

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (2)

on line



*Direttore responsabile*  
GABRIELLA D'AGOSTINO

*Comitato di redazione*  
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,  
MATTEO MESCHIARI

*Segreteria di redazione*  
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

*Comitato scientifico*  
MARLÈNE ALBERT-LLORCA  
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France  
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA  
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain  
ANTONINO BUTTITTA  
Università degli Studi di Palermo, Italy  
IAIN CHAMBERS  
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy  
ALBERTO M. CIRESE  
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italy  
JEFFREY E. COLE  
Department of Anthropology, Connecticut College, USA  
JOÃO DE PINA-CABRAL  
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal  
ALESSANDRO DURANTI  
UCLA, Los Angeles, USA  
KEVIN DWYER  
Columbia University, New York, USA  
DAVID D. GILMORE  
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA  
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD  
University of Granada, Spain  
ULF HANNERZ  
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden  
MOHAMED KERROU  
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia  
MONDHER KILANI  
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse  
PETER LOIZOS  
London School of Economics & Political Science, UK  
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI  
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France  
HASSAN RACHIK  
University of Hassan II, Casablanca, Morocco  
JANE SCHNEIDER  
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA  
PETER SCHNEIDER  
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA  
PAUL STOLLER  
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO  
Dipartimento di Beni Culturali  
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
*Sezione Antropologica*



fondazione **ignazio buttitta**

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
Sezione Antropologica

# Indice

## Ragionare

- 5 Hassan Rachik, *Moroccan Islam? On Geertz's Generalization*
- 15 Elisabetta Grande, *Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision*
- 33 Antonino Cusumano, *Pane al pane e vino al vino*
- 43 Nicola Cusumano, *Turisti a Sparta*

## Ricercare

- 53 David D. Gilmore, *Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models*
- 65 Eugene N. Cohen, *Sensible Men and Serious Women*
- 81 Alessandro Mancuso, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

## Documentare

- 105 Marlène Albert-Llorca, *Memoria y olvido de los campos de internamiento de los republicanos españoles en el sur oeste de Francia*

## Leggere - Vedere - Ascoltare

115

## Abstracts

129

Alessandro Mancuso

## *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

### *Parte prima<sup>1</sup>*

In questo contributo intendo esaminare alcuni dei modi in cui il mare è messo in rapporto con diverse forme dell'estraneo e del familiare tra la popolazione presso cui ho condotto la mia ricerca, i Wayuu. I Wayuu sono un numeroso gruppo amerindiano insediato nella Guajira, una penisola semidesertica protesa nel Mar dei Caraibi, oggi politicamente divisa tra Colombia e Venezuela. 'Guajiros' è stato infatti l'etnonimo con cui essi sono stati in passato indicati nelle fonti storiche ed etnografiche. 'Wayuu' è invece il termine con cui i membri del gruppo designano se stessi e che in spagnolo è spesso reso con 'esseri umani', 'la gente'<sup>2</sup>. Tra i gruppi indigeni dell'America del Sud, i Wayuu si segnalano per una peculiarità, e cioè quella di essere da secoli diventati allevatori di bestiame, introdotto nel loro territorio con l'arrivo dei primi Europei, nel secolo XVI. Come mostrerò, questa origine 'straniera' del bestiame è stata in qualche modo incorporata nella cosmologia indigena, in cui l'origine e la natura delle specie allevate sono considerate ambivalenti, e spesso indicate come provenienti dal mare. D'altro canto, i Wayuu affermano che molte specie marine, oggetto delle attività di pesca, sono assimilabili al bestiame, un bestiame tuttavia di cui i padroni non sono gli esseri umani, ma un'entità sovra-umana chiamata *Pülowi*, la signora di tutti gli animali selvatici<sup>3</sup>.

Queste concezioni sulla natura ambivalente del bestiame e sugli esseri che vivono nel mare vanno iscritte all'interno di un ventaglio più ampio di associazioni tra il mare e tutto ciò che rappresenta un 'aldilà' rispetto al proprio 'essere wayuu', ossia al proprio senso della vita come 'essere umano'. Da una parte, il mare ha un ruolo importante nella cosmogonia wayuu come principio che per molti aspetti è anteriore all'istituzione dell'ordine odierno del mondo e che con-

tinua, nell'attualità, a essere visto come qualcosa che può apportare, a seconda delle circostanze, caos e distruzione, o benessere e ricchezza. Per molti Wayuu, questo carattere ambivalente e ambiguo che riveste tutto ciò che 'è venuto dal mare' è incarnato, ancor più che dal bestiame, dall'*alijuna*, dallo 'straniero venuto dal mare' con l'inizio della colonizzazione europea.

Mi servirò di alcune narrazioni orali per documentare la rilevanza che nel discorso indigeno hanno questi valori cosmologici e sociologici associati al mare. Proverò a incrociare almeno due punti di vista in realtà indissolubilmente legati. Per pura comodità di esposizione, provvisoriamente chiamerò il primo "topologico": il mare come luogo connotato all'interno di una propria visione cosmologica e dalla relazione con ciò che è sentito come l' 'ambiente' e il 'territorio' in cui si abita e a cui si appartiene. Il secondo punto di vista è quello delle forme di 'socializzazione' dell'alterità: nel caso in esame, l'analisi di come il mare venga associato alle diverse rappresentazioni del familiare e dell'estraneo (inteso come complesso di forme di essere e di manifestarsi non solo dell' 'altro da sé', ma anche dell' 'altro da noi').

Per collocare l'analisi etnografica all'interno di un dibattito teorico più generale, nei due paragrafi seguenti riferirò di alcuni aspetti della riflessione recente di alcuni dei maggiori etnologi dell'America indigena sui nessi che, nelle cosmologie amerindiane, legano 'topologia' e concetti dell'alterità<sup>4</sup>. Successivamente, mostrerò come i loro approcci possano essere discussi attraverso lo studio del caso wayuu, concentrandomi sui modi in cui il mare è variamente associato a distinte forme di rapporto con l'alterità ed esaminando come in queste associazioni siano stati, in un certo senso, incorporati gli intensi muta-

menti storici che hanno riguardato sia le relazioni con l'ambiente sia quelle sociali.

1. *Descola e Viveiros de Castro su animismo, prospettivismo e 'topologia' degli spazi*

Il dibattito più recente sui nessi tra concezioni 'topologiche' e concezioni dell'alterità è oggi, anche in Italia (ad es. La Cecla 1993, 2005; Meschiari 2010), sempre più alimentato dall'avvertita esigenza di adottare nelle scienze dell'uomo una prospettiva 'ecologica', in cui modelli di socialità, prassi di relazione con l'ambiente, simbolismo, rituale e cosmologia vengano considerati come aspetti interconnessi sotto il profilo tanto degli schemi cognitivi, emotivi e di azione, quanto della diversità di concezioni culturali e di esperienze storiche che ne costituiscono il sostrato.

Come è noto, la riflessione di antropologi e storici sullo stretto legame che in ogni gruppo connette 'topologia' e concezioni delle relazioni sociali ha una lunga storia. Quasi sessant'anni fa, Lévi-Strauss, che ne individuava una pietra miliare nel famoso saggio di Durkheim e Mauss sulle 'forme primitive di classificazione', aveva in proposito osservato che:

lo spazio e il tempo sono i due sistemi di riferimento che permettono di pensare le relazioni sociali insieme o isolatamente. Queste dimensioni di spazio e di tempo non si confondono con quelle che le altre scienze utilizzano. Consistono in uno spazio 'sociale' e in un tempo 'sociale', il che significa che non hanno altre proprietà oltre a quelle dei fenomeni sociali che li popolano (1990b: 322).

In anni a noi più prossimi, nella sua discussione e sintesi critica degli studi sui principi universali e di variazione della cognizione e dei sistemi di classificazione del pensiero umano, Geoffrey E. Lloyd, uno dei maggiori storici della scienza e delle forme del sapere nel mondo antico, conclude la sua trattazione dei meccanismi di categorizzazione dello spazio affermando: «dare una risposta alle questioni relative allo spazio significa assai spesso, direttamente o indirettamente, dare una risposta alle questioni su che cosa è un essere umano» (Lloyd 2007: 38)<sup>5</sup>.

Da questo punto di vista, sia Eduardo Viveiros de Castro (1998; 2000; 2010) che Philippe Descola (1996; 2005; 2006; 2009) hanno mostrato come

in molte cosmologie amerindiane predomini una concezione dei rapporti tra l'umano e il non umano per molti aspetti speculare rispetto a quella invalsa nell'Occidente moderno<sup>6</sup>. Mentre qui «conoscere è oggettivare» e «la forma dell'Altro è la cosa» (Viveiros de Castro 2000: 49), nelle 'ontologie' di molti gruppi amazzonici «le relazioni tra gli umani e la maggior parte di ciò che noi chiameremmo 'natura' assumono i tratti di quelle che noi definiremmo 'relazioni sociali', basate su uno statuto di persona potenzialmente condiviso. [...] La forma dell'Altro in questo caso è la persona» (*ibidem*: 48-49). Nell'America indigena le relazioni con molti esseri o elementi non umani del mondo sono considerate relazioni tra 'persone', ossia tra soggetti che, al di là della loro diversità apparente di aspetto e di comportamento e dell'orientamento pacifico o antagonista, paritario o gerarchico, della loro interazione, condividono comunque una serie di proprietà costitutive della 'socialità' (capacità di avere intenzioni, di essere 'agenti', ecc.); questi esseri (animali, piante, fenomeni atmosferici, astri, spiriti, ecc.) sono 'persone non umane' ('*other-than-human-persons*'), per richiamare la pionieristica formulazione di Hallowell nel suo celebre saggio su *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* (1976[1960]).

Per definire questo tipo di concezioni, Descola (1996, 2005) ha proposto di recuperare la nozione di 'animismo'. Quest'ultimo andrebbe considerato non più come una 'credenza', ma come un tipo di 'ontologia', secondo cui al di là della diversità di apparenze, le varie entità che popolano il cosmo condividono un'essenza interiore simile, normalmente invisibile, che, in molti dei casi resi disponibili dall'etnografia, può essere assimilata, senza forzare eccessivamente i concetti indigeni, alla nozione di 'anima'. Nelle società in cui l'animismo costituisce lo schema dominante di definizione delle frontiere ontologiche tra esseri umani e esseri non umani – è questo il caso di molti gruppi amerindiani delle aree di pianura, le cosiddette 'terre basse' –, gli uni e gli altri sono pertanto considerati condividere uno stesso genere di 'interiorità', e dei regimi analoghi di socialità<sup>7</sup>.

