

FUORI DI SÉ.
VIAGGI ‘SCIAMANICI’ ED ESPERIENZE DI MALATTIA
NEL MESSICO INDIGENO E METICCIO

Che la percezione del mondo attraverso le facoltà sensoriali sia un processo non meramente “naturale”, identico per tutti i membri della specie umana, ma sempre in qualche misura orientato e dunque plasmato dalla loro cultura, è ormai un dato acquisito per gli antropologi, i quali, dopo aver documentato ed esaminato le variabili maniere in cui i modelli socialmente condivisi “costruiscono” l’esperienza¹, hanno recentemente rivolto la propria attenzione a come questi modelli percettivi – che sono sempre in qualche misura anche modelli per conferire significato e valore alle cose – si trasformino e siano oggetto di negoziazione all’interno della sfera sociale². In ciò ha certamente molto contribuito la svolta teorica di ispirazione fenomenologica, che ha portato al progressivo superamento del dualismo cartesiano mente-corpo e alla formulazione di concetti euristicamente fecondi come quelli di “*habitus*”, “corpo pensante” (*mindful body*) e “incorporazione” (*embodiment*)³, capaci di meglio render conto della molteplicità e variabilità dei fattori e delle istanze che concorrono nel determinare le azioni umane, tra cui ovviamente anche quelle che riguardano la percezione, la conoscenza e la rappresentazione della realtà.

Se, come hanno da tempo e con efficacia argomentato studiosi quali Leroi Gourhan, Geertz e Remotti⁴, la “natura” degli esseri umani è quella di esser biologicamente “incompleti”, nel senso di geneticamente predisposti alla plasmazione culturale, e dunque alla determinazione storico-sociale dei modelli di comportamento con cui rispondere nei modi più diversi a bisogni, stimoli e pulsioni, è anche vero che quella stessa indeterminatezza e plasticità conferisce ai membri di ogni società la possibilità e la facoltà di creare, adattare e trasformare tali modelli. Si tratta di quell’*ars inveniendi* che Bourdieu⁵ considera inscritta nelle disposizioni umane, e che consente agli individui di generare scelte e condotte nuove, e dunque non esser solo passivamente determinati dal proprio contesto sociale. In questa prospettiva, all’interno di ogni società vi sono individui o gruppi che

¹ Cfr. STOLLER 1989; HOWES 1991; CLASSEN 1993.

² v. HERZFELD 2001, p. 298.

³ Cfr. MAUSS 1936; BOURDIEU 1972; SCHEPER-HUGHES - LOCK 1987; CSORDAS 1990.

⁴ LEROI GOURHAN 1964, GEERTZ 1973, REMOTTI 2000, 2008.

⁵ In BOURDIEU - WAQUANT 1992, p. 90.

elaborano modelli sensoriali differenti⁶ e che attraverso questi esercitano le proprie scelte e affermano i propri valori, facendo dei sensi, secondo l'espressione di Herzfeld, delle "arene di agentività"⁷.

Laddove la distanza e i conflitti tra le diverse componenti di una società sono assai marcati, come tra gli indigeni e i meticci⁸ delle regioni del Messico in cui da tanti anni svolgo le mie ricerche⁹, può succedere che i modelli culturali e sensoriali degli uni vengano svalutati e contestati dagli altri, quando non sono reciprocamente misconosciuti e ignorati. Le occasioni di confronto e negoziazione sono tuttavia frequenti, consentendo la messa in discussione, la valutazione critica e la trasformazione dei modelli adottati dai diversi attori. In queste pagine mi ripropongo di esaminare le caratteristiche e le apparenti incongruenze (gli inganni?) del modello sensoriale dei Nahua di Cuetzalan, nella Sierra di Puebla, così come esso si è venuto configurando dopo secoli di interazione con la cultura dei colonizzatori europei; e concluderò soffermandomi sulla valutazione e sull'uso innovativi che ne sono stati fatti in circostanze drammatiche da parte di un insegnante meticcio e che – pur nella circoscritta portata del singolo caso – mi paiono ben illustrare le dinamiche negoziali che accompagnano i processi della conoscenza e dell'attribuzione di significato alle vicende e alle esperienze umane.

Per introdurre la questione del *sensorium* nahua, ricorrerò a un aneddoto che mi pare illustri in modo efficace le difficoltà e i problemi di comprensione e relazione insiti nell'incontro tra individui che abbiano incorporato modelli sensoriali differenti, problemi che costituiscono costantemente una delle trappole della pratica etnografica¹⁰. Nella variabile gamma delle connotazioni valutative che vengono date alle diverse attività sensoriali, si è notato come a volte la vista venga associata a valenze negative, per la capacità invasiva attribuita allo sguardo: tra i Suyá del Mato Grosso, ad esempio, la visione è valutata in termini conoscitivamente meno positivi dell'ascolto, e l'occhio «è il luogo del pericoloso e dell'anti-sociale»¹¹, in quanto strumento privilegiato della conoscenza stregonesca, sicché «la vista è antitetica all'udito e alla moralità»¹².

⁶ V. CLASSEN 1993.

⁷ HERZFELD 2001, p. 298.

⁸ Con il termine spagnolo *mestizo*, che nel primo periodo coloniale indicava i nati da un'unione mista tra europei e amerindiani, vengono oggi indicati quanti – per posizione sociale, vestiario, lingua, costumi, nonché (anche se marginalmente) per aspetto fisico – si distinguono dagli appartenenti alla popolazione autoctona. Nell'area d'indagine di cui qui si tratta, il termine indica genericamente tutti coloro – inclusi i 'bianchi' – che non si considerano e non vengono considerati *indios* (termine il cui uso spregiativo gli fa preferire nettamente quello più neutro di 'indigeni').

⁹ I materiali etnografici su cui baso questo scritto sono stati raccolti nelle 15 campagne d'indagine realizzate nella Sierra Norte di Puebla dal 1984 al 2009, per oltre 24 mesi complessivi, in seno alla Missione Etnologica Italiana in Messico. Le attività della Missione sono state rese possibili dai contributi del Ministero degli Affari Esteri, del Ministero dell'Università e della Ricerca e del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

¹⁰ Cfr. HOWES 1991.

¹¹ SEEGER 1975, p. 215.

¹² *Ibid.*, p. 222.

Eccoci di fronte a un aspetto della “semiosi sensoriale” – come Herzfeld¹³ chiama la «valutazione specificamente sociale [...] dei modi in cui vengono utilizzati i sensi» – per certi versi analogo alle concezioni mediterranee intorno al fascino, o malocchio, e che non è estraneo neppure al contesto nahua della Sierra di Puebla.

