caminos de los antiguo nawales, Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utujil en Santiago Atitlán*, Guatemala: CEDIM

VAVILOV, NIKOLAI 1926. Theory of the Centers of Origin of Cultivated Plants (1926). <http://vir.nw.ru/history/vavilov.htm> (20 luglio 2012)

VIAENE, LIESELOTTE, 2009. "Life is priceless: mayan q'eqchi' voices on the Guatemala national reparations program", in *Journal of transitional justice*, n.10, pp. 1-22

YOJCOM ROCCHÉ, DOMINGO, CANTORAL URIZA, RICARDO, 2011. "La construcción del conocimiento matemático desde una perspectiva social y cultural" in *Actas de la XIII Conferencia interamericana de educación matemática*, Recife: CIAEM, pp. 2-11

ZIEGLER, JEAN, 2001. "La schizofrenia delle Nazioni Unite" in *Le Monde Diplomatique* no.3 novembre, <http://www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Novembre-2001/0111lm03.01.html> (18 settembre 2012)

WALSH, CATHERINE, 2002. "The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference" in *Nepantla: Views from South* no.3.1, pp.61-97.

WALSH, CATHERINE, GARCIA LINERA, ALVARO, MIGNOLO, WALTER, 2006. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Signo

WALSH, CATHERINE., 2001. "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano" in *Boletín ICCI*, anno 3, no. 25, Aprile 2001, <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html> (11 giugno 2012)

WEEKS, JOHN M., SACHSE FRAUKE, PRAGER CHRISTIAN M., 2009. *Maya Daykeeping: Three Calendars from Highland Guatemala*, USA: University of Colorado Press

WOLLSTONECRAFT, MARY, 1833. *A vindication of the rights of woman with structures on political and moral subjects*. New York: Matsell

WRIGHT, RONALD, 2000. *Time among the maya*, Broadway, Grove Press

Documenti giuridici, compendi legislativi e dichiarazioni internazionali

Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), 1948. Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo, ONU

Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), 1966a. Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali, ONU

Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), 1966b. Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, ONU

Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO), 1966. Dichiarazione sui principi della cooperazione culturale internazionale, Parigi, UNESCO

- Food and Agriculture Organization (FAO), 1974. Dichiarazione Universale per l'Eliminazione definitiva della Fame e della Malnutrizione, Roma, FAO
- Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) 1979. Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro la donna, Ginevra, ONU
- Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) 1989. Convenzione sui Diritti dell'Infanzia, Ginevra, ONU
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1994. *Guatemala Memoria del Silencio, Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Guatemala, CEH
- Governo del Guatemala e Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) 1995. Accordo sull'Identità e i Diritti dei Popoli Indigeni, Città del Messico, Governo del Guatemala e URNG
- Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) 1999. Osservazione generale no.12 sul Diritto all'Alimentazione, Parigi, ONU
- Cumbre Indígena Continental 2000. *Declaración de Teotihuacán*, Messico: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_323.pdf
- Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura 2006. Documento di Bergamo, principi di Etica della Cooperazione Internazionale, Bergamo: UNESCO
- Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) 2006. Convenzione sui diritti delle persone con disabilità, Ginevra, ONU
- Cumbre Indígena Continental 2007. *Declaración de Iximché*, Guatemala: http://www.movimientos.org/enlacei/cumbre-abyayala/show_text.php3?key=9622
- Istituto Interdisciplinare di Etica e Diritti dell'Uomo (IIEDH), 2007. Dichiarazione di Friburgo, Friburgo: IIEDH e Gruppo di Friburgo
2008. *Mensajes de las mujeres mayas de Ch'nab'jul, los pueblos, la tierra y el territorio*. Guatemala: Dichiarazione presentata al Foro Social de las Américas
- Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH), 2009. *Reglamento específico para reconocimiento y declaración de tierras comunales*. Guatemala: CALDH
- Comisión Para La Definición De Lugares Sagrados (SEPAZ), 2008. *Ley de lugares sagrados de los pueblos indígenas*, SEPAZ, Guatemala, Oxlajuj Ajpop
- Organizzazione delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP) 2005. *Informe nacional de desarrollo humano*, UNITED NATION DEVELOPMENT PROGRAM (UNDP)

Dizionari e grammatiche

- AJPACAJÁ TUM, PEDRO FLORENTINO et al., 2005. *Diccionario k'iche'*, Guatemala, Cholsamaj
- CASTIGLIONI LUIGI, MARIOTTI SCEVOLA, 1990. *IL, vocabolario della lingua latina*, Trento: Loescher Editore

CHRISTENSON ALLEN J., 1985. *Kiché-English Dictionary*, Brigham Young University, Guatemala: Famsi

LÓPEZ IXOCY, CANDELARIA DOMINGA, 1997. *Gramática K'iche'*, Guatemala: Cholsamaj

MAJZUL, FILIBERTO (a cura di), 2007. *Rusoltzij ri kaqchikel, diccionario bilingue estandar kaqchikel ilustrado*. Guatemala: Cholsamaj

ZINGARELLI N., 1989. *Vocabolario della lingua italiana*, Milano: Zanichelli