Il tipo di relazione con l'Altro che si trova associato alle ontologie animiste ha una delle sue espressioni salienti nella rilevanza e nei significati con cui si configura la possibilità di metamorfosi degli esseri, umani ed extraumani. Le credenze e la narrativa orale amerindiane riferi-



scono spesso di casi in cui, ad esempio, un animale cacciato diviene un altro animale predatore di uomini o uno spirito nefasto o benigno, oppure un essere umano si ‘rivela’ un animale o uno spirito<sup>8</sup>. Quasi invariabilmente, nel cambiamento di forma e di apparenza dell’Altro si rivelano le disposizioni più profonde, rimaste fino ad allora celate, che presiedono al suo rapporto con l’essere umano. Questo cambiamento conduce così, allo stesso tempo, alla metamorfosi anche di quest’ultimo (per esempio da cacciatore a preda, da vivo a morto). Emerge qui la concezione che Viveiros de Castro (1998, 2000, 2010) ha proposto di chiamare ‘prospettivismo ontologico’: ciò che per gli esseri umani è visto in una forma, da altri esseri è visto in un’altra, senza che sia possibile definire la sua forma ‘assoluta’, che dipende invece fondamentalmente dal ‘punto di vista’ di chi vi entra in relazione. Ai fini del presente discorso, è importante rilevare un aspetto delle concezioni ‘prospettiviste’ su cui si ritornerà: la trasformazione della relazione tra Sé e Altro è molto spesso innescata dal passaggio, ‘visibile’ o ‘invisibile’ per degli osservatori ‘ordinari’, del polo ‘umano’ per un luogo e un ambiente diversi da quelli da lui comunemente ‘abitati’. Quando questo ‘incontro’ fra l’essere umano e una alterità (di cui l’Altrove è il correlato ‘ambientale’) ha come effetto, sul primo, la perdita della sua ‘specificità umana’, questo passaggio, da – transito e soggiorno temporaneo – diviene ‘trasferimento’ definitivo della sua sede. Tuttavia, Descola e Viveiros de Castro sottolineano il carattere di apertura e di dinamismo che nelle cosmologie di molti gruppi amerindiani accompagna i modi di concepire le relazioni con l’alterità, sul piano tanto ‘ontologico’ quanto ‘topologico’: ciò che è estraneo e straniero non è semplicemente qualcuno o qualcosa imprigionato nell’alternativa tra il restare ‘al di là’ della nostra socialità e l’identificarsi con il ‘Noi’, ma piuttosto il termine di una relazione che è dinamica, perché basata sull’impossibilità di sopprimere permanentemente ogni differenza. Per sostenere questa posizione, Viveiros de Castro (2001) richiama esplicitamente la nota tesi formulata da Lévi-Strauss in *Storia di Lince*: in tutta l’America indigena predominerebbero concezioni cosmologiche caratterizzate da un «dualismo in perpetuo squilibrio» (Lévi-Strauss 1993: 221) in cui la differenza è un dato che ontologicamente precede l’identità; in virtù di tale ‘ideologia’<sup>9</sup>, quest’ultima è sempre concepita come una costruzione operata

a partire da un fondo di differenza che non è mai del tutto eliminabile. In quanto tale, anche dopo che la si è costruita, l’identità non può essere in nessun caso pura, perfetta e senza residui, come ben mostrano le rappresentazioni amerindiane della stessa gemellarità (*ibidem*). Come correlato, dietro all’apparente evidenza e staticità di rappresentazioni concettuali che si approssimano a un modello di dualismo di tipo ‘diametrico’, nelle cosmologie amerindiane sarebbero le forme di dualismo ‘concentrico’ a essere prevalenti e ciò, come già esposto dallo stesso Lévi-Strauss nel celebre scritto sulle organizzazioni dualiste (Lévi-Strauss 1990a), conferirebbe loro dei caratteri per cui il mondo e la realtà sono pensati come processi costituiti da rapporti fortemente dinamici tra termini differenti.

La conclusione fondamentale che si può trarre dalla considerazione di questi aspetti è che, tanto a livello della geografia degli spazi quanto a livello dei modelli di relazione sociale, le «fonti filosofiche ed etiche del dualismo amerindio» risiederebbero in un principio di «apertura nei confronti dell’altro» (Lévi-Strauss 1993: XV), secondo cui, diversamente da quanto si è verificato nella storia del mondo occidentale, la relazione con il ‘sé’ o con il ‘noi’ sfugge, o almeno non conduce invariabilmente, all’alternativa assimilazione/estraneità. L’impossibilità della riduzione delle differenze a un’identità perfetta è, in particolare, impossibilità di una domesticazione e domesticità integrali dell’Altro da sé, in quanto queste condurrebbero a una riduzione, se non a un vero e proprio annullamento, delle possibilità di istituire delle relazioni di natura propriamente ‘sociale’, ossia relazioni tra ‘soggetti’. A questo riguardo, sia Descola che Viveiros de Castro, seppure con sottolineature diverse, hanno sostenuto che le ontologie di tipo animista e prospettivista sono generalmente correlate con un *ethos* della socialità delle relazioni con l’Altro da sé le cui forme oscillano tra la predazione, la reciprocità e (con occorrenza più rara) il dono, con una tendenza alla prevalenza della prima.

Ma anche quando l’*ethos* predatorio costituisce la modalità dominante – sul piano cosmologico ancor prima che in quello delle relazioni quotidiane – dei rapporti con l’Altro da Sé, informando l’intenzionalità e l’*agency* dei diversi tipi di entità che popolano il mondo, questi rapporti non attivano l’esercizio di tecniche di dominazione e di controllo (forme che invece caratterizzerebbero l’*ethos* egemonico dell’Occidente),

né conducono, come loro esito, alla soppressione, addomesticamento od oppressione di uno dei 'soggetti' che ne costituiscono i termini. La predazione ha invece per risultato l'«incorporazione» e «inglobamento» del termine «preda» nel proprio Sé; questi processi, rinnovandone la sua differenza costitutiva consentono, per così dire, di riprodurre il Sé come Altro<sup>10</sup>.

In *Par-delà nature et culture* (2005), Descola ha per questo sostenuto che nelle aree di pianura dell'America del Sud, la scarsità, fino a un recente passato, dei casi di relazione con l'animale basati sulla «domesticazione» e sull'allevamento, non può essere spiegata dall'esistenza di limitazioni «ecologiche» e delle tecnologie di sussistenza, ma dalla prevalenza di questo *ethos* e, più fondamentalmente, dalla concezione dell'animale come «persona» piuttosto che come «strumento» e, al limite, «cosa»<sup>11</sup>. Per Descola, in molte società, dietro l'apparente opposizione tra animali «selvatici» e animali «domestici» si troverebbe una classificazione basata piuttosto sulla differenza tra quelli che, per la loro esistenza e riproduzione, «dipendono» sostanzialmente dagli esseri umani e quelli che invece dipendono da entità non umane (come, ad es., signori della selvaggina). Essa sarebbe per molti aspetti omologa a quella che connota le pratiche di insediamento, occupazione e uso dei luoghi, caratterizzate da una specie di intermittente e periodica loro «familiarizzazione», e dunque da una categorizzazione dinamicamente modulata degli spazi, che trascende l'idea di una opposizione «selvaggio/domestico» definita in modo irreversibile. Secondo Descola, insomma, in questi casi non si riscontrerebbe una

opposizione netta fra una nicchia antropizzata e un ambiente che si riproduce indipendentemente dall'intervento umano. La distinzione nella maniera di trattare e classificare gli animali a seconda che siano o no dipendenti dagli uomini, non si accompagna dunque necessariamente a una distinzione fra selvaggio e domestico nella percezione e nell'uso dei luoghi (Descola 2005: 64)<sup>12</sup>.

Sia l'Antropologo francese che Viveiros de Castro hanno inoltre rilevato come nelle società amerindiane in cui è prevalente un'ontologia «animista», molti tipi di relazione con l'Altro siano concettualizzati mediante termini analoghi, per valenze e significati, a quelli che designano la parentela per affinità. Viveiros de Castro ha anzi esplicitamente sostenuto l'esistenza di un

forte nesso tra l'«apertura all'Altro» che informerebbe l'*ethos* di queste società, e l'uso, in queste stesse, di un «idioma di affinità», adoperato per riferirsi non solo alla relazione con i parenti acquisiti per mezzo dell'alleanza matrimoniale, ma a ogni relazione di «familiarizzazione» e «socializzazione» dell'Altro da sé:

Tutte queste relazioni, qualunque siano le loro componenti, manifestano lo stesso insieme generale di valori e disposizioni, come testimonia il comune idioma in cui sono espresse, quello dell'affinità. Ospiti e amici, come anche stranieri e nemici, alleati politici o clienti come anche partner commerciali o rituali, animali come anche spiriti, tutti questi esseri sono, per così dire, immersi in un bagno di affinità. Essi sono concepiti o come affini generici o come versioni – talvolta inversioni – marcate di affini. L'Altro è innanzitutto un affine (Viveiros de Castro 2001: 23).

In altre parole, l'Altro da sé è «socializzato» rendendolo concettualmente non un consanguineo, ma un affine. Per l'Antropologo brasiliano, in questo privilegio dell'affinità presente in molte cosmologie amazzoniche si esprimerebbe l'idea del valore o senso «potenziale» o «virtuale» della socialità insito in ogni relazione con le diverse forme di alterità (*ibidem*: 22).

Queste potenzialità e virtualità, riferite agli affini intesi come parenti acquisibili per mezzo dell'alleanza matrimoniale, sono state spesso interpretate dagli etnologi americanisti come caratteri di una relazione carica di ambivalenza: possibile fonte di rafforzamento politico ed economico del gruppo ma anche di conflitto e antagonismo violento. Secondo Viveiros de Castro, tuttavia, il modo consueto di interpretare l'onnipresenza dell'idioma di affinità nei gruppi indigeni amazzonici va rovesciato: è il secondo contesto d'uso dell'idioma di affinità a costituire una derivazione e una specificazione del suo significato cosmo-sociologico generale<sup>13</sup>.

## 2. Il «mondo altro» come «aldilà del visibile»

I principi di concettualizzazione e di relazione con l'alterità documentabili presso molte popolazioni amerindiane si riflettono nelle particolari forme in cui, nelle loro cosmologie, è concepita l'idea (peraltro di diffusione ampissima presso la maggior parte dei gruppi umani), di un «mondo altro», distinto da quello dell'esperienza della



vita ordinaria (Perrin 2002). Secondo Perrin, uno dei più importanti etnografi del mondo wayuu, nei particolari modi con cui è concepita questa 'dimensione' risiederebbe uno dei presupposti su cui si fonda quell'insieme di concezioni e pratiche – di cui l'America indigena fornisce per l'appunto molteplici esempi – che si tende a rubricare sotto la nozione, non priva di equivoci e di ambiguità (che qui non discuteremo), di 'sciamanismo'<sup>14</sup>.

Perrin sostiene che lo 'sciamanismo', come sistema di interpretazione, di senso e di reazione agli eventi e alle disgrazie, presuppone una concezione in cui, a una rappresentazione «bipolare o dualista della persona» (2002: 11) corrisponde l'idea che:

Il mondo è ugualmente doppio o, più esattamente, compreso tra due poli, ciascuno dei quali rappresenta un teorico punto di riferimento che agisce come una sorta di polo di 'attrazione'. Esiste, dunque, un mondo di qui, visibile, quotidiano, profano, e un mondo-altro, solitamente invisibile agli uomini comuni. È il mondo degli dei e dei loro emissari, il mondo degli spiriti e dei loro emissari, il mondo degli spiriti di ogni genere – celesti o toni, fausti o infausti [...] –, il mondo dei signori degli animali o dei vegetali, degli antenati, dei morti e dei loro spettri (Perrin 2002: 11-12).

Il 'mondo altro' è dunque concepito prima di tutto come una dimensione 'invisibile' in relazione con il mondo 'ordinario' della propria esperienza, e in comunicazione con esso; questa comunicazione ha effetti costanti sulla vita degli esseri (in particolare gli uomini) che abitano il secondo. Le esperienze e le relazioni che gli esseri umani 'ordinari' (con l'esclusione, comunque parziale, di chi assume il ruolo di 'sciamano') hanno con il 'mondo altro' sono dunque percepibili solo in maniera indiretta, attraverso gli effetti visibili che esso produce sulla loro vita. Queste esperienze e relazioni sono generalmente caratterizzate da un pericolo costante di morte, e quindi di perdita di ciò che è distintivo della propria condizione umana. Invero, si pensa che in certe circostanze esse possano invertirsi di segno e divenire, piuttosto che causa di malessere, di malattia e morte, fonte di benessere e prosperità. Quest'ultimo effetto, però, non a caso è considerato comunque 'straordinario' e, in quanto tale, provvisorio e legato a un processo di separazione dall'ordinario radicamento abitativo, affettivo e sociale della persona: quasi invaria-

bilmente questo stato 'positivo' cessa ed è seguito da morte repentina, non appena il suo beneficiario ne rivela il 'segreto'.

Va inoltre aggiunto che il 'mondo altro', oltre a essere invisibile, viene concepito come un 'al di là' e un 'altrove' caratterizzabili spazialmente e/o temporalmente, che spesso tendono ad essere associati a quegli spazi e ambienti – in primo luogo, come è quasi universale riscontrare, quelli sotterranei o subacquei, celesti o al di là dell'orizzonte – che si situano ai limiti, alle soglie del conosciuto, dell'abitato e di ciò che è accessibile alla vista. Tra i molti esempi di questa concezione del 'mondo altro' diffusa presso le popolazioni amerindiane, si può menzionare il caso dei Cuna, il cui territorio si articola tra le foreste del Darién (tra Colombia e Panama) e l'arcipelago di San Blas, nel Mar dei Caraibi. Secondo Severi, nella cosmologia dei Cuna,

i limiti del mondo, sia sull'asse orizzontale che su quello verticale, designano un mondo confuso in cui spiriti, malattie, catastrofi naturali e stranieri possono convivere [...] sottolineiamo il carattere intercambiabile dell'asse cielo/terra con quello che oppone l'isola alla foresta, [...] gli spiriti abitano sia 'sottoterra' che 'al di là dell'orizzonte'. [...] Visibile e invisibile cessano dunque di apparirci come due poli fissi, come due distinte 'regioni' dello spazio. Diventano piuttosto due qualità dell'esperienza quotidiana, che continuamente intrecciano le relazioni più diverse (1993: 89 e 100).