Quando infatti nel 1986 volli far incontrare il mio maestro Italo Signorini con un terapeuta rituale da poco conosciuto, che si era rivelato particolarmente chiaro ed esauriente nel delucidare alcune complesse questioni inerenti le concezioni indigene sulle componenti spirituali della persona umana, questi ebbe una reazione del tutto inattesa: non appena Signorini si fu accomodato sullo sgabello di fronte a lui e cominciò a intavolare la conversazione che avrebbe dovuto dare avvio all'intervista etnografica, egli cominciò a tirarsi indietro, accampare sopravvenuti impegni, eludere la fissazione di possibili visite ulteriori, finendo per costringerci a un precoce quanto frustrante congedo. Soprattutto alla luce della cordialità ostentatami negli incontri precedenti, la sua condotta ci risultava incomprensibile; ma fu lui stesso a spiegarla quando, alcune settimane dopo, finalmente lo incontrai per strada, mentre tornava dall'aver officiato un rito durante il quale aveva, come di consueto, consumato la quantità di alcool necessaria per raggiungere quell'alterazione sensoriale che sola garantisce un più diretto contatto con la divinità (e che induce anche gli astemi a sforzarsi di bere, se vogliono dare compiuta espressione alla loro devozione¹⁴). Con la sincerità propiziata dal suo stato etilico, mi confessò che si era sentito profondamente intimorito e minacciato dal fatto che Italo Signorini, già imponente per la statura e per la canizie che agli occhi degli indigeni lo faceva parere assai più anziano dei suoi 51 anni, gli si fosse piazzato dinanzi e, “fissandolo dritto negli occhi”, gli avesse detto di volergli porre tre domande. Assieme al valore magico del numero tre, che nella cultura locale si tinge di minacciose valenze stregonesche, era stata l'invasività indiscreta di quegli occhi chiari, così antitetica alla tradizionale evitazione degli sguardi altrui che caratterizza l'etichetta dei rapporti interpersonali nel mondo nativo, a incutere nel mio amico la convinzione che l'etnologo italiano lo volesse *embrujar*, ‘affatturare’, forse penetrandolo con la forza che le persone provviste di una particolare dotazione animica possono proiettare all'esterno con lo sguardo, forse cercando di carpirgli attraverso gli occhi quel sapere che costituiva il suo più prezioso tesoro. Quando di lì in poi mi capitò di prestare attenzione alle sue modalità di interazione gestuale e verbale con vicini e pazienti, effettivamente mi accorsi che la maggior parte degli scambi avvenivano parlando a bassa voce, seduti non frontalmente, ma fianco a fianco, incrociando solo saltuariamente gli sguardi e dirigendoli per lo più in basso, su un punto indefinito dello spazio

¹³ HERZFELD 2001, p. 297.

¹⁴ Cfr. LUPO 1991.

prospiciente gli interlocutori. Pertanto quell'approccio troppo sfrontatamente visualista, ispirato ai modelli di immediatezza e franchezza comunicativa instillati in noi sin dall'infanzia¹⁵, non poteva che suscitare timore ed evitazione in chi era portato a interpretarlo secondo codici così distanti da quelli del mio involontariamente incauto maestro.

A questo primo esempio va aggiunto che, proprio per quel che riguarda le forme di conoscenza dello stato dei pazienti che si rivolgono ai terapeuti tradizionali per farsi diagnosticare e curare i propri mali, la dimensione sensoriale a noi familiare – quella della vista, dell'udito e del tatto¹⁶, attraverso cui anche i medici allopatrici cercano di pervenire a una diagnosi, prima di ricorrere eventualmente a più sofisticati sussidi tecnologici (come analisi cliniche, radiografie, elettrocardiogrammi, ecc.) – non è la sola cui ci si affida, né soprattutto quella privilegiata per stabilire la reale condizione dei pazienti. Con il che non intendo sostenere che i Nahua non prestino attenzione alle percettibili condizioni corporee dei loro simili: le alterazioni termiche, cromatiche, olfattive, volumetriche e funzionali dei corpi malati sono anzi oggetto di attento scrutinio; ma non posso non tener presente che le loro percezioni e i significati che vi vengono attribuiti sono inevitabilmente plasmati dalla semiosi sensoriale indigena.

La stessa classificazione in termini sensoriali delle evidenze fisiche differisce sensibilmente da quella cui l'etnografo è abituato: un esempio banale quanto chiarificatore ce l'offre la definizione in chiave "termica" delle condizioni degli individui, che ricalca la più generale classificazione del reale in termini di maggiore o minor calore, sulla scorta della visione profondamente dualista del cosmo mesoamericano¹⁷; una schematizzazione che spesso non corrisponde alle concrete qualità termiche dei corpi, misurabili empiricamente, ma che dipende dalla loro caratterizzazione in base ad associazioni di ordine simbolico basate sulla loro posizione nello spazio (alto / basso) e nel tempo (giorno / notte), il colore (rosso-viola / blu-verde), la luminosità (chiaro / scuro), l'odore (penetrante / tenue), il sapore (dolce / acido), la consistenza (secco / acquoso, umido), il sesso (maschile / femminile). Su questa sorta di riduzione dell'intera realtà a un "paesaggio termico"¹⁸, così caratteristica delle culture indigene mesoamericane, l'etnografia è ricchissima¹⁹. Sono molti gli esempi che si potrebbero fare circa la maniera in cui i

¹⁵ Chi non si è sentito esortare «Guardami negli occhi quando ti parlo!» da un genitore compreso del suo ruolo educativo?

¹⁶ Merita di esser rilevata la progressiva riduzione dell'impiego degli altri due sensi – l'olfatto e soprattutto il gusto – dalla prassi biomedica. Ma anche l'uso del tatto, cui pure tanti pazienti attribuiscono notevole importanza terapeutica, si va facendo sempre meno frequente.

¹⁷ Cfr. LÓPEZ-AUSTIN 1980, I, pp. 285 ss.; 1994.

¹⁸ *Thermoscape* potrebbe essere il termine inglese equivalente, per analogia con il paesaggio olfattivo (*smellscape*) cui allude HERZFELD 2001, p. 305.

¹⁹ Oltre agli studi riguardanti l'annoso dibattito sulla presunta derivazione europea di questa dicotomia (cfr. FOSTER 1953, 1987, 1994; LÓPEZ AUSTIN 1980), si veda lo specifico contributo sui suoi risvolti sensoriali di ANDERMANN 1991, che si basa sugli scritti di GOSSEN 1974 e VOGT 1976.

Nahua (non solo relativamente a questioni di salute e malattia) interpretano la realtà che li circonda in base al loro paradigma sensorio termocentrico, ispirato a una logica che può apparire incomprensibile (o “ingannevole”) a un approccio empiricamente “ingenuo”, incentrato sulla semplice temperatura fisica delle cose per come esse vengono percepite dai sensi. D'altronde, sono gli stessi attori nativi a sottolineare la divergenza tra la “vera” qualità delle cose in termini dell'energia e del “calore” che racchiudono e la loro temperatura apparente, qual è percepita dai sensi:

[...] il bagno d'acqua tiepida è “fresco”, e il bagno d'acqua fredda è “caldo”. Per questo dico che non è uguale, anche se uno dice che è freddo. Sì, eppure no. Anche il gelato è freddo, ma fa molto bene, perché quello è “caldo”. Sì [ride]: se ti viene la tosse per il freddo, ti serve un gelato! Te lo mangi e ti cala la tosse. Sì. [Domando: “Perché?”] Perché sì, perché è “caldo”. E la tosse è dovuta al freddo. Così sono tutte le cose. [Esperanza Nochebuena, 24/7/2000]

Analogamente, sono ritenute “calde” delle sostanze vegetali – come il caffè, il pepe e il tabacco – in ragione del forte odore che sprigionano, al punto che l'esporsi alla loro irradiazione si crede “riscaldi” fortemente l'organismo, provocando reumatismi a chi non stia attento a evitare bruschi raffreddamenti: «Chi smuove [il pepe] messo a seccare al sole [per poi infilarlo nei sacchi], è peggio, perché sta nell'essiccatoio, che è caldo, e caldo è [anche] quello che sta raccogliendo: e quello lo sta ricevendo in tutto il corpo. [...] Sta penetrandogli dentro quella forza» [José María Ortuño, 21/8/1985]; un corpo così “riscaldato” (come anche quello di chi si appisola presso dei sacchi di caffè) non dev'esser sottoposto a bruschi sbalzi termici, ad esempio facendo una doccia, anche se calda, ché la qualità “fredda” dell'acqua prescinde dalla sua temperatura²⁰.