Nelle pratiche di cura degli stati di sofferenza che colpiscono gli esseri umani, e in particolare quelli associati alla 'follia', causati da una sottrazione o sostituzione della loro 'anima' con quella di uno 'spirito',

'viaggiare' significa comprendere le modificazioni del mondo, attraverso un modello del dolore fisico o dello sconvolgimento della percezione provocato dalla follia. [...] lo sciamanismo cuna non è soltanto un luogo di strategie e conflitti sociali. [...] la sua funzione sta nel costruire [...] un paradigma d'equilibrio tra la *terra incognita* interiore che si rivela nella sofferenza, e l'altra, gemella *terra incognita* che si perde ai limiti della percezione: la terra, forse straniera e ostile, degli spiriti (*ibidem*: 106-7, corsivi nel testo).

In uno dei canti eseguiti per la cura,

Dopo aver silenziosamente rievocato il segreto del canto, lo sciamano, seduto presso l'amaca dove giace

il malato, evoca dapprima un paesaggio familiare: il villaggio indiano, il fiume vicino, il mare, la foresta. A questa descrizione del territorio abitato, il canto opporrà progressivamente, con sempre più intensa forza visionaria, un'intera geografia immaginaria, posta al di là dei limiti dell'orizzonte (*ibidem*: 85)<sup>15</sup>.

Per i Cuna, questa geografia immaginaria ha inizio proprio con il passaggio oltre l'orizzonte delimitato dalla superficie del mare: «L'immagine di un *kalu*, dimora degli spiriti *nia*, sorge improvvisamente a est, all'estremo limite della superficie del mare» (*ibidem*: 115). Non solo in questo caso, ma presso molte popolazioni amerindiane, e soprattutto tra quelle il cui territorio si trova in prossimità della costa, il mare è considerato un ambiente, anche se non l'unico, deputato a essere un canale di comunicazione e di passaggio tra il proprio mondo e il 'mondo altro'; infatti esso è doppiamente connotabile come 'apertura' verso l'invisibile, sia nella sua estensione verticale (ciò che sta sotto la sua superficie) sia in quella orizzontale (è racchiuso in un orizzonte, oltre il quale non è possibile vedere)<sup>16</sup>.

Ma per queste popolazioni il mare, come sede, passaggio e 'vettore' di contatto con diverse forme di alterità, ha un'ulteriore connotazione associata a una specifica memoria storica: è il luogo da cui sono provenuti e arrivati gli Europei, i 'Bianchi', ossia quegli esseri che hanno finito per incarnare un prototipo dell'Altro, quello dello straniero predatore. Per tornare ai Cuna e alla geografia immaginaria tracciata nei canti in cui lo sciamano descrive il suo 'viaggio':

il Bianco appare [...] come l'abitante di una lontanissima regione del mondo degli spiriti [...]. La dimensione logica in cui si rappresenta l'aldilà dei limiti, la *terra ultra incognita* dell'universo riconosciuto [è] la regione, in cui, per lo sciamano cuna, 'abita' lo straniero (*ibidem*: 250).

### 3. I valori sociali della pastorizia e della pesca tra i Wayuu

Lo studio dei diversi tipi di associazione simbolica tra il mare, i luoghi e gli esseri che vi risiedono, che da lì provengono o vi sono destinati, documentabili tra i Wayuu, può risultare utile non solo per vedere come la mediazione dei rapporti tra familiare ed estraneo propria di determinate cosmologie amerindiane (e dei 'regimi

ontologici' che le informano) corrisponda a specifiche classificazioni dei luoghi e degli spazi, ma anche, più in particolare, a esplorare un problema sollevato da Descola, relativo al modo in cui cambiamenti storici significativi nelle relazioni con l'ambiente 'non umano' si legano a una trasformazione dei modelli delle relazioni sociali<sup>17</sup>.

Come si è detto, l'allevamento di bestiame, diffusosi tra i Wayuu già nel secolo XVI, pochi decenni dopo l'arrivo dei primi Europei nella penisola della Guajira, nei secoli successivi è divenuto un elemento chiave dell'economia indigena, soppiantando gradualmente le attività di sussistenza (caccia, raccolta, pesca costiera e una orticoltura stagionale di dimensioni limitate dalle condizioni ecologiche della penisola) praticate in precedenza<sup>18</sup>. Soprattutto nei secoli XVII-XIX, attraverso la vendita dei capi di bestiame e dei loro prodotti, necessari all'approvvigionamento degli avamposti della colonizzazione europea nelle regioni vicine al loro territorio, i Wayuu hanno potuto acquisire una serie di beni che essi non producevano (prodotti agricoli, tessuti, liquori, ma anche armi da fuoco)<sup>19</sup>. Gli animali allevati hanno così acquisito un ruolo fondamentale nel loro sistema di relazioni sociali. Utilizzato come mezzo di pagamento matrimoniale, di indennizzo nelle dispute (modalità che ha costituito una possibile alternativa alla vendetta), il bestiame posseduto resta anche oggi per molti Wayuu il segno visibile dello status, del valore (*ojutü*) della persona e dei gruppi di parentela, come risulta evidente anche nelle cerimonie funerarie, in cui lo status del defunto e dei suoi parenti è espresso dal numero e dalla qualità dei capi (bovini, piuttosto che ovini o caprini) offerti dalla sua famiglia agli invitati (cfr. Saler 1985).

Il possesso e la disponibilità di bestiame sono dunque stati nel corso degli ultimi secoli un fattore chiave di ristrutturazione delle gerarchie interne alla società wayuu, espressa, a livello del discorso, dalla contrapposizione tra i Wayuu 'ricchi' (*washirru*) e i Wayuu 'poveri' (*mojutshi*, letteralmente 'senza valore'). Questa contrapposizione è quasi invariabilmente associata a due modi di vita: il primo è quello del pastore (*arrulechi*) proprietario di molti capi di bestiame; il secondo è quello del pescatore (*olojuin Jiménez*, letteralmente 'cacciatore di pesci'), comunemente designato con il termine *apaalanchi* ('colui che si insedia vicino al mare'; *palaá*: 'mare'). Mentre la caccia e la raccolta costituiscono oggi delle attività ormai marginali per la quasi totale scom-

parsa della selvaggina di grossa taglia e per il crescente ricorso al mercato per l'acquisizione della maggior parte dei prodotti alimentari, la pesca, sia in mare che nelle lagune costiere, resta, per una parte rilevante della popolazione indigena che vive in prossimità della costa, una fonte importante di sussistenza, sotto il profilo sia dell'alimentazione sia della vendita del pescato.

Le ragioni della connotazione sociale negativa attribuita alla pesca sono molteplici. Si può notare in primo luogo che chi non possiede bestiame o – come è il caso della maggioranza dei Wayuu che praticano la pesca – ne possiede poco, è indubbiamente in una posizione di svantaggio in tutte le transazioni che, come si è accennato, nel sistema wayuu di regolazione delle relazioni sociali, implicano la sua disponibilità. Anche oggi, la pesca tra i Wayuu è realizzata con tecniche e mezzi (immersione subacquea, arpioni, piccole imbarcazioni e reti, nasse) che costituiscono una forte limitazione alla quantità di pescato che si può ottenere. Negli ultimi decenni questa limitazione è diventata molto più forte, in quanto la pesca è divenuta un'attività praticata, spesso su scala industriale, da molti attori sociali non indigeni, che dispongono di tecnologie impossibili da acquisire per la stragrande maggioranza dei Wayuu. Ugualmente rilevante è il fatto che le possibilità di conservazione e accumulazione del pescato, diversamente dal bestiame, sono molto limitate; l'introduzione dei congelatori ha avuto in questo senso pochi effetti, sia perché gli indigeni non hanno le risorse per acquisirli, sia perché buona parte delle comunità della costa non dispone di energia elettrica. Di conseguenza, il pescato può essere utilizzato solo immediatamente per il proprio consumo o per la vendita<sup>20</sup>.

Per una parte della popolazione wayuu, la migrazione stagionale sulla costa, per sfruttare alcune risorse disponibili in determinati periodi dell'anno (il sale; i pesci, i crostacei e i molluschi che rimangono intrappolati nelle lagune costiere quando l'evaporazione porta alla chiusura della comunicazione con il mare) ha comunque storicamente costituito una strategia di sussistenza cui hanno spesso fatto ricorso non solo gli individui e i gruppi di parentela che possedevano pochi capi di bestiame, ma anche, soprattutto durante i periodi di carestia, i proprietari di greggi numericamente consistenti. Questa migrazione è indicata con un termine specifico, *apalaanja*, cui lo stesso termine *apaalanchi* è evidentemente collegato, probabilmente riferendosi ai

casi in cui il soggiorno stagionale sulla costa diventa permanente<sup>21</sup>.

L'allevamento di bestiame, che sembra avere raggiunto il suo apice nel secolo XIX, è entrato nel corso del secolo successivo in una profonda crisi, cui hanno concorso un deterioramento delle condizioni ecologiche e una graduale perdita del controllo politico e territoriale sull'interno della penisola, in gran parte mantenuto dai Wayuu fino alla metà del secolo XX (cfr. Saler 1988; Rivera 1988, 1990-1). Dalla prima metà del secolo XX, ripetute carestie ed epidemie hanno causato la decimazione del bestiame e, in particolare, la fortissima riduzione dei capi più pregiati (i bovini e gli equini), portando a una 'emorragia umana' (Perrin 1997) dal cuore del territorio wayuu, costituito dalle zone interne dell'Alta Guajira, dove si trovavano i pascoli migliori. Questi intensi movimenti migratori sono stati diretti, oltre che verso il sud della penisola e i centri urbani, verso le sue coste. L'abitare nei pressi del litorale e praticare la pesca si sono così riconfermati rappresentare per i Wayuu un segno di impoverimento<sup>22</sup>. Come mi diceva un anziano monolingue, la condizione di povertà, associata all'essere o al diventare *apalaanchi*, è considerata difficilmente modificabile:

Il wayuu *apalaanchi* è *apalaanchi* perché lo furono suo nonno e sua nonna. Se ha dei figli e nipoti, anche questi saranno *apalaanchi*, e resteranno poveri (*mojusü*) per sempre. Nel nostro caso, nostra nonna era povera e i suoi figli furono pescatori e oggi noi stiamo qui a pescare, sono diventato vecchio pescando, e così faranno i miei figli e i miei nipoti. È difficile che questo cambi, la povertà resta (*tü mojusüka ichesü*). Così è stato destinato da chi ci creò (*akünjain*: 'creare'). In cambio, il wayuu ricco dice: 'voglio mangiare pesce', e lo compra con vacche o capre (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 70 anni circa, 18/4/2001).

Questa 'predestinazione' originaria alla povertà di quei Wayuu che si dedicano alla pesca, si trova spesso espressa in forma 'mitica' in diverse versioni della narrazione sull'origine sulla ripartizione degli esseri umani da parte del demiurgo *Maleiwa* (cfr. Perrin 1979; 1997). In molti di questi racconti, l'elemento posto in primo piano è la suddivisione dei primi Wayuu (che *Maleiwa* 'fabbrica' dall'argilla) per *eirruku*, gruppi di discendenza matrilineare a cui ancora oggi ogni individuo riferisce la propria appartenenza socia-



le (cfr. Mancuso 2008). In alcune versioni, si narra che gli animali in origine erano anch'essi wayuu, ma si trasformarono in animali in seguito a un comportamento inappropriato o a un'esitazione a seguire le disposizioni date da Maleiwa al momento della ripartizione per *eirruku*. Per questo, certi animali sono 'associati' a certi *eirruku*. In altre, l'accento è invece posto sull'origine delle differenze di ricchezza materiale e di status, si tratti di quelle interne alla società indigena – legate alla distinzione tra coloro a cui fu dato dal demiurgo il bestiame e coloro cui furono invece dati gli arnesi della caccia (i *Kusina*) e della pesca (gli *apaalanchi*) – oppure di quelle tra i Wayuu e gli *alijuna*, termine che indica tutti coloro che sono considerati stranieri perché 'non indigeni'. Significativamente, in quest'ultimo caso, questa differenza ha origine, analogamente a quanto si registra riguardo alla separazione tra uomini e animali, da un atteggiamento 'maldestro' dei Wayuu, che si mostrano poco pronti e rapidi a eseguire le disposizioni di Maleiwa, o, ancora più spesso, poco abili nell'utilizzo di quei beni che gli *alijuna*, facendone un uso appropriato, hanno saputo sfruttare per diventare 'ricchi'.

Nei due brani seguenti la causa originaria della differenza di 'benessere' tra Wayuu e *alijuna* viene individuata nella differente abilità nel commercio e nel fatto che i Wayuu sapevano manovrare le canoe, ma non le imbarcazioni più grandi, a vela o a motore; questa capacità è invece propria degli *alijuna*, che per questo possiedono oggi le navi. Pertanto, la pesca è l'attività principale che i Wayuu svolgono in mare, mentre per gli *alijuna* la navigazione è correlata in primo luogo alle attività commerciali:

Così raccontavano i Wayuu e così racconto io ora. Si crearono le canoe (*anua*). Si crearono anche delle navi (*palaantirra*) e vi furono messe le mercanzie (*kakorrollo*) per tutti quelli che erano riuniti là [i primi esseri umani fabbricati da Maleiwa]. Però i Wayuu erano affamati e consumarono tutto quello che si sarebbe dovuto vendere. Allora le navi e le mercanzie furono date a quelli che sarebbero stati *alijuna* e questi furono capaci di commerciare, senza fare altro. Così stettero bene, ottennero guadagni. 'Loro sono i migliori per essere *alijuna*', fu detto allora, 'mentre questi [i Wayuu] saranno organizzati così, per *eirruku*. Questo sarà per i Wayuu e quello per gli *alijuna*'.

I Wayuu che erano riuniti lì avevano provato a manovrare tanto le canoe che le navi. Ma con loro le imbarcazioni

si incagliavano, non erano capaci di farle muovere; provavano a condurle in mare aperto, ma non si muovevano, tornavano indietro di nuovo, era come se vi fosse un sortilegio. Allora dettero le imbarcazioni a coloro che non erano affamati, e questi sì, si mostrarono capaci di navigare. Tornavano solo dopo che erano arrivati laddove dovevano giungere. 'Ah, questi saranno i padroni di quelle che si chiamano navi'. Per ciò che riguarda le canoe, invece, sono semplicemente per pescare e questo sappiamo farlo bene, sappiamo condurre le canoe, tenere la rotta. 'Ah, questi qua saranno i Wayuu, è bene che siano loro i padroni delle canoe, perché sono in grado di fare questo'. Per questo noi siamo i padroni delle canoe, mentre gli *alijuna* sono padroni delle navi. Così accadde. Si crearono anche le stoviglie (*iitaka*) che le donne usavano in cucina, e furono di argilla. Gli *alijuna*, invece, grazie al frutto del loro commercio, fecero dei guadagni e per questo le loro case e le loro stoviglie sono migliori (*anouktasu*). Questo fu predestinato così (*aleinjatü*), perché erano loro che sapevano commerciare, invece noi Wayuu non fummo capaci (*matujüinsa*), per questo le nostre stoviglie sono di argilla. Questo raccontano gli anziani a proposito dei Wayuu (Carlos 'Chietta' Epieyu, Guasima, 18/4/2001).

I primi Wayuu, i nostri antenati, furono creati da Maleiwa, erano come se fossero fatti dal sapone. Questo avvenne oltre il promontorio di Jepirra, in una terra dove si trovano tutti gli *eirruku*, gli Epieyu, gli Uliana, i Wouliyu, gli Ipuana [gentilizi di *eirruku*], questa terra si chiama *Walepepü*. Quando tutti i Wayuu erano riuniti lì, Maleiwa li suddivise. Mandò i *Kusina* nelle montagne interne, perché restassero isolati. Verso la costa mandò quelli che sarebbero stati poveri (*mojusü*), li separò (*katatasü*) perché diventassero *apaalanchi*, mentre ai ricchi (*washirrü*) diede il bestiame. 'Voi sarete ricchi grazie a questo', disse loro Maleiwa. A coloro che erano destinati a essere poveri, diede le canoe perché apprendessero a usarle e a pescare, è così che stiamo oggi a causa di quanto fu stabilito da Maleiwa. Si era visto che non sapevano manovrare le navi, non sapevano mantenere la rotta (*ounirra*) e nemmeno issare le vele. Fu allora che diedero loro le canoe e queste sì, i Wayuu sapevano utilizzarle. 'Ah, voi siete quelli che saranno wayuu'. Per questo noi siamo Wayuu. Nel caso del *Kusina*, gli fu data la freccia affinché si procacciasse da mangiare, perché cacciasse i cervi, i daini, i pecari, i conigli, per questo Maleiwa li installò nelle zone di montagna (José 'Cochono' Epieyu, circa 70 anni, Kalekalemana).

Nel corso della seconda metà del secolo XX, la perdurante crisi della pastorizia, il ricorso di

un numero crescente di Wayuu al lavoro salariato e al piccolo commercio come fonti di sussistenza e di reddito e, dunque, la nuova rilevanza del denaro contante come mezzo di scambio e unità di misura della ricchezza, hanno tuttavia reso più instabile l'opposizione di status tra pastorizia e pesca<sup>23</sup>.

Come hanno rilevato tre degli studiosi che più hanno contribuito alla conoscenza etnografica dei Wayuu, Perrin, Saler e Guerra, la gerarchizzazione, dal punto di vista del prestigio sociale, delle attività di sussistenza, va collegata al ruolo che esse giocano in un ordine simbolico più generale delle relazioni tra gli esseri umani e tra essi e gli esseri e gli ambienti non umani. Secondo Perrin, la caccia e la pesca, sebbene siano diventate attività secondarie dal punto di vista economico «hanno conservato un grande prestigio e sono investite di un alto valore simbolico» (Perrin 1997: 14); «i Guajiro hanno nostalgia della caccia: [...] la maggior parte dei racconti mitici mette in scena cacciatori, e gli esseri *pūlasū* patogeni si comportano frequentemente come cacciatori. Sebbene il pastore sia per loro un ideale, i Guajiro mantengono una mistica da cacciatori» (Perrin 1987: 12).

Salser ha argomentato che:

invece di definire i Wayuu contemporanei come pastori, preferisco dire che si caratterizzano per una propensione pastorale. Questa caratterizzazione si basa su due fatti salienti: 1) la pastorizia non è affatto l'unica attività, né l'unica fonte di sussistenza per i Wayuu; e 2) la loro propensione pastorale coinvolge altri aspetti oltre a quelli che, in senso stretto, appartengono all' 'economia'. Incontriamo una notevole affezione a temi e simboli pastorali, anche tra gli indigeni che non hanno bestiame o ne hanno poco (Salser 1988: 44-45).

Nelle sue analisi etnografiche (1990, 2005), incentrate specificamente sui Wayuu del litorale, Guerra ha mostrato come questi simboli 'pastorali' informino in modo ricorrente la rappresentazione del mare e delle attività di pesca: «Una visione condivisa dai pescatori wayuu è la rappresentazione del mare come un gigantesco recinto in cui pascolano gli animali marini» (Guerra 2005: 71). Allo stesso tempo, come si vedrà, questi animali marini tendono a essere considerati un tipo di 'animali domestici' i cui pastori e i possessori non sono gli esseri umani, ma degli esseri 'extra-umani'. Per questo, lo stesso mare, se da una parte è fatto oggetto di

una rappresentazione 'territorializzata', e reso 'familiare' attraverso una ricca classificazione del tipo di fondali, cui si accompagna una toponomastica spesso minuziosa, dall'altra resta per molti versi 'non addomesticato', '*simaaluuna*' (*ibidem*: 64). Il termine *simaaluuna* deriva evidentemente da '*cimarrón*', che nella zona caraibica ha in primo luogo storicamente designato gli schiavi di origine africana sfuggiti ai loro padroni e, con evidente correlazione di significato, gli animali che, dopo essere stati addomesticati, fuggono e si rinselvaticano. Ma i Wayuu usano '*simaaluuna*' con la connotazione di qualcosa che ancora non è stato mai 'addomesticato' (*ibidem*).

Come cercherò di mostrare, le affermazioni di questi tre studiosi sono indicative di come la gerarchizzazione, in termini di prestigio sociale, tra attività pastorali e attività svolte in mare vada inserita all'interno di una relazione molto più complessa e instabile con tutto ciò che è considerato rappresentare un'alterità rispetto all' 'essere Wayuu'. In questa relazione si alternano e convivono esperienze di 'addomesticamento' dell'estraneo e sua costante ripresentazione in diverse forme considerate 'pericolose' e 'nefasto' per il proprio sé. Questa alternanza e convivenza di esperienze si esprimono infatti in un idioma che fa riferimento alla predazione, alla reciprocità e alla domesticazione per fini di allevamento – e dunque alla caccia, pesca e raccolta o alla pastorizia – come altrettante possibilità della relazione con ciò che non è considerato 'umano' e in particolare 'wayuu'. Tali possibilità risultano inoltre connesse a determinate concezioni 'topologiche', vale a dire alla classificazione dei luoghi e degli ambienti dal punto di vista della maggiore o minore alterità o, al contrario, 'domesticità' rispetto a ciò che è considerato il proprio 'territorio'.

Come mostra bene proprio lo studio delle rappresentazioni simboliche connesse al mare, i margini di variabilità di questa classificazione 'topologica' non possono però 'oltrepassare' degli orizzonti di alterità considerati invalicabili: non solo quello delle 'origini' e del dominio dell'invisibile, ma anche quello della relazione con lo 'straniero venuto dall'altro lato del mare', l'*alijuna*, termine di cui un mio amico Wayuu bilingue mi ha fornito la seguente 'etimologia popolare': 'colui che porta sofferenza' ('*ali*': 'dolore'; '*-juna*', suffisso che indica movimento verso qualcosa o qualcuno).



#### 4. Il 'mondo altro' e la figura di Pulowi

Il punto di partenza per esplorare i rapporti tra concezioni dell'alterità e concezioni dei luoghi tra i Wayuu è, senza dubbio, la nozione di *pulasü*, di cui Perrin ha fornito una ricca esegesi etnografica. *Pulasü* designa la dimensione del 'mondo altro', una dimensione che implica 'pericolo', 'nocività', 'potere straordinario', 'proibizione' (Perrin 1997 [1976]: 115) o, ancora, 'sacro', 'soprannaturale', 'interdetto', 'occulto', 'strano' (Perrin 2001: 112). Questa dimensione dominava il cosmo, e in particolare la terra (*mma*), in un remoto passato (*sumaiwa*), identificato con un tempo e un'epoca in cui molte delle cose che vi esistono – animali, luoghi, astri – presentava una forma diversa rispetto a quella visibile oggi, e in cui, come dicono diversi anziani, tutto era 'mescolato' (Perrin 1997: 115, nota 16) e, più letteralmente, 'imparentato' (*papushiwäsü*). *Pulasü* è anche oggi la qualità di tutto ciò che si può manifestare con una forma, certe disposizioni e certe conseguenze per gli esseri umani che vi si imbattono, diverse da quelle che ci si aspetta: ad esempio, quando un cervo, un cavallo, o anche un essere umano, 'si rivelano' essere la manifestazione di uno spirito nefasto, di un *wanüülü*. *Pulasü* è anche quell'essere umano, lo 'sciamano' (*outsü*)<sup>24</sup>, che può istituire volontariamente un contatto e una mediazione con tutto ciò che appartiene al 'mondo altro', con il fine di recuperare le 'anime' (*ainnü*) che vi sono state attratte in seguito all'incontro con un *wanüülü* o con lo spirito di un morto (*yoluja*); questo incontro si manifesta nel malessere fisico della persona, e senza l'intervento dello sciamano conduce alla morte.

Perrin (2001) ha argomentato che in molti contesti il termine contrapposto a quello di *pulasü* è *anasü*, "star bene", o, nella forma *aná*, "benessere". Da questo punto di vista, la dimensione *pulasü* è vista come qualcosa che, essendo associata a uno stato 'anormale' e 'straordinario' del mondo o di certe sue componenti, per come ordinariamente esperite dagli esseri umani, induce in essi un'alterazione della loro condizione consueta di vita, portando in definitiva alla malattia e alla morte.