Nella medicina nahua, pustole e foruncoli vengono solitamente attribuiti a un eccesso di “calore”, che si sfoga attraverso l'eruzione cutanea. Anche in questo caso, si tratta di un “calore” di natura peculiare, di una “forza” che può anche esser veicolata dallo sguardo. È il caso degli orzaioli (*ixtotoli* /tacchino dell'occhio/²¹, in spagnolo *perrillas*²²), che si dice vengano per aver visto copulare cani o tacchini, oppure – specie nel caso degli adolescenti – per l'esser stati guardati con concupiscenza, senza tuttavia rivolger la parola a chi guardava: in quest'ultima evenienza, il meccanismo patogeno risiederebbe nel fatto che il desiderio sessuale suscitato resti confinato nella sola dimensione visiva, senza che la unidirezionalità dell'appetito veicolata dallo sguardo venga

²⁰ Cfr. LUPO 2002, 2007.

²¹ Per quanto riguarda la versione dalle lingue indigene, metto tra barre trasversali // la traduzione letterale e tra virgolette alte singole “ la traduzione libera.

²² V. LUPO 1998.

compensata da alcun contatto verbale in senso inverso, che permetta di “scaricare” quella forza attraverso il coinvolgimento di altri sensi. La terapia, dunque, prevede la necessità non solo di instaurare la relazione precedentemente evitata, ma di estendere il contatto anche ad altri sensi, dandogli una piena concretezza fisica: il paziente deve infatti chiedere alla persona che col suo tacito desiderio visivo gli ha provocato l’orzaio di sputargli nell’occhio dolorante, di trasmettergli cioè, con un atto proiettivo, una sostanza corporea profondamente intrisa dell’altrui essenza, ritenuta capace di annullare – come nelle pratiche relative alla cura del malocchio – il danno fatto²³.

Fino a che punto sia naturale per i Nahua concepire i diversi sensi in termini non solamente fisiologici e funzionali, ma anche morali e simbolici, lo dimostra la testimonianza di uno specialista rituale, il quale molti anni or sono – conversando in spagnolo e inconsapevolmente giocando sulla molteplicità di significati del termine castigliano *sentido*, che può riferirsi sia a uno dei cinque ‘sensi’, sia alla coscienza individuale e alla sua presenza attiva (e al rischio inverso della sua perdita) – mi illustrava una sua personale interpretazione dei diversi sensi, che corrisponderebbero ad altrettante parti o aspetti di quell’“anima” o *espíritu* mobile e frammentabile che è l’*ecahuil* /ombra/, antropomorfa e solitamente distribuita in tutto il corpo (che infatti la proietta sulle superfici in presenza di luce), anche se con maggior concentrazione nel sangue e nella testa, ma che a suo dire sarebbe anche individuabile in sottounità separate, con sedi specifiche: «lo spirito ha cinque sensi» (Miguel Cruz, 7/11/1985), «cinque sensi: uno nella testa, un altro nell’orecchio, un altro nel naso, un altro nel cuore e un altro ancora in tutto il corpo: è il più forte» (Miguel Cruz, 4/9/1986). Questa stretta associazione tra facoltà percettive, mentali, entità animiche e parti del corpo non costituisce certo una peculiarità esclusiva dei Nahua e riflette la concezione “monista” caratteristica di tante culture “pagane”²⁴, che non distingue nettamente anima e corpo, spirito e materia, e che ad esempio porta gli stessi Nahua a denominare *yolpolihui* /scompare il cuore/ la follia, male che stravolge la condotta e l’identità individuale della persona, strettissimamente legate alle sue facoltà della memoria e del ragionamento, che sono ritenute risiedere proprio nel cuore, l’organo in cui l’anima immortale alberga vita natural durante e da cui deriva il nome (*yolo*)²⁵.

In particolare, la presenza nell’involucro corporeo dell’“ombra” (non a caso chiamato in questo contesto *cacauhyo* /scorza, guscio/) corrisponde con lo stato di veglia e la capacità dell’individuo di percepire attraverso le sensazioni il mondo circostante, mentre quando durante il sonno l’“ombra” lascia il corpo per le sue deambulazioni extracorporee, ecco che questo resta inerte e “privo di sensi”, mentre il soggetto – ovvero il suo “cuore”-anima immortale (*yolo*), sede ultima

²³ Cfr. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 142-151.

²⁴ AUGÉ 1982, pp. 73 ss.

²⁵ V. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 44-50; LUPO 2009, pp. 25-51.

della coscienza – ha la possibilità di percepire e conoscere luoghi, esseri ed eventi lontani e anche radicalmente “altri”:

[...] quando uno dorme non c'è lo spirito, se ne va. A spasso. Va in giro laggiù, dove hai visto, dove va. Lo spirito va in giro, dovunque. [...] Lì resta il *cacauhyo* /guscio/ ‘corpo’, lo spirito se ne va. [...] Il corpo è come se fosse una radio col mangiacassette, fai conto. Se non ha le pile, allora non funziona. È lo spirito: funziona, ma con lo spirito. Sta funzionando, come se fosse una radio, come se fosse un orologio: senza pile non funziona. Così è lo spirito. [...] lo spirito non riposa mai: riposa il corpo. Allora lo spirito esce, va in giro. [...] Se lo spegni, è chiaro... ma l'energia continua a funzionare. Spegni la radio, e anche se vedi che si spegne, che non c'è rumore, che sta come riposando, eppure l'energia continua a funzionare. Solo se le togli, se le togli le pile, allora non funziona. Altrimenti continua a scaldare, fai conto, l'apparecchio. Così è il nostro spirito: continua a scaldare. [... Quando dormi, lo spirito esce] Ma il tuo *yolo* /cuore/ ‘anima’ continua a lavorare! [Quello che esce] è lo spirito. *Noecahuil* /la mia ombra/ è quella che esce. [Il corpo] ha tutto: ha l'altoparlante, dentro; ha tutto, l'apparecchio, dentro ha tutto. Ma se non ha le pile, non funziona. Ma scalda, perché sta dentro, sta scaldando, sono calde. Arriva lo spirito di nuovo [di ritorno dalle deambulazioni oniriche], funziona di nuovo, funziona bene. Ma se tarda quattro giorni, cinque giorni senza che gli metti le pile, si rovina l'apparecchio, il *cacauhyo* /guscio/ ‘corpo’. Così stanno le cose. Così è anche il nostro corpo: non ha lo spirito, non funziona. [Miguel Cruz, 27/7/2009]