La dimensione *pulasü* qualifica in particolare determinati luoghi e ambienti in cui la dimensione del 'mondo altro', con tutte le connotazioni che assume per gli esseri umani, è sempre potenzialmente presente. Per i Wayuu, è soprattutto in questa sua accezione 'topologica' che la nozione

è strettamente associata con una particolare entità extra-umana che ne costituisce una sorta di soggettivazione e personificazione: quella di Pulowi. Come spiega Perrin, il termine *pulowi* è riferito allo stesso tempo sia a queste entità, che si manifestano con l'aspetto di una donna affascinante, sia ai luoghi in cui esse risiedono o in cui possono apparire:

[I Wayuu] designano col nome di *pulowi* i luoghi che considerano come pericolosi e a cui evitano di avvicinarsi per non scomparirvi per sempre o cadere gravemente ammalati. Si ritiene che le *pulowi* inghiottano gli esseri umani o i loro animali domestici. Nei loro paraggi possono apparire esseri soprannaturali, uomini o bestie dalle intenzioni funeste. Le *pulowi* sono generalmente situate su piccole sporgenze, o nelle zone di fitta vegetazione. Sono spesso segnalate da distese di acqua stagnante, da buche, o da aperture nella terra o nelle rocce. Si ritiene che siano l'origine di rumori sordi e prolungati, di vibrazioni o tremolii della terra [...]. Le *pulowi* si trovano sempre al margine delle zone abitate (Perrin 1997: 114).

Dal punto di vista dei luoghi e degli ambienti, un luogo *pulowi* è, come afferma Perrin, qualcosa che si situa ai 'margini' di ciò che si considera *woumain*, 'il nostro territorio'<sup>25</sup>, senza però mai essere completamente 'al di là'. Per questo si pensa che Pulowi 'abiti' tutti quegli ambienti che si situano sotto la superficie della terra (le cui porte d'accesso sono distese e sorgenti d'acqua o buche del terreno) e, specialmente, del mare (i suoi fondali), dunque al di là della vista degli esseri umani che vi passano; essa è «sotterranea o sottomarina» (Perrin 1997: 122). Si potrebbe perfino azzardare l'esistenza, sul piano linguistico, di un apparentamento diretto tra questo carattere 'infero', di profondità abissale, di ciò che è Pulowi, e la sua connotazione di pericolosità mortale: *ouktusu* è il termine wayuu per profondo, *ókta* è quello per morte. Come scrive Perrin, «[Pulowi] non è fissata in una forma ben definita. La si riconosce dai suoi effetti o attraverso il comportamento dei suoi sostituti. [...] Pulowi è essenzialmente donatrice di morte (*ókta*). Uccide direttamente gli uomini oppure sottrae gli uomini alla vita terrestre» (Perrin 1996: 123, 129).

In questo senso, l'incontro degli esseri umani con Pulowi, causando la loro morte o la loro scomparsa, temporanea o permanente, li rende 'invisibili', nel momento stesso in cui li fa 'tra-

passare' nel suo mondo<sup>26</sup>. Si può dunque affermare che Pulowi è associata a tutti quegli ambienti o esseri che sono poco conosciuti, e più precisamente poco 'familiarizzati' e 'addomesticati'. Pulowi è infatti potenzialmente presente, pur non essendo direttamente visibile, nelle situazioni di oscurità e lontananza dalla propria famiglia: gli esseri umani hanno una forte probabilità di incontrarla quando sono lontani da casa, e specialmente di notte, quando si addentrano in luoghi solitari e privi di una stabile presenza umana.

Questo stretto legame tra Pulowi e tutto ciò che, non essendo addomesticato, è potenzialmente pericoloso per la propria condizione umana di vita e di socialità, trova diretta espressione nella sua connessione non solo con l'ambito della morte, ma anche con quello della caccia e raccolta e, in particolare della pesca. Pulowi è infatti la 'signora' degli animali non addomesticati dagli esseri umani, che i Wayuu distinguono terminologicamente dagli animali domestici. I primi sono infatti chiamati *uchii*, i secondi *mür-rut*, termine che probabilmente è apparentato a *arrulewa*, letteralmente 'raccolgere, incitare o condurre il bestiame o qualsiasi animale domestico' (Jusayu e Olza Zubiri 1988: 53), oppure *amü'liiin*, termine utilizzato quasi sempre con prefissi pronominali, che significa 'animale domestico di qualcuno' (*ibidem*: 41; cfr. Perrin 1987: 6-8).

Come affermano i Wayuu, gli animali non addomesticati dagli esseri umani sono gli animali 'domestici', i *mür-rut*, di Pulowi<sup>27</sup>; analogamente, le piante silvestri sono per Pulowi le piante dei propri orti. Questa concezione costituisce un esempio di 'prospettivismo ontologico' (Viveiros de Castro 1998, 2010): ciò che per gli esseri umani è visto in una forma, da altri esseri è visto in un'altra, senza che sia possibile definire la sua forma 'assoluta', che dipende invece fondamentalmente dal 'punto di vista' di chi vi entra in relazione. Questa concezione sembra potersi applicare nella cosmologia wayuu a tutto ciò che è considerato *pulasü* proprio perché è suscettibile di assumere una forma e delle disposizioni diverse da quelle che regolano la sua relazione abituale con gli esseri umani: un cervo o una testuggine marina si rivelano *pulasü* nel momento in cui il loro incontro con un essere umano non segue il corso di una relazione preda/cacciatore, ma può condurre alla morte o scomparsa di quest'ultimo; il loro essere *pulasü* si manifesta con il loro cam-

biamento di aspetto, che rimanda alla loro relazione con Pulowi. Si ritiene che lo stesso possa succedere con un animale domestico che si rivela non essere tale o con un essere umano che si rivela essere un *wanülü*, uno spirito 'predatore' di uomini.

La stessa ambivalenza di punti di vista si registra nel modo di interpretare le disposizioni di Pulowi verso gli esseri umani. I Wayuu la rappresentano spesso come una donna affascinante che cerca di sedurre il cacciatore o il pescatore provetto, 'attraendolo' nel suo 'mondo' e 'sottraendolo' a quello a lui familiare. Dal punto di vista dei 'vivi', questa sua forza d'attrazione si manifesta però nella morte o scomparsa della persona. Pulowi è considerata responsabile sia dell'esito particolarmente buono della caccia e della pesca, dipendente dal 'rilascio' dei suoi animali, sia dalla punizione degli eccessi predatori degli esseri umani. Questi ultimi, una volta sedotti e portati nel suo mondo, scompaiono e non possono più tornare nel mondo dei vivi.

Riporto di seguito alcuni brani tratti dalle mie interviste, quasi tutte incentrate sul mondo del mare e della pesca, in cui emergono molti di questi caratteri.

C'è una Pulowi che abita a Uliakat [nome di una località], lì c'è uno stagno, di circa due metri di profondità, nell'acqua si formano delle bolle. Pulowi era simile a una donna molto bella, con il viso affilato e i capelli lunghi. Coloro che sono morti in questo stagno sono adesso i compagni di Pulowi. Lei si innamora spesso degli uomini, anche se sono anziani, e vuole che siano i suoi mariti. Pulowi abita in tutti i luoghi acquatici. Quando una laguna o uno stagno sono pieni d'acqua, Pulowi arriva, e se le piace un Wayuu, lo fa annegare. Se Pulowi si innamora di un pescatore, allora questi cattura molto pesce perché lei glielo regala, gli regala anche testuggini marine, sono i suoi animali.

[...]

La Pulowi agisce (*sunekuin*) in due modi: rilascia (*ano-uipa nia süutama*) il wayuu affinché divenga *outsbi* [sciamano] e sia *pulasbi*, o lo porta nella sua casa (*shipialumüin*) e lo uccide. Quando lo porta nella sua casa, può tornare, uscire dopo due giorni e tornarsene nella propria casa. La Pulowi diventa il suo *shayu* [spirito ausiliario dello sciamano] perché sia *pulasbi*, gli dà potere, ricchezza, animali. [...] Lo stesso succede con i pescatori (*jimejui*), fa loro catturare più pesci (*kasitchi waima jime*), li trasforma in uomini fortunati (*kaletshashi*) (Yaco Uliana, 60 anni circa, Paasanakat, 26/6/2002 e 18/01/2005).

Delle Pulowi si fa esperienza per mezzo dei sogni. Esse diventano amiche del wayuu e gli regalano del pesce. La Pulowi segnala al pescatore il sito dove si trova il pesce, glielo dice quando lui si addormenta in mare. La Pulowi *kaaraiikaarai*<sup>28</sup> invita il wayuu a pescare e lui, anche se non ha molte esche, fa una buona pesca. Pulowi gli dice: 'ho delle buone esche', lei trasforma (*sujuntuinne*) e moltiplica le esche.

[...] Pulowi somiglia a una donna wayuu, con una lunga capigliatura. Ella appare nei sogni quando si innamora di un giovane, e cerca di convincerlo ad andare con lui, dicendogli che migliorerà la sua vita (*anainjachi pükuaipa*). Nello stesso tempo cerca di ucciderlo, asfissandolo con i suoi gas intestinali; gli fa perdere i sensi. Quando succede questo, egli deve essere bagnato con un infuso di *aloutka* [tipo di pianta, nome spagnolo: 'malambo']. Allora Pulowi ha una reazione, si ritira. Se non si usa l'*aloutka*, il wayuu scompare.

[...] Quando Pulowi abitava in questa laguna costiera, questa non si prosciugava, la bocca di comunicazione con il mare restava aperta, l'acqua era più profonda di adesso. Una volta un wayuu morì mentre si trovava lì, fu inghiottito dalla laguna, a causa di Pulowi. Allora la gente tirò nella laguna una bottiglia piena di *aloutka* e Pulowi se ne andò. Ora la laguna è quasi secca, in cambio quando lei vi abitava, le piogge cadevano sempre là.

[...] Pulowi ci inghiotte vivi, e uno nella sua terra continua a essere wayuu. Così succedeva quando la terra era *pulasü*, perché anche lei è wayuu. Per questo, colui che va nel fondo del mare con lei, diventa suo marito. Là è lo stesso che qui. Quando Pulowi si porta via un wayuu, hanno dei figli là, nella sua terra. Così succedeva in passato, una persona continuava a vivere. Adesso no, semplicemente la uccide (José 'Cochoño' Epieyu, Kalekalemana, 21/1/2001; 4/4/2001; 18/5/2002).

La terra di Pulowi si chiama Seenuaka, si trova nel mare. Pulowi dice: *naata taya sulü seenuaka*, 'io vivo lì dentro Seenuaka'. La Pulowi *kaaraiikaarai* è come uno spirito (*yoluja*), è uguale a un pescatore (*olójouí jimé*) wayuu, si trova in mare vicino alla riva. Se un Wayuu muore diventa *kaaraiikaarai*. Pulowi è una donna molto bella, ma il male è che lei si innamora di un Wayuu, anche se è brutto, e lo prende come marito. Le Pulowi *kaarakaarai* sono come spiriti del mare (*yoluja palaala*) che tirano le reti da pesca. Esse abitano nelle rocce del mare. Sulla terra abitano dentro le distese d'acqua. Pulowi uccide sia i bambini che gli adulti. Se uccide una bambina è perché diventi una sua serva, e la aiuti a lavare; se uccide un uomo, diventa suo marito (*shieechinshi*). Pulowi non è altro che una wayuu *pulasü*,

non vi è molta differenza (Teresita Uriana, circa 80 anni, Paasanakat, 28/4/2002).

Pulowi è una signorina che spesso si innamora di qualcuno, e allora gli appare sempre in sogno. Una volta, dove lavoravo io come vigilante, dove si trovano gli impianti per l'estrazione del gas, lì c'era uno stagno. Mi ero addormentato lì, avevo un sonno agitato, con dei brutti sogni. Una notte, mentre stavo dormendo, vidi una giovane, con la pelle chiara e una lunga capigliatura, che si bagnava nello stagno. Avevo con me una radio tascabile e la presi. Lei mi disse: 'Dammela', sembrava arrabbiata con me. In seguito, rinunciai a questo lavoro. Alla Pulowi le gettarono *aloutka*, lo gettarono nello stagno, fu così che se ne andò da lì. In passato i pescatori masticavano *aloutka*, così mantenevano a distanza Pulowi. Anche nel mare, infatti, vi sono molte Pulowi (Luis Pachón Uriana, circa 70 anni, Paasanakat, 08/05/2001).

C'era una volta un Wayuu, portava a pascolare i cavalli al fiume. Vide una donna sulla riva del fiume, stava lavando, era Pulowi, i suoi capelli le arrivavano fino alla vita. Il Wayuu la salutò. Dopo, si recava lì tutti i giorni e la vedeva. Lei lo invitò a fare il bagno con lei. Lui pensava che era una Wayuu. Il Wayuu scomparve, rimase solo il *sirrapü* [perizoma maschile] e il suo cavallo. Dal fiume il Wayuu arrivò fino al mare, poi tornò dai suoi familiari. Raccontò che Pulowi lo aveva fatto diventare suo marito. Al finire il suo racconto, Pulowi lo uccise. Lei gli dava platano, yucca, mais, riso; la sua famiglia caricava su un asino tutti gli alimenti che Pulowi gli regalava. Nessuno sapeva chi li aveva lasciati, li trovavano semplicemente sulla riva del mare. In seguito egli scomparve, non tornò più e gli alimenti si trasformarono in vermi (*jokoma*) (Retra Epinayu, circa 60 anni, Poromana, 21/1/2005).

In questi brani si fa frequente riferimento sia alla relazione di coppia che Pulowi cerca di istituire con gli uomini, sia alla possibilità di relazioni con le donne, che in questi brani vengono invece ad assumere, nei confronti di Pulowi, un ruolo ausiliario di tipo servile. In entrambi i casi, questi ruoli, a seconda del punto di vista privilegiato, possono essere forieri di benessere o ricchezza, oppure di malattia e morte. Nel caso di coloro, tanto uomini quanto donne, che assumono funzioni di tipo sciamanico (*outschi* o *outsü*), questi aspetti sono spesso compresenti, e ciò appare connesso al particolare equilibrio che gli sciamani instaurano tra questo mondo e il 'mondo altro' e, dunque, tra la vita e la morte. Pulowi può



diventare in questo senso uno degli *shayu*, o *aseyu*, dello sciamano, ossia uno degli spiriti con cui mantiene un contatto privilegiato, attivato tutte le volte che si richiede la sua intercessione per recuperare l'anima che ha lasciato il corpo di un malato. Ma se da una parte gli *shayu* possono essere considerati spiriti 'ausiliari', dall'altra è lo sciamano a essere con loro in una relazione, che permane sempre instabile e precaria, oscillante tra l'alleanza e la dipendenza.

Per ciò che riguarda, in particolare, la natura dei rapporti tra Pulowi e gli uomini wayuu, esiste inoltre un'evidente connessione – sulla quale qui ci si limiterà a pochi cenni sintetici – con un'altra entità che nella cosmologia e nella narrativa wayuu occupa, come ha ampiamente mostrato Perrin (1997), un posto centrale: quella di Juyá, 'Pioggia'. Come ha scritto questo studioso,

Juyá è il Signore delle acque celesti. È un simbolo della vita che rinasce, della fecondità: legato all'orticoltura e all'allevamento, fa germogliare le sementi e rinverdire i pascoli. Ipermascolino, unico, è molto mobile, come le piogge torrenziali che ogni anno inondano il territorio indigeno, e come l'uomo poligamo che visita le sue spose disperse in un ampio territorio. È anche un cacciatore provetto; la sua arma infallibile è il fulmine (Perrin 2002: 48).

Juyá e Pulowi sono due figure, allo stesso tempo opposte e complementari, una coppia in cui si trovano sintetizzate le principali opposizioni categoriali della cosmologia wayuu, e la cui relazione è assimilata a quella della coppia marito/moglie:

Tutte le Pulowi sono le spose di Juyá. La loro complementarietà e le loro relazioni conflittuali rappresentano i paradossi e i movimenti del mondo naturale e sociale: alternanza delle stagioni, tensioni coniugali, opposizioni tra l'economia e l'ecologia, ecc. Detto altrimenti, questa coppia è un centro organizzatore del pensiero [wayuu] (*ibidem*)<sup>29</sup>.

La relazione coniugale tra Juyá e Pulowi tende a essere presentata con i caratteri di una relazione legittima; essa tuttavia contempla, come emerge nella narrativa orale, la possibilità del tradimento (da parte di Pulowi) e della violenza omicida (in certi racconti si narra di come Juyá uccida Pulowi)<sup>30</sup>. Nella relazione tra Pulowi e i Wayuu appaiono invece prevalere caratteri di seduzione e di instabilità. Tuttavia, questo parallelismo tra i due

ordini di relazione non deve sorprendere. Infatti, come lo stesso Perrin nota, è importante rilevare che i Wayuu non solo si considerano i *taikuyu*, i 'discendenti', di Juyá, di cui egli si prende costantemente cura, ma ne fanno un modello privilegiato di auto-identificazione. Da questo punto di vista, va registrato come tra i Wayuu del litorale sia frequente l'identificazione di Juyá con un pescatore. Ciò emerge ad esempio in diverse narrazioni orali (cfr. Guerra 2005: 66), in cui la figura di Juyá viene denominata attraverso il nome dell'astro la cui apparizione nel cielo notturno è utilizzata dai Wayuu come segno dell'imminenza di uno dei periodi di caduta delle precipitazioni nel corso dell'anno<sup>31</sup>. Ne riporto di seguito alcune.

Juyá Simirriu [Sirio] era un wayuu pescatore, proprietario della sua rete da pesca (*kusu*), pescava nella laguna e nel mare, dove oggi noi peschiamo, possedeva anche nasse (*au*). Venne un periodo di carestia. Allora egli disse: 'andiamo in cerca di cibo, in un luogo dove vi sono i pesci'. Disse al pellicano (*yolija*): 'Vado, vieni con me?'. 'Aspetta, voglio rammendarti la rete, portami del filo'. Simirriu glielo portò e il pellicano cominciò a rammendare. Durante la notte, il pellicano se ne andò portandosi via la rete, se ne andò nella canoa che gli aveva prestato Simirriu, arrivò in un luogo chiamato Yolijaje ('luogo dei pellicani'), che si trova in Alta Guajira. Allora Simirriu si arrabbiò e fece levare contro di lui un forte vento, dicendo: 'che azione cattiva rubare la mia rete'. Il pellicano andò in un luogo più a sud chiamato Machiragua, dove vive adesso. Là il vento era troppo forte per pescare, non pescava niente, e per questo adesso a luglio [stagione in cui sorge Sirio] i pellicani muoiono. Questo succede a causa del furto della rete da parte del pellicano. In passato, anch'egli era un wayuu che pescava, ma non possedeva una rete. Poi si trasformò in uccello, la canoa divenne le sue gambe e la rete rimase nel suo gozzo, la sua gola si infiammò per il potere (*pulain*) di Simirriu che fece soffiare il vento. Il pellicano catturava i pesci, però non poteva trattenerli, perché la sua gola era infiammata. Per questo, a luglio, quando Simirriu sorge (*juit-tiin*), comincia a soffiare un forte vento e i pellicani muoiono (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 8/4/2002).

Juyá era un wayuu *apalaanchi*. Lui, da cui discendono i Wayuu, possedeva delle nasse e le collocava tra le mangrovie per catturare i pesci, lì dove le correnti entravano nella laguna e l'acqua era più profonda. Juyá era un *apaalanchi* povero. Vi era allora un wayuu anziano che era un ladro, andava a svuotare le nasse prima dell'alba,

prendeva i pesci, e li metteva nel suo sacco. Questo wayuu era il coccodrillo (*kayushi*). I Wayuu non sapevano chi rubasse il pesce, si chiedevano chi fosse. Decisero di tendergli una trappola e collocarono sotto le nasse qualcosa che era *pulasü*, simile a un granchio. Quando egli mise lì la sua borsa per mettervi i pesci e fece per sollevarla, non vi riuscì e restò intrappolato. I Wayuu lasciarono che facesse giorno, e incontrarono lì il coccodrillo. 'Ah, eri tu che rubavi il nostro pesce'. Per questo, il coccodrillo dovette dare loro in sposa una figlia, come indennizzo per il furto. In passato, le stelle (*jolotsü*) e il coccodrillo erano wayuu (Joaquín 'Etkuash' Wouriyu, circa 80 anni, Tocoromana, 8/4/2002).

Anche Juyá, in passato, era un Wayuu. Questo accadde in Alta Guajira (*Wuinpümüin*), da lì viene la pioggia. Jiichi [Antares], Pankai [Vega], Patanainja [cintura di Orione] erano tutti pescatori, tutti gli astri che portano pioggia pescavano, erano wayuu, per questo nel periodo in cui appaiono queste stelle, si fa buona pesca. Juyá vive lì, ha una rete molto grande e la sua abitazione è cinta di gioielli (*kakuna*), così era la sua casa in passato, poi si trasformò in roccia, e anche la sua rete, quando se ne andò nelle altre terre dove adesso abita. In passato le stelle erano persone (*wayuu*), non erano stelle, e Juyá era ricco, pescava molti pesci con la sua rete, abitava nell'Alta Guajira. Così raccontavano gli anziani (José 'Cochono' Epieyu, Kalekalemana, 22/4/2001).

In molti dei brani sulla relazione tra i Wayuu e i Pulowi che abbiamo prima riportato, è importante rilevare anche il riferimento all'uso di un infuso della corteccia aromatica del *malambo* (un arbusto della famiglia delle euforbiacee, sp. *Croton Malambo*), come mezzo adoperato per 'allontanare' Pulowi dagli esseri umani, ma allo stesso tempo per ottenere da lei il 'rilascio' del pesce. A seconda dei casi, i Wayuu possono sottolineare la prima o la seconda di queste funzioni; quest'ultima, ad esempio, è senz'altro quella considerata prevalente in questo altro frammento di intervista: "Quando i pescatori le gettano *aloutka*, Pulowi è contenta e gli dà una tartaruga; in passato gli anziani, quando andavano a pescare, portavano con sé sempre un recipiente con *aloutka*" (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 1/7/2002). Guerra (2005: 64) ha anzi sostenuto che questo uso, a volte accompagnato da brevi orazioni, si avvicina a quello di un'offerta rituale, e che dunque l'affermazione di Perrin (1997: 166) secondo cui Pulowi non è oggetto tra i Wayuu di alcuna preghiera, culto o sacrificio, deve essere, almeno per ciò che riguarda questo contesto, riconside-

rata. Bisogna inoltre osservare che, tra i Wayuu della costa, l'uso rituale di *malambo* come mediatore della relazione con Pulowi, rappresenta per molti aspetti l'analogo dell'uso rituale del tabacco, ampiamente documentato da Perrin (2002) non solo in relazione alla pratica sciamanica, ma, più specificamente, come elemento che, nel contesto della caccia, media la relazione con Pulowi e con altri esseri soprannaturali considerati suoi 'emissari'. Anche il tabacco, infatti, a seconda dei 'punti di vista' può essere considerato come un veicolo che allontana il pericolo di morte per i Wayuu che si incontrano con Pulowi, oppure come qualcosa che, avendo la proprietà di istituire una comunicazione con il 'mondo altro', ossia di 'attrarre' lei e gli altri esseri che lo abitano, permette di avere successo nelle attività di sussistenza.

Esempio eloquente della prima di queste connotazioni è il seguente passo del racconto intitolato da Perrin (1997: 51-60) 'Pulowi e il cacciatore di cervi', in cui si narra, per l'appunto, di un cacciatore che viene attratto da un cervo nella dimora di Pulowi, la quale vuole che egli resti presso di lei e non ritorni dai suoi familiari. L'uomo allora estrae un pezzo di tabacco e, come gli sciamani wayuu, inizia a masticarlo e a sputarne il succo. Allora, "improvvisamente, i cervi si misero a correre, di qua, di là, in tutte le direzioni. Quelle che prima erano donne [le serve di Pulowi] divennero di colpo conigli, cervi... per il solo odore del tabacco" (*ibidem*: 57). Non sopportando l'odore del tabacco, Pulowi lascia andare via il cacciatore, che torna dalla sua sposa e dai suoi figli "carico di selvaggina" (*ibidem*: 58). D'altro canto, il potere di 'attrazione' di cui è dotato il tabacco è posto in primo piano nei discorsi in cui si parla di un altro essere straordinario che può essere considerato un 'emissario' di Pulowi: Wanésatai ('Una gamba') o Wanétunai ('Un braccio'), una delle cui caratteristiche è "di non attaccare direttamente le persone, ma di sollecitare da esse tabacco in cambio di vegetali" (*ibidem*: 128).