L'analogia con gli apparecchi elettrici – la radio con mangiacassette e orologio, che continua a funzionare, silenziosamente, senza che lo si avverta, anche quando la si spegne – chiarisce in maniera assai efficace la concezione “animica” della conoscenza nahua, che distribuisce tra le due componenti spirituali che animano il corpo²⁶ le facoltà vitali, cognitive e mnemoniche della persona: l'anima immortale, sita perennemente nell'organo di cui porta il nome, il cuore (*yolo*), mantiene in vita il “guscio” corporeo anche quando questo dorme, “spento” nelle sue facoltà di percezione dell'ambiente circostante. Eppure il fatto che nel sonno vi sia ancora – inavvertita per chi osservi il dormiente, che è inerte e silente al pari della radio – un'attività percettiva, che riguarda un'altra realtà, è spiegato con la fuoriuscita dell'“ombra” (*ecahuil*), che vagando liberamente per i diversi piani del reale fornisce al soggetto addormentato – ma vivo e dunque capace di cognizione e ricordo – la percezione delle avventure vissute. L'anima-“cuore” interna, perennemente all'opera, è per Miguel Cruz anche la sede della memoria («la memoria *itech noyolo*

²⁶ Per il momento non prendo in considerazione l'alter ego (*tonal*), che pure entra in gioco in certe esplorazioni extracorporee dell'“ombra” (v. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 51-65; LUPO 2009, pp. 43-48); riprenderò il tema fra breve.

/nel cuore/»), tenendo in vita l'individuo privo di “ombra” e permettendogli comunque di ricevere e registrare le esperienze trasmesse a distanza da quella, che anch'essa “non riposa mai”. Ma l'assenza dell’“ombra” dal suo ricettacolo naturale può aver solo la durata della notte o delle eventuali poche ore di riposo diurno: se si protrae troppo (anche solo qualche giorno) – ad esempio quando, per uno spavento, una parte dell’“ombra” cade ed è catturata dalla Terra – l’“apparecchio si rovina”, ovvero la persona si ammala, vittima di quella carenza di energia vitale che viene etichettata come *nemouhtil* /spavento/, una delle malattie più serie del panorama nosologico nahua²⁷.

Quanto all'associazione con le parti del corpo delle componenti spirituali e delle facoltà ad esse attribuite, sempre secondo lo specialista appena citato, nel cuore-“anima” (*yolo*) avrebbe sede il *talnamiquiliz*, termine che traduce in spagnolo con *sentido*, ovvero ‘senso’, legato appunto alla memoria e alla riflessione (il dizionario nahuatl di Karttunen²⁸ lo fa derivare da «(i)lnāmiqui, ricordare, riflettere su qualcosa»); qui starebbe la fonte prima del pensiero: «Nel cuore, lì pensa: tutte le cose stanno nel cuore. Quel che succede è che salgono [verso la testa]» [Miguel Cruz, 27/7/2009]. Nel capo, invece, e in particolare «nella fronte», avrebbe sede il *tanemililiz*, tradotto in spagnolo come *pensamiento*, ovvero ‘pensiero’, legato più specificamente alla volontà e alla capacità di scelta (Karttunen²⁹ lo fa derivare da «*tlanemiliā*, deliberare, risolversi, considerare, ponderare»); si tratta di quella capacità di agire in modo cosciente e responsabile che gli antropologi chiamano agentività (o *agency*) e che si associa più direttamente con l’“ombra” (*ecahuil*)³⁰; sarebbe questo il secondo passaggio dei processi deliberativi, ispirati in prima battuta dal cuore e poi perfezionati dalla testa: «*Tanemililiz* ‘pensiero’, quello esce dalla testa [...] tutto quello che pensi di fare, esce di qua» [Miguel Cruz, 27/7/2009].

Tornando ora alle percezioni che i sensi trasmettono al soggetto, per quanto ovviamente essi consentano di orientarsi con efficacia nel mondo, non sempre si ritiene che diano un accesso completo e pienamente attendibile alla verità ultima delle cose, che è tuttavia indispensabile conoscere per poter intervenire sul loro corso, ripristinandone la giusta direzione, nel caso vi siano dei problemi (di salute ma non solo). La dimensione cui quella “verità” appartiene non è solitamente conoscibile in modo diretto attraverso i sensi e i soli che sogliono avventurarvisi sono gli specialisti rituali (terapeuti o stregoni), individui che, in virtù di una particolare dotazione animica (determinata dalla specie del proprio “doppio” animale, denominato *tonal*, con cui hanno

²⁷ SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 103-142; LUPO 1995, pp. 128-152.

²⁸ KARTTUNEN 1983, p. 275.

²⁹ KARTTUNEN 1983, p. 285.

³⁰ V. LUPO 2009, pp. 25-51.

un rapporto di coesistenza³¹), si crede possano proiettare fuori del corpo una delle proprie componenti spirituali, la sunnominata “ombra” (*ecahuil*), ritenuta appunto la sede della capacità percettiva e volitiva del soggetto, la sua agentività. È grazie a questa facoltà proiettiva che certe persone, abbandonando il proprio corpo vivo ma incosciente, possono compiere atti magici a distanza, assumendo sembianze diverse (spesso di animali) e arrecando giovamento o nocumento ai propri simili. Si tratta di una modalità peculiare del sonno, in cui la persona fisica dorme, il corpo appare inerte in un luogo preciso, mentre le facoltà di percepire e volere che l’“ombra” impersona si spostano altrove, nell’altro polo del rapporto di coesistenza costituito dall’alter ego, agendo sotto le sue sembianze, mentre il soggetto dormiente ne controlla e dirige le azioni: «Tu non cambierai mai. Nel tuo corpo sei Alessandro, in qualunque momento ti possono vedere i tuoi familiari: ecco lì Alessandro che dorme. Ma è il tuo spirito che si sposta»³². È durante questi viaggi al di fuori del sé corporeo che i ritualisti nahua possono incontrare e soccorrere (ma anche attaccare, se sono stregoni) le “ombre” dei propri simili, nel caso siano state danneggiate o catturate da entità extraumane. Talora queste appaiono loro con esplicite sembianze umane, talaltra invece si manifestano sotto forme ingannevoli, da decifrare: il più delle volte la “codifica” è di tipo metonimico, sicché le “ombre” sono rappresentate da oggetti legati alla sfera d’azione maschile o femminile, gli uomini da cappelli e *machete*, le donne da bluse, gonne o strumenti di uso domestico. L’abilità mantico-diagnostico-terapeutica degli specialisti risiede dunque sia nell’effettuare a comando i viaggi onirici in cui “vedere” le componenti spirituali altrui, sia nel riconoscerle sotto il velame delle loro forme ultraterrene, sia infine nel riuscirle a “liberare” e riportare nella dimensione cui appartengono i corpi cui sono state sottratte.

Nel parlare di questa dimensione ulteriore, nella quale solo alcuni riescono a cogliere e talora a controllare le cause ultime delle vicende umane, va precisato che essa ha talvolta una precisa collocazione spaziale, corrispondente con il mondo ctonio (detto *Talocan*) da cui provengono anche gran parte delle risorse indispensabili agli uomini, come sementi, animali domestici e minerali preziosi³³. Vedremo fra breve il racconto di un terapeuta che ricorda di averlo visitato e di esservi persino rimasto intrappolato. Altre volte, tuttavia, le forze extraumane che solitamente popolano

³¹ Oltre a disporre di un’anima immortale (*yolo*) e dell’“ombra” (*ecahuil*) frammentabile, proiettabile e caduca, ogni individuo è ritenuto dotato di uno o più alter ego (*tonal*), per lo più in forma animale, la cui specie determina il carattere e la resistenza della controparte umana e le cui vicende si riflettono direttamente su quest’ultima, fino a determinarne a volte la morte (SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 51-71; cfr. FOSTER 1944; TRANFO 1979; LÓPEZ AUSTIN 1980, I, pp. 416 ss.; LUPO 1999a).

³² Miguel Cruz, cit. in SIGNORINI - LUPO 1989, p. 63.

³³ V. LUPO 2003; 2009, pp. 175-190. Questo mondo infero “altro” non va confuso con l’inferno della tradizione cattolica, che è connotato moralmente in termini radicalmente negativi; al contrario, il Talocan ha una caratterizzazione ambivalente, per certi versi gioioso deposito di ogni ricchezza, per altri luogo di reclusione e di pena (specie per le “ombre” perdute) (v. LÓPEZ AUSTIN 1994).

quella dimensione “altra” si appalesano agli umani attraverso manifestazioni sensoriali ambigue, che sotto l’apparenza della normalità fenomenica possono celare atti di benevolenza o insidie: può succedere, ad esempio, di incontrare personaggi dall’aspetto compiutamente antropomorfo, che tuttavia celano figure del pantheon sincretico nahua; oppure può capitare di imbattersi in animali sotto la cui apparenza si nasconde l’intenzionalità malevola di uno stregone, che ha proiettato in essi la propria “ombra” per spaventare la vittima, farle perdere parte della sua “ombra” e potervi così introdurre un’emanazione patogena (detta *amo cuali ehecat* /aria, vento cattivo/³⁴). D’altronde il termine *nahual*, con cui si designano questi individui, deriva proprio dalle facoltà metamorfico-mimetiche che li caratterizzano: Richard Andrews e Ross Hassig³⁵ lo fanno derivare dal verbo *tlannahua*, «interporre qualcosa (tra sé e il pubblico, la pelle e il vestiario esteriore, l’uomo e gli dèi, e così via)»; il significato originario di *nahual*, prima ancora che sulla extra-ordinarietà e la connotazione immorale delle azioni compiute, si basa dunque sulla trasformazione esteriore dell’individuo, che determina una distorsione percettiva in chi vi entra in contatto, ingannandolo: nell’accezione proposta dai due studiosi americani, il *nahual* è perciò «‘un’entità che può essere interposta’, cioè ‘una maschera, un travestimento; uno stregone’» (*ibidem*).

Tuttavia, stando a quanto constatano gli stessi indigeni, le apparizioni di questo genere si andrebbero facendo sempre più rare: a dire di alcuni, ciò avrebbe coinciso con l’introduzione dell’illuminazione elettrica, che le avrebbe scacciate dall’abitato verso gli spazi esterni ove la notte ha ancora conservato la sua natura tenebrosa (e numinosa). Difficile sottrarsi alla tentazione di leggere in chiave metaforica questa erosione dell’oscurità gravida di visioni e fantasmi da parte del progresso tecnologico, cogliendovi l’avanzata di modelli culturali sempre più secolarizzati e razionali, che sottraggono spazio alle radici culturali di un *sensorium* orientato verso la percezione di ogni tipo di ierofania. Quanto d’altronde l’orientamento ideologico dei soggetti finisca sempre per influenzare e determinare ciò che essi esperiscono attraverso i sensi lo riconoscono inconsapevolmente gli stessi nativi della Sierra, allorché ad esempio attribuiscono alla disposizione spirituale, allo stato morale e alla fede di chi guarda la capacità di vedere determinate manifestazioni del sacro. Anni or sono, quando esprimevo le mie difficoltà nel riconoscere l’immagine della Vergine che un’anziana abitante di Yancuictlalpan cercava di mostrarmi nei petali di un’orchidea (chiamata in spagnolo *Flor de mayo*), stupendomi per giunta che lei – ormai molto presbite e oltretutto priva di occhiali – riuscisse a vedervi addirittura due minuscoli (e di fatto inesistenti) “occhietti azzurri”, il suo risolutivo commento fu: «Chi non ha fede non riesce a vedere!»

³⁴ Cfr. SIGNORINI - LUPO 1989; LUPO 1999b.

³⁵ In RUIZ DE ALARCÓN 1629, p. 246.

(Angelita Nochebuena, 16/4/2000); con il che, ovviamente, proiettava sulla dimensione morale di una troppo tiepida appartenenza religiosa le mie difficoltà percettive. Lo stesso ragionamento stava dietro alla spiegazione da lei data circa il fatto che una devota indigena non riuscisse a vedere la minuscola immagine della Vergine di Guadalupe miracolosamente apparsa nel 1999 all'interno di una pietra sulla strada per Cozamalomila; anziché ammettere che quella non riuscisse ad allineare il suo sguardo con il centro della grossa lente posta dal parroco davanti all'immaginetta per facilitare la visione dei fedeli, la causa sarebbe dipesa dal fatto che la donna «era in peccato mortale», e dunque “accecata” dalle conseguenze della sua stessa condotta.

Ma veniamo infine al fulcro tematico del mio percorso, che riguarda quel tipo di esperienza percettiva che gli specialisti rituali nahua interpretano non già come “sogno” *tout court*, bensì come la diretta esperienza delle vicende della propria soggettività senziente e volitiva, allorché il centro animico cui essa appartiene – l’“ombra” – deambula al di fuori del corpo, spingendosi sin negli spazi ctonî che ricadono sotto il controllo delle entità telluriche. Del proprio viaggio nei recessi del Talocan mi ha raccontato due versioni successive, in spagnolo e in nahuatl, un terapeuta di Xiloxochico, presso Cuetzalan. Eccone ampi stralci:

Chi lo morde un serpente, se lo porta nel Talocan. [...] [La sua “ombra”] va a vivere con loro. Per questo [quelli che sono finiti laggiù] stanno lavorando, io sono stato a vederli. Nei sogni, ma sono stato a vederli, che stanno lavorando in tanti. Tanti stanno lavorando. Là sì che ce ne sono [tanti]: alcune stanno macinando [mais], altri stanno lavorando. Uomini, donne. Come qui. Io ho visto da questa parte, solo fiori, di qua [a sinistra]. Solo fiori. E di qua [a destra], solo – ecco – solo spighe tenere, stanno spuntando le spighe [di mais]. Stanno spuntando le spighe, [e i contadini] stanno lavorando. Ma certi fagioli, di queste dimensioni! Davvero ci sono tanti fagioli... ogni pianta deve averne una diecina di chili; ogni piantina. Chissà fin dove finisce? Chissà fino a dove? Io sono stato a vederlo, molte volte. Perché io chiedo laggiù nel *Talocan* [che mi rendano le “ombre” sottratte alle persone]. Per questo. Una volta sono andato, mi hanno rinchiuso laggiù. Sono rimasto là. Sì. Quando sono entrato, sono entrato di qua. Ed ora non entro più, anche se vado [a chiedere], no [non entro più]. Lo so. Sono entrato di qua. Uno mi ha detto... non ho visto chi era, un bambino che si stava scaldando le *tortillas*. Forse stavano per mangiare, aveva il suo *comal*³⁶ e aveva anche della legna accesa. E allora mi dice – ecco –: “Digli chi cerchi. Che passi. Passa, passa.” Mi diceva il bambino. Dice: “Entra di qua. Chi cerchi? Passa e affacciati per vederlo.” Io sono entrato, sono passato di là. Sono passato di là, sono andato lì a vederli tutti [e le “ombre” delle persone catturate dalla Terra mi dicevano]:

³⁶ Disco d'argilla su cui si tostano i cibi.

“Cerchi me, signore? Portami via!” “Cerchi me? Portami via! Portami via, su!” “Cerchi me? Portami via! Sto qui.” Io: “Io cerco un altro, non voialtri, un altro. Vi dirò chi cerco, cerco Gabriel. Lui dov’è?” “Aah. Starà laggiù, da quella parte. Cercalo laggiù, cercalo là. Esci di là, starà laggiù.” Quando stavo per uscire, [trovo] solo muri, come qui [nella stanza dalle pareti in pietra ove narra il racconto]. Niente! [...] Solo muri, dappertutto fin laggiù. Sono andato là, io non posso uscire e non c’era nessuno. Solo io. Be’ [sono riuscito a uscire solo] il giorno dopo, la notte seguente. Sono rimasto laggiù [la mia “ombra”]. Quel giorno mi sono svegliato, ma voglio solo dormire, chissà? Non voglio *tortillas*, non voglio caffè, non voglio niente. E mi dice mia moglie: “Che ti succede?” “Chi lo sa?” Non glielo dico, perché [altrimenti] si spaventa. Lei: “Che ti succede? Stai male? Vado a dire a Genaro [un vicino guaritore] che ti chiami [che “chiami” la sua “ombra”].” “Domani.” Perché da quelle parti ho un compagno, anche lui ha imparato [a chiamare l’“ombra”], ieri era lì con me. Allora – ecco – dice: “Glielo vado a dire,” dice. “No, glielo dici domani.” Ho cominciato a pregare per me [stesso]. Prego sempre; ma [stavolta] non ho nessuna voglia di pregare! Soltanto: “Ah, aaaah!” [Sbadiglia] Non ho voglia di far niente e non riesco nemmeno a camminare. Be’. Quel giorno ho camminato un po’, ma – ecco – come [fossi] perso. E quella notte, ho incominciato a pregare, quella notte:

“Perché mi è successo così?

Perché mi succede così?

Padre mio,

angeli apostoli,

santi e sante, andate a prendermi [là] dove sto.

Forse io ho finito per restare [prigioniero].

Andate a prendermi!

Andate a riprendermi!

Io voglio stare qui.

Aiutatemi affinché andiamo.

Portatemi, andate a prendermi.

Sono forse rimasto laggiù?

Perché non ho potuto uscire, andate ad aprirmi e che io esca.”

E mi sono addormentato, vediamo che succede. E sono andato di nuovo laggiù [con la mia coscienza]. Sto rinchiuso. Da solo. Mi dicono, qualcuno mi dice: “Bussa alla porta. Apri, apri.” Mi chiama: “Landro, sei laggiù?” Ma non si sente forte lì. Sto appena sentendo che mi dice: “Tu apri, Francisco Landero, cerco te”. Ho finalmente visto la porta. L’ho vista. [...] Non so chi sarà. Ho chiuso la porta, sono uscito. Me ne vado da una parte, che... Nessuno. Me ne vado di là. Lì ho rivisto quel bambino che si stava scaldando le *tortillas*: “Sei già uscito? Ti sei già svegliato? Sei già uscito? Forse vuoi mangiare?” “Non ho fame.” “Mangia una tortilla.” Delle *tortillas* di... gialle così. Dice così: “Dammene una.” Avevo fame. Sono uscito. Ah, dice:

“Dammela, voglio portarla a Gabriel.” “Ah, sta là?” È andato a prendere un piccolo fodero, una custodia [per machete], un fodero più piccolo. [...] “Pòrtatelo via. Vattene. Vattene, vattene, vattene! E non chiamare più [le “ombre” quaggiù], perché la prossima volta vieni qui tu.” Io: “Va bene, ma io ho, io ho, io ho... il permesso per chiamare quaggiù.” “Va bene, ma me l’ha detto quel signore. Altrimenti chiedi a lui.” “Ah, me ne vado.” Sono venuto via. Mi sono svegliato che stavo bene. Sono rimasto là una notte, una notte e un giorno sono rimasto là [la mia “ombra”]. Ma... ma sono tornato. Però dopo, non [ci sono andato] più, basta; vado, ma non più, non entro più là. [Francisco Landero Paula, 1/10/97]

Di questa narrazione – che come tutti i racconti sciamanici si presta a molti livelli di lettura – m’interessa valorizzare solo alcuni aspetti pertinenti al nostro tema, e in particolare: a) l’esperienza di sdoppiamento del sé che corrisponde al viaggio dell’“ombra” del protagonista nel mondo infero in cui sono trattenute quelle delle persone che hanno subito spaventi, di cui temporaneamente finisce per condividere la sorte; b) la natura confusa e perturbante di molte delle sensazioni registrate, dal disorientamento per gli usci che scompaiono e ricompaiono al turbinio di voci senza una fonte chiaramente identificabile; c) la riconsegna, sotto la forma simbolica del fodero di *machete*, della componente spirituale smarrita del suo paziente; d) la perdita di energia vitale sperimentata al tornare solo parzialmente in sé, la mattina seguente al viaggio extracorporeo, con la riduzione di tutti i principali stimoli, donde la sonnolenza, inappetenza, difficoltà di movimento e di orientamento (il sentirsi “come perso”). Nell’orizzonte sensoriale nahua, questa come molte altre esperienze di frammentazione, moltiplicazione e dislocazione del sé percettivo e decisionale riflette in maniera emblematica le complesse concezioni indigene della persona, che differiscono decisamente dal modello unitario, stabile, durevole, localizzato e autonomo, così radicato in Occidente³⁷. Concezioni che contribuiscono non poco a conferire prestigio e potere a chi si vede riconoscere lo status di *tanotzque* /colui che chiama [le “ombre”]/, in quanto capace di controllare le peripezie delle proprie proiezioni animiche, di intervenire favorevolmente in quelle altrui e di discernere il senso di quanto si manifesta alla sua superiore capacità percettiva.

Di questo complesso panorama sensoriale, così profondamente radicato nella concezione del mondo nahua, i meticci – che nella Sierra vivono fianco a fianco coi nativi ed hanno gradualmente sottratto loro spazi, risorse e potere – hanno spesso una cognizione assai parziale, oltre che solitamente spregiativa, in quanto lo considerano emblematico della scarsa razionalità degli indigeni e dell’ingenua credulità con cui essi si pongono di fronte alla realtà. Raramente li sfiora il sospetto che le idee e le esperienze dei nativi riflettano dei modelli alternativi ai propri per conferire

³⁷ V. LUPO 2009, pp. 27 ss.

ordine e significato a realtà e fenomeni concernenti l'esistenza umana che non è comunque possibile esperire al di fuori di un *sensorium* culturalmente determinato. Al contrario, spesso si imputa loro la sprovvedutezza di chi, prendendo per veritiere le diverse sensazioni dell'esperienza, che invece non sempre riflettono la "realtà" delle cose, "crede" ai sogni, alle visioni, alla moltiplicazione delle anime, cadendo così vittima della superstizione. Un atteggiamento che rivela la (peraltro comprensibile) difficoltà di ammettere l'esistenza di diversi sistemi semiologici, attraverso cui chi li ha incorporati costruisce a modo proprio il significato e la stessa "verità" dei segnali che il suo apparato sensoriale gli trasmette. Ma è proprio quando le traversie della vita mettono di fronte alle inadeguatezze esplicative e ai vuoti di significato dei propri modelli che anche i meticci possono essere indotti a ripensare i loro pregiudizi, venendo a compromessi con i modelli indigeni e ridisegnando la mappa delle proprie convinzioni. È appunto in questi momenti di crisi che sovente si esplica quella capacità di ripensare criticamente e plasmare in modo innovativo il proprio bagaglio culturale che induce soggetti tra loro diversi a meglio conoscere e valutare i modelli altrui, negoziandone di nuovi.

Cercherò di fornirne un esempio attraverso l'esame di quanto mi ha riferito negli scorsi anni un dirigente scolastico meticcio, originario dello stato di Guerrero e insediatosi da vari decenni in una frazione del municipio di Cuetzalan, il quale nel 1999 è stato vittima di una gravissima ischemia cerebrale, che lo ha dapprima costretto a una lunga degenza ospedaliera a Puebla e che, malgrado le cure assidue e una lunga riabilitazione, lo ha lasciato fortemente menomato nelle sue capacità di coordinamento motorio. Nella fase immediatamente successiva al momento di massima gravità, quando giaceva inerte e dolorante nel suo letto, incapace di controllare il proprio corpo e costretto dalla paresi a una vita percettiva che non poteva avvalersi del normale ausilio dei cinque sensi, il professor Ezequiel visse delle sconvolgenti esperienze di frammentazione e poi nuovamente di dolorosa fusione del proprio io senziente di cui non è riuscito a farsi una ragione, se non ricorrendo alle sue pur sommarie conoscenze delle concezioni indigene intorno alla molteplicità delle "anime" e alle loro scorribande e traversie per i diversi piani del reale. Quelle stesse concezioni, che un tempo aveva considerato con sufficienza "credenze" primitive e irrazionali, ora gli si presentavano come efficaci chiavi di lettura e schemi di orientamento per la sua terribile esperienza di malattia.

Dopo essersi scontrato con l'angosciosa incapacità di padroneggiare anche le funzioni più elementari, come quella di deglutire una goccia d'acqua postagli sul labbro sitibondo, che infilandosi per la trachea quasi lo soffocava, oppure quella di farsi capire dagli infermieri, sempre indotti a fraintendere i suoi incerti farfugliamenti, Ezquiel narra di aver vissuto uno scollamento e

una moltiplicazione delle parti del sé, che lo portava ad avvertire di essere solo e nudo lungo la strada che va da casa sua al capoluogo di Cuetzalan, con la sensazione del prossimo sopraggiungere di uomini a cavallo e l'atroce impossibilità di nascondersi ai loro sguardi («mi vedranno nudo»); ma anche con la percezione parallela di star camminando per le strade trafficate di Puebla col terrificante presagio di venir travolto da un momento all'altro dalle automobili; e ancora, di lì a poco, avvertendo la presenza amica di qualcuno (un altro se stesso) che, sopraggiunto al suo fianco, lo sorreggeva e sospingeva avanti, presto raggiunto da un terzo personaggio, che gli sosteneva e riparava l'altro fianco, facendolo sentire finalmente integro, appoggiato e sicuro, non più esposto all'indiscrezione e alla violenza del mondo esterno. Questa ricapitolazione in stile indiretto del primo racconto fattomi nel 2000 è tratta dal mio diario di campo, ma la registrazione di una successiva intervista, due anni dopo, trasmette tutta la drammaticità e l'angoscia di quel che aveva vissuto, così come la riformulazione del proprio giudizio circa le concezioni indigene intorno alla persona e alla conoscenza del mondo.

Mi ricordo di quello che ti avevo raccontato: che vagavo senza meta. E c'era un uomo ubriaco [singhiozza]. Bene, ho visto le mie tre personalità, Alessandro. Sì, ho visto quella di quaggiù, che veniva in cerca di un po' d'acqua; ho visto quell'altra per le strade di Puebla [...] Ma mi immagino che ero io quando studiavo a Puebla e avevo paura degli autobus, e scappavo via. E poi l'ultimo Rodríguez, l'ultimo Ezequiel, stava a letto prostrato, aspettando la medicina. E così io vedevo tre scimmietti. Dico: "Be', perché non si congiungono?" Ed ogni volta che uno si è riunito all'altro, ah, è stato un dolore tremendo. Per primo ho ricevuto quello di Puebla. Ah, come mi ha fatto male quest'unione! Poi è arrivato quello di qui. Sì, l'ho percepito. [...] Sì, è una cosa meravigliosa, ma è anche terribile. Ah, che dolori quando un corpo si congiunge con l'altro! Io credevo che mi venisse il mondo addosso: un dolore che non potevo sopportare! [Intervista del 4/8/2002]

Nel momento in cui le provava, le terribili esperienze sensoriali di Ezequiel gli erano impossibili da comprendere e da tollerare, sia cognitivamente che emotivamente. Solo riuscì a farlo ricorrendo a un deposito di significati e valori capace di orientarlo e soccorrerlo. Una sorta di *bric-à-brac* di memorie, impressioni, letture (Le Breton³⁸ lo chiamerebbe un «giacimento di immagini culturali»), in cui la sua professione di insegnante aveva lasciato sedimenti scientifici – come le teorie sull'inconscio di Freud – e letterari – come l'uomo-insetto della *Metamorfosi* kafkiana. Ma l'aiuto, l'orientamento risolutivo, capace di illuminare la sua confusione e fornirgli un riferimento

³⁸ LE BRETON 2006, p. 35.

rassicurante e operativo, gliel'hanno dato le analogie col disprezzato sensorama indigeno, quelle "credenze" irrazionali in "anime" plurime ed erranti che costituiscono la struttura portante delle teorie nahua sulla conoscenza e l'azione. Da etnologo, non ho potuto che restare ammirato dalla profondità del ripensamento:

E io che dicevo che erano sciocchi! È così, sì, Alessandro. Quanta scienza, quanta saggezza devono avere questi signori!

Quest'esempio, drammatico e del tutto inconsueto, pur nella sua unicità ci mostra come il panorama semiologico condiviso da un gruppo sociale – in questo caso quello dei meticci – non sempre sia in grado di fornire un significato convincente per tutte le diverse esperienze sensoriali che l'esistenza riserva ai suoi membri. Il che li costringe a modificare e riadattare il proprio modello, magari integrandolo con i modelli di altri gruppi – come quello degli indigeni –, attraverso un laborioso processo di negoziazione³⁹. Senza voler attribuire al caso testé esaminato una portata generale che verosimilmente non gli appartiene (escludo che gli altri meticci della comunità ne siano stati indotti a guardare con maggior rispetto alle "superstizioni" dei Nahua circa la pluralità delle anime), lo ritengo tuttavia efficace per illustrare la flessibilità e il dinamismo dei repertori e degli schemi su cui i singoli quotidianamente fondano la propria semiosi sensoriale e che vengono costantemente messi alla prova, trasformati e innovati attraverso le vicende individuali e la loro condivisione sociale. Troppo spesso, specialmente nell'ambito delle concezioni intorno alle facoltà e agli esseri solitamente detti "spirituali", si è avuta la tendenza a considerare i modelli culturali come degli schemi rigidi e statici, che i singoli acquisirebbero passivamente e acriticamente dall'ambiente sociale, indipendentemente dal come quelli funzionino nel render conto di – e nel conferire senso a – le diverse traversie ed esperienze. Al contrario, per quanto precocemente incorporati e socialmente ancorati a sistemi di valori e a logiche identitarie che ne rafforzano il radicamento, tali modelli sono messi costantemente alla prova dagli individui, che vi si appoggiano con tanta maggior fiducia quanto più essi riescono credibili e convincenti, ovvero capaci di fornire risposte efficaci alle prove della vita. È anche per questo, cioè perché sono rappresentativi di una sperimentata adesione da parte degli attori, che questi costrutti culturali condivisi sono euristicamente preziosi per la conoscenza e la comprensione dei diversissimi modi in cui gli esseri umani, immersi nei loro mondi locali, utilizzano il proprio comune (ma "informe"⁴⁰) bagaglio naturale di facoltà e talenti.

³⁹ V. HERZFELD 2001, pp. 298-300; LE BRETON 2006, p. 35.

⁴⁰ V. GEERTZ 1973, p. 92.

Alessandro Lupo

Sapienza Università di Roma

Facoltà di Lettere e Filosofia

P.le Aldo Moro 5

I – 00185 Roma

e-mail: alessandro.lupo@uniroma1.it

OPERE CITATE

ANDERMANN 1991: L. Andermann, *'The great seeing': the senses in Zinacanteco ritual life*, in D. Howes (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto 1991, pp. 231-238.

AUGÉ 1982: M. Augé, *Genio del paganesimo* (ed. or. 1982), trad. it. Torino 2002.

BOURDIEU 1972: P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnographie kabyle* (ed. or. 1972), Paris 2000.

BOURDIEU – WAQUANT 1992: P. Bourdieu, L. J. D. Waquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino 1992.

CLASSEN 1993: C. Classen, *World of sense. Exploring the senses in history and across cultures*, London 1993.

CSORDAS 1990: T. Csordas, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, «Ethos» 18. 1 (1990), pp. 5-47.

FOSTER 1944: G. M. Foster, *Nagualism in Mexico and Guatemala*, «Acta Americana» 2. 1-2 (1944), pp. 85-103.

FOSTER 1953: G. M. Foster, *Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine*, «Journal of American Folklore» 66 (1953), pp. 201-217.

FOSTER 1987: G. M. Foster, *On the origin of humoral medicine in Latin America*, «Medical Anthropology Quarterly» 1 (1987), pp. 355-393.

FOSTER 1994: G. M. Foster, *Hippocrates' Latin American legacy. Humoral medicine in the New World*, Amsterdam 1994.

GEERTZ 1973: C. Geertz, *Interpretazione di culture* (ed. or. 1973), trad. it. Bologna 1987.

GOSSEN 1974: G. H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya* (ed. or. 1974), México 1979.

HERZFELD 2001: M. Herzfeld, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società* (ed. or. 2001), trad. it. Firenze 2006.

HOWES 1991: D. Howes (ed.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the Anthropology of the senses*, Toronto 1991.

- KARTTUNEN 1983: F. Karttunen, *An analytical dictionary of nahuatl*, Austin 1983.
- LE BRETON 2006: D. Le Breton, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris 2006.
- LEROI GOURHAN 1964: A. Leroi Gourhan, *Il gesto e la parola* (ed. or. 1964), trad. it. Torino 1977.
- LÓPEZ AUSTIN 1980: A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (ed. or. 1980), México 1984, 2 voll.
- LÓPEZ AUSTIN 1994: A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México 1994.
- LUPO 1991: A. Lupo, "Tatiocihualatzin", *valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla*, «Estudios de Cultura Náhuatl» 21 (1991), pp. 219-230.
- LUPO 1995: A. Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México 1995.
- LUPO 1998: A. Lupo, *Postille sulle trasformazioni della medicina tradizionale in Messico*, in A. Lupo (cur.), *La cultura plurale. Riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, «Quaderni de L'Uomo» n. 2, Roma 1998, pp. 185-214.
- LUPO 1999a: A. Lupo, *Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego*, «Arqueología Mexicana» 35 (1999), pp. 16-23.
- LUPO 1999b: A. Lupo, *Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua*, in J. A. González Alcántud – C. Lisón Tolosana (coord.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona 1999, pp. 229-261.
- LUPO 2002: A. Lupo, *Somiglianze che ingannano e malintesi che curano. Medicina europea e amerindiana in Messico*, «Archivio Antropologico Mediterraneo» 3/4 (2000-2001), pp. 129-139.
- LUPO 2003: A. Lupo, *Los visitantes del Tlalocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los Nahuas de la Sierra de Puebla*, in D. Domenici - C. Orsini - S. Venturoli (curr.), *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, Bologna 2003, pp. 115-127.
- LUPO 2007: A. Lupo, *Incontro, fusione e conflitto tra saperi medici nel Messico indigeno*, in L. Giannelli (ed.), *Mesoamérica como área de intercambio lingüístico y cultural*, Siena 2007, pp. 77-94.
- LUPO 2009: A. Lupo, *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, Roma 2009.
- MAUSS 1936: M. Mauss, *Le tecniche del corpo* (ed. or. 1936), in *Id.*, *Teoria generale della magia e altri saggi* (ed. or. 1965), trad. it. Torino 1991, pp. 385-409.
- REMOTTI 2000: F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari 2000.
- REMOTTI 2008: F. Remotti, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Roma-Bari 2008.
- RUIZ DE ALARCÓN 1629: H. Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain* (ed. or. 1629), traduzione e cura di J. Richard Andrews e Ross Hassig, Norman 1984.
- SCHEPER-HUGHES – LOCK 1987: N. Schepher-Hughes – M. M. Lock, *The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly» 1 (1987), pp. 6-41.
- SEEGER 1975: A. Seeger, *The meaning of body ornaments*, «Ethnology» 14. 3 (1975), pp. 211-224.

SIGNORINI - LUPO 1989: I. Signorini, Italo – A. Lupo, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo 1989.

STOLLER 1989: P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia 1989.

TRANFO 1979: L. Tranfo, *Tono e nagual*, in I. Signorini, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano 1979, pp. 136-163.

VOGT 1976: E. Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos* (ed. or. 1976), México 1983.