Anche per ciò che riguarda la 'funzione' assunta dal *malambo* o dal tabacco, in quanto elementi che mediano la relazione tra esseri umani e Pulowi, si registrano un carattere ambivalente e un tipo di efficacia le cui connotazioni variano a seconda del 'punto di vista', della 'prospettiva' adottata.

All'interno di questa configurazione 'prospettivista' dei rapporti tra animali, esseri umani e



‘spiriti’, i rapporti tra Pulowi e i Wayuu hanno in definitiva tutte le proprietà di ciò che Viveiros de Castro (2001) chiama una relazione di affinità ‘potenziale’, oscillante tra la possibilità della ‘familiarizzazione’ e quella della ‘predazione’. In funzione del ‘punto di vista’ privilegiato, quello degli esseri umani o quello di Pulowi, sia le relazioni di ‘corteggiamento’ tra gli esseri umani e la selvaggina, sia quelle tra gli esseri umani e Pulowi, diventano infatti leggibili come relazioni dirette a un obiettivo predatorio, tanto nel caso dell’uccisione dell’animale da parte del cacciatore, quanto in quello della morte di quest’ultimo indotta da Pulowi. Per molti aspetti questa morte è la conseguenza degli eccessi predatori degli uomini nell’appropriazione dei suoi ‘gioielli’ (*sukorrolo*, il termine wayuu per ‘beni posseduti’ sembra in effetti una derivazione di *korrolo*, gioielli) e, dunque, della ‘seduzione’ di cui gli animali sono l’oggetto.

In maniera speculare, il comportamento seducente di Pulowi, e di tutto ciò che le è apparentato, nei confronti degli esseri umani è a sua volta assimilato alla caccia e alla predazione. Come si afferma esplicitamente in uno dei testi pubblicati da Perrin, del *waniülü* – uno spirito considerato la causa di malattie mortali e considerato un ‘emissario’, se non un vero e proprio parente, di Pulowi – si dice non solo che spesso assume le “sembranze di un cervo”, ma che è “come il cacciatore di cervi. Lancia la sua freccia su di noi, sibilando vi! vi!... Poi se ne va in cerca di un’altra vittima. Si dice che *ci veda sotto la forma di cervi*” (Perrin 1996: 74, corsivo mio).

Secondo Perrin, al tempo della sua ricerca, negli anni Settanta del Novecento, alla pressoché totale scomparsa della selvaggina terrestre e alla crescente dipendenza dei Wayuu da fonti di alimentazione acquisite attraverso attività in cui la caccia e raccolta hanno un peso decisamente residuale, corrispondeva l’idea, espressa frequentemente dagli indigeni, che Pulowi si fosse ‘ritirata’ in luoghi sempre più inaccessibili. Di conseguenza, gli incontri con questa entità e con altre entità ‘extra-umane’ considerate funeste per gli esseri umani, come gli *yoluja*, gli spiriti dei morti, e i *waniülü*, gli spiriti predatori, erano da una parte associati in modo molto più labile ai contesti venatori, dall’altra erano rappresentati in forme che chiamavano quasi inevitabilmente in causa l’*alijuna*, che diventa la forma con cui esse tendono a manifestarsi. Come si vedrà, nel caso delle relazioni con l’ambiente marino e, in

particolare, delle attività di pesca (che restano, almeno per la popolazione che vive vicino alla costa, legate a esperienze fondamentali per la propria sussistenza), il ‘prospettivismo’ delle concezioni relative al rapporto tra mondo umano e mondo non umano sembra invece, per diversi aspetti, continuare a ruotare attorno alla figura di Pulowi. In questo senso può leggersi la distinzione che i Wayuu istituiscono spesso tra le Pulowi sotterranee e quelle sottomarine, una distinzione connotata dal maggior potere e dalla maggiore ricchezza di queste ultime rispetto alle prime: “Vi sono Pulowi che sono più potenti (*pulasikka*), sono quelle che stanno nel mare o vicino al mare, si chiamano *palaaluna*, oppure *kaara-kaarai*, sono tutti esseri Pulowi” (José ‘Cochono’ Epieyu, Kalekalemana, 4/4/2001).

Queste distinzioni sono evidenti anche in un discorso registrato da Perrin:

Pulowi del fondo del mare è la più ricca.  
Come bestiame ha le testuggini, i pesci  
E tutti gli altri animali del mare.  
Possiede tantissimi *tu’uma* [genere di pietre preziose]  
E gioielli di ogni genere.  
Pulowi di terra è povera.  
Come bestiame non ha che i cervi, i caprioli, le volpi  
E qualche altro animale (Perrin 1997: 44).

In questo brano emerge chiaramente come il mare resti l’ambiente che, meno addomesticato e ‘colonizzato’ dagli esseri umani, è dimora privilegiata della dimensione *pulasü*. D’altro canto, l’asimmetria tra Pulowi di mare e Pulowi di terra evidenzia, in una nuova prospettiva, l’ambivalenza del mare come segno di ricchezza e di povertà. Pulowi del mare è ricca, come d’altronde lo sono gli *alijuna* venuti dal mare, e in questo senso la ricchezza ‘viene dal mare’. Ma, proprio per questo, la ricchezza resta di problematico accesso per i Wayuu, soprattutto per quelli che, poveri di bestiame, devono trarre la loro sussistenza dall’ambiente marino.

(continua)

## Note

<sup>1</sup> Alcune questioni discusse in questo testo sono state presentate al Convegno “Memorie del mare. Divinità, santi, eroi, navigatori” (Cefalù 4-6 novembre 2010), organizzato dalla Fondazione Buttitta. Sono grato a Gabriella D’Agostino, per la sua attenta rilettura e le puntuali osservazioni fatte a precedenti versioni. Parte della ricerca sul terreno nella Guajira colombiana da cui derivano i miei dati etnografici riportati in questo scritto è stata possibile grazie a una borsa della Wenner-Gren Foundation. Mi è impossibile menzionare tutte le persone che durante i miei soggiorni (effettuati tra il 2000 e il 2005, per complessivi 24 mesi) mi hanno dato ospitalità, appoggio e indicazioni utili allo svolgimento del mio lavoro. Mi limiterò a ricordare: Weidler Guerra Curvelo, Rosa Redondo Epieyu, Yaneth Ballesteros, Mariela Palmar Ipuana, ‘Soldado’ Uliana, Eli Radillo Epinayu, Adelaida Van Grieken Aapshana, padre Marcello Graziosi. Nelle interviste registrate nel corso dei miei soggiorni in Guajira, da cui sono tratti i brani riportati, i miei interlocutori parlavano generalmente in wayuunaiki, la lingua indigena. Per la loro traduzione e trascrizione, fatta nel corso della ricerca in castigliano, è stato per me fondamentale il supporto di alcuni wayuu bilingui: Rosa Redondo Epieyu, John Prasca Uriana, Eli Radillo Epinayu. A loro e alle persone intervistate va il mio riconoscimento e la mia gratitudine per la disponibilità e la pazienza dimostratemi.

<sup>2</sup> Va osservata l’assonanza tra *wayuu* e *wayá*, che in wayuunaiki, una lingua di ceppo arawak, corrisponde al pronome di prima persona plurale. Considerando anche che *-uu* è utilizzato spesso come suffisso che indica una collettività (ad es. molti nomi di clan, come Epieyuu, Wouliyyu, hanno questa terminazione), si potrebbe dare come traduzione di *wayuu*: ‘noi, la gente’. Questa possibile traduzione costituisce un esempio a sostegno dell’ipotesi avanzata da Viveiros de Castro secondo cui le autodesignazioni dei gruppi amerindiani, tradotte in genere con ‘esseri umani’, non sarebbero semplicemente un’espressione di etnocentrismo (nel senso che il gruppo fa coincidere i propri confini con quelli della specie umana), ma «si riferiscono piuttosto alla condizione sociale di persona e funzionano (pragmaticamente quando non sintatticamente) più che come nomi come pronomi. Essi indicano la posizione del soggetto; sono marcatori di enunciazione, non nomi. Lungi dall’esprimere un restringimento semantico che porta da un nome comune a un nome proprio (facendo diventare ‘gente’ il nome di una tribù), queste parole vanno nella direzione opposta, da ciò che è sostantivo verso ciò che è prospettivo. [...] Pertanto, autodesignazioni come ‘gente’ significano ‘persone’, non ‘membro della specie umana’, e non sono dunque nomi propri, ma pro-

nomi personali che registrano il punto di vista del soggetto che parla» (Viveiros de Castro 1998: 475-6).

Per il senso in cui Viveiros de Castro usa il termine ‘prospettivo’ e per la sua teoria del ‘prospettivismo ontologico’, cfr. *infra*.

<sup>3</sup> Questi temi saranno trattati nella seconda parte di questo scritto, in programmazione sul prossimo numero di AAM, giugno 2011.

<sup>4</sup> Sebbene qui ci si concentrerà sulle posizioni di Descola, Perrin, Severi e Viveiros de Castro, questo tema è ampiamente presente in tutta la letteratura etnografica di area. Volendo scegliere, a titolo esemplificativo, alcuni altri recenti lavori incentrati specificamente su tale argomento, riguardanti le popolazioni delle aree di pianura dell’America Meridionale, si vedano almeno ad es. Fabian 1992; Gnerre 2003; Surrallés e Hierro (a cura di), 2004.

<sup>5</sup> La traduzione di tutti i passi tratti da opere di cui non esiste edizione italiana è mia.

<sup>6</sup> Nel suo ambizioso tentativo di ripensamento critico dell’opera di Lévi Strauss, le cui linee direttrici sono state compiutamente presentate qualche anno fa in un’opera significativamente intitolata *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola ha sostenuto che la dicotomia natura/cultura e l’idea, propria di quello che egli chiama ‘naturalismo moderno’, che i suoi due termini coincidano rispettivamente con l’ambito del non umano e con quello proprio dell’essere umano non riflettono uno schema cognitivo universale (che a sua volta rispecchierebbe una realtà ontologicamente ‘oggettiva’), ma sono qualcosa che si è progressivamente costruito nel corso della storia occidentale.

Per argomentare la sua critica, oltre a compiere un excursus storico diretto a mostrare come la dicotomia natura/cultura sia sostanzialmente un prodotto della Modernità (nello stesso Occidente assumendo una forma compiuta e il valore di concezione dominante solo negli ultimi due secoli), Descola rilegge e interpreta un esteso corpus di analisi etnografiche delle concezioni e prassi della relazione tra esseri umani e non umani (in particolare animali e piante). La sua conclusione è che presso molte società ‘di interesse etnologico’, i modi di tracciare le frontiere e le relazioni tra umano e non umano seguono principi differenti di partizione e ordinamento della realtà: «in numerose regioni del pianeta, umani e non umani non sono concepiti come associati a dei mondi comunicabili e rispondenti a principi separati; l’ambiente non è oggettivato come una sfera autonoma; le piante e gli animali, i fiumi e le rocce, le meteore e le stagioni non sono situate in una stessa nicchia ecologica definita dall’assenza di umanità.

E ciò sembra vero quali che siano le caratteristiche ecologiche locali, i regimi politici e i sistemi economici, le risorse accessibili e le tecniche utilizzate per sfruttarle. Al di là della loro indifferenza alle distinzioni che il naturalismo genera, le culture che abbiamo toccato presentano indubbiamente dei punti comuni nella loro maniera di rendere conto del rapporto degli umani con il loro ambiente. Questi punti non sono sempre combinati. Il carattere più diffuso consiste nel trattare certi elementi dell'ambiente come persone, dotate di qualità cognitive, morali e sociali analoghe a quelle degli umani, rendendo così possibile la comunicazione e l'interazione tra due classi di esseri a prima vista assai differenti. Gli ostacoli pratici che una tale concezione presenta sono in parte eliminati per mezzo di una distinzione netta fra un principio d'identità individuale, stabile e suscettibile di manifestarsi attraverso mezzi e aspetti estremamente diversi, e un involucro corporale transitorio, spesso assimilato a un abito che si indossa e si toglie a seconda delle circostanze. La capacità di metamorfosi è sempre circoscritta entro certi limiti, proprio perché il supporto materiale in cui si incarnano i diversi tipi di persona determina spesso delle costrizioni percettive che fanno loro apprendere il mondo secondo dei criteri propri alla loro specie. Infine, queste costruzioni cosmologiche, definendo le identità singolari per mezzo delle relazioni che le istituiscono piuttosto che in riferimento a sostanze o essenze reificate, rinforzano così la porosità delle frontiere fra le classi di esseri, come anche fra l'interno e l'esterno degli organismi» (Descola 2005: 56-57).

Esistono dunque modi di tracciare i confini tra umano e non umano diversi da quelli che li fanno coincidere con l'opposizione natura/cultura. Questi modi non sono, secondo Descola, da considerare più arbitrari del 'paradigma naturalista' – come del resto è suggerito dalla crisi attuale di quest'ultimo, sempre più incapace di fornire schemi adeguati alla comprensione e regolazione di molti fenomeni e processi contemporanei cruciali, dalla crisi ambientale alle nuove possibilità offerte dall'ingegneria genetica. Essi, piuttosto, sono fondati su principi 'ontologici' diversi.

<sup>7</sup> Non è questo il luogo per addentrarsi in una esposizione e in una discussione critica dell'ambiziosa e articolata teoria degli 'schemi della prassi' proposta da Descola, e del ruolo primario che, secondo lo studioso, vi giocherebbero quelli che egli propone di chiamare 'modi di identificazione' della natura e della costituzione 'ontologica' dell'altro da sé' e, in particolare, delle frontiere e dei nessi che da questo punto di vista collegano e separano ciò che è umano da ciò che non è umano. Secondo Descola, i 'modi di identificazione' sarebbero gli schemi attraverso i quali «io stabilisco delle differenze e delle affinità fra me e gli [altri] enti, inferendo delle analogie e dei contrasti fra l'apparenza, il comportamento e le proprietà che

imputo a me stesso e quelle che io attribuisco loro» (Descola 2005: 163). La costruzione di questi schemi si baserebbe su ciò che egli considera un principio fenomenologico universalmente diffuso, in base al quale la cognizione umana struttura i giudizi sulla natura e sulla costituzione ontologica di tutto ciò che esiste. Questo principio si fonda sul presupposto che sia nel Sé che nell'Altro da Sé si possano ontologicamente distinguere due componenti o 'piani' che egli chiama, rispettivamente, 'fisicalità' (ciò che appare ed è materialmente percepibile come 'corpo', 'sostanza materiale') e 'interiorità' (ciò che in genere è 'interno' e non direttamente accessibile ai sensi, e che in ogni caso rappresenta la parte 'spirituale', 'l'anima', 'l'essenza'). I 'modi di identificazione' corrispondono dunque alle differenti possibili combinazioni con cui gli esseri 'umani' sono considerati simili o dissimili dai 'non umani' sotto il profilo della fisicalità e dell'interiorità di natura ontologica. Queste possibilità combinatorie sono soltanto quattro; Descola le denomina: 'animismo' (umani e non umani differiscono per la loro fisicalità ma sono simili per la loro interiorità); 'totemismo' (umani e non umani sono riuniti in diverse classi, i membri di ognuna delle quali condividono una fisicalità e un'interiorità di origine simile); naturalismo (umani e non umani partecipano di una stessa fisicalità, ma solo i primi hanno un'interiorità); analogismo (ogni genere di essere ha una fisicalità e una interiorità irriducibile a quella degli altri, ma che vi può essere fatta corrispondere per analogia). Oltre ai lavori di Descola già citati, si vedano in proposito anche Descola 2006, 2009.

<sup>8</sup> Per la letteratura etnografica su questo punto, si rinvia agli esempi e ai riferimenti bibliografici forniti nei lavori di Viveiros de Castro (1998, 2000, 2001).

<sup>9</sup> Il termine è di Lévi-Strauss, che intitola il capitolo conclusivo di questa sua opera: "L'ideologia bipartita degli Amerindi".

<sup>10</sup> Per Viveiros de Castro, la predazione, certo, conduce generalmente alla morte della preda; ma l'indeterminazione di forma che con la sua morte questa viene ad assumere non è perdita, quanto piuttosto 'assolutizzazione' della sua differenza intrinseca e originaria e delle sue incessanti potenzialità di metamorfosi.

A mio avviso, un problema al quale questa conclusione sulla 'logica' della predazione non fornisce una risposta pienamente soddisfacente è quello di come ricondurvi la concezione, ricorrente presso molti gruppi amerindiani, secondo cui l'interazione tra gli esseri umani e tutte quelle entità (animali carnivori di grossa taglia, diverse classi di 'spiriti', gli stranieri) che in rapporto a essi sono considerati dei 'predatori', sembra invece avere come effetto saliente un'assimilazione mimetica dei primi ai secondi: l'Altro

‘predatore’ delle persone umane tende, per così dire, a render queste simili a sé. Secondo Carlo Severi, ad esempio, presso i Cuna, nell’espressione di molti malesseri, in particolare quelli descritti come ‘follia’ (indicata in genere con il termine spagnolo ‘*locura*’), sarebbe evidente: «l’imitazione compulsiva del Bianco. Nella percezione comune, da vittima che era, il folle diventa complice. In cambio, lo spirito del Bianco gli fa dono della sua *parola* (una lingua incomprensibile o anche [...] il grido stesso di certi animali) e della potenza di un ‘cacciatore di uomini’. [...] Lo straniero è dunque concepito come l’incarnazione di un animale cacciatore di uomini, come il Giaguaro, o di quel corpo definitivamente trasformato in animale che è quello di un Indiano assassinato, tragicamente annegato in un incidente, o morto pazzo. Le parti si invertono: il Bianco, l’aggressore arrivato dall’esterno, segna il *ritorno* di una di queste figure, drammatiche ma famigliari. [...] più il folle indigeno procede lontano sul sentiero della follia, più egli *imita compulsivamente* lo Spirito Bianco, fino ad identificarsi completamente con lui. [...] Lo spirito bianco ci è apparso come una delle incarnazioni del Giaguaro del cielo, il personaggio che nella tradizione sciamanica spinge uomini e donne verso il delirio, e li costringe a *imitarlo*, facendo perder loro progressivamente ogni identità umana» (Severi 1993: 33, 65, 67, 250; corsivi nel testo).

Proprio basandosi su una rilettura delle concezioni Cuna, Michael Taussig ha sviluppato la sua originale visione dei rapporti tra “mimesi e alterità” (Taussig 1993).

<sup>11</sup> La posizione di Descola, avanzata in polemica contro gli approcci ‘materialisti’ in antropologia (ecologia e materialismo culturale in primo luogo, ma anche, in misura minore, l’antropologia marxista) può essere considerata un’elaborazione di quanto già aveva sostenuto Sahlins in *Cultura e Utilità* (1976, ed. it. 1994), ossia che ogni prassi di relazione con l’ambiente è organizzata simbolicamente in modo relativamente sistematico e che questa organizzazione simbolica non è affatto meccanicamente derivabile dalle ‘condizioni materiali di esistenza date’ (costituite dall’ambiente biofisico, dalle tecniche e dai rapporti di produzione). Come si è prima accennato, Descola fa un passo ulteriore sostenendo, sulla scia di Lévi-Strauss, che gli schemi con cui la prassi viene simbolicamente organizzata non sono infiniti e totalmente ‘immotivati’: essi, ai livelli più fondamentali di articolazione, esisterebbero invece in numero limitato, in quanto sono il prodotto delle possibilità combinatorie consentite da pochissimi principi puramente ‘intuitivi’ alla base della distinzione Sé/Altro, sulla cui esistenza e natura, secondo lo Studioso, convergono sia la filosofia e la psicologia di matrice fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty), sia quel filone attuale di studi dei processi cognitivi umani connesso alla

teoria delle configurazioni gestaltiche e dei prototipi.

<sup>12</sup> In *Par-delà nature et culture*, Descola argomenta che non solo l’opposizione natura/cultura, ma anche quella ‘selvaggio’ vs ‘domestico’ non è universale, o per lo meno non è strutturata secondo le linee di quel ‘paradigma naturalista’ divenuto la ‘ontologia’ dominante dell’Occidente moderno: «in molte regioni del pianeta, la percezione contrastiva degli esseri e dei luoghi secondo la loro distanza più o meno grande dal mondo degli umani non coincide affatto con l’insieme delle significazioni e dei valori che si sono progressivamente associati in Occidente ai poli del selvaggio e del domestico» (Descola 2005: 79). Egli sostiene che la polarità selvaggio/domestico sarebbe estranea non solo a molte società di cacciatori-raccoglitori e di pastori nomadi, ma anche a molte società le cui condizioni di sussistenza implicano una maggiore sedentarietà, incluse quelle (come nel caso dell’India antica e del Giappone) che presentano un’organizzazione altamente complessa. Anche in questi casi, la classificazione di spazi, luoghi ed esseri seguirebbe dei criteri e delle linee di frontiera diversi. Ad esempio, fra gli Achuar, la popolazione amazzonica presso cui Descola ha condotto la sua ricerca sul campo (Descola 1986, 1993) e presso cui predominerebbe un ‘regime ontologico’ dei rapporti tra umano e non umano di orientamento animistico, la distinzione pertinente, relativamente alle piante, è quella fra «piante coltivate dagli uomini e piante coltivate dagli spiriti» (2005: 68); inoltre, come si registra anche fra i Ka’apor del Brasile, presso gli Achuar la foresta non è vista come un ambiente ‘selvaggio’, ma come un giardino. Quanto agli animali, gli Achuar distinguerebbero analogamente fra quelli ‘domestici’, allevati (*tanku*) dagli uomini e quelli ‘domestici’, allevati dagli spiriti, che ‘vegliano sul loro benessere e li proteggono dai cacciatori eccessivi’. Per ciò che riguarda gli spazi, fra luoghi sconosciuti e luoghi ignoti vi sarebbe dunque un *continuum*, una transizione, non una separazione netta. Nelle grandi civiltà orientali (India, Cina, Giappone) le distinzioni terminologiche relative a spazi e luoghi configurano dei rapporti di complementarietà, piuttosto che di opposizione, fra quelli abitati e quelli inabitati. Nella Grecia classica si possono ravvisare degli antecedenti al consolidamento di tale opposizione terminologica a partire dall’opposizione caccia/allevamento, e fra animali domestici (*zoon*) e selvaggi (*theria*), sebbene l’opposizione non escluda delle relazioni di complementarietà, ad esempio nei rituali concernenti gli animali sacrificati, e nella stessa teoria della politica (cfr. Vidal-Naquet 2006; Lloyd 2005).

Secondo Descola, è piuttosto nel mondo latino che il rapporto fra spazio domestico della *domus*, spazio coltivato dell’*ager*, spazio periferico del *saltus* da una parte e, dall’altra la *silva*, come spazio non utilizzato e abitato da popolazioni ostili, tende a irrigidirsi in termini di oppo-



sizione. La *silva* diventa inoltre uno spazio che assume significato semplicemente nella prospettiva della sua 'colonizzazione'. Alcuni commentatori (ad es. Digard 2006) hanno tuttavia affermato che la discussione di Descola su questi aspetti resta discutibile, sia perché poco più che abbozzata, sia perché impostata in un'ottica che appare prevalentemente centrata sulla questione dei rapporti uomo/animale.

<sup>13</sup> Ciò lo porta a sostenere che, diversamente che in Occidente, nell'Amazzonia indigena è l'affinità, e non la consanguineità, a costituire l'elemento 'dato' della parentela, essendo invece la seconda l'elemento che va 'costruito': «Mentre l'Altro nella cosmologia sociale occidentale è riscattato da uno stato di astratta indeterminazione quando lo si pone come un *fratello*, ossia qualcuno che è in relazione con me in quanto siamo entrambi identici in rapporto a un terzo termine, superiore (i genitori, la nazione, la chiesa, ecc.), l'Altro Amazzonico deve essere determinato come un cognato» (*ibidem*: 26, corsivo nel testo).

<sup>14</sup> Per un primo inquadramento del dibattito più recente, si rimanda al testo e alla bibliografia di Perrin (2002).

<sup>15</sup> La performance di un canto rituale da parte dello sciamano costituisce l'atto cruciale nella cura della 'follia' che si è 'impossessata' di un Cuna: «Il *Niai-ikala*, o Canto del Demone è un lungo ciclo di canti terapeutici che racconta la grande avventura degli spiriti benefici, aiutanti dello sciamano, partiti alla ricerca dell'anima perduta del malato. Il *nia-ikar-kalu* è l'episodio centrale di questo ciclo e costituisce una sorta di carta geografica, o di giornale di bordo del viaggio 'al di là del mondo' intrapreso dagli spiriti dello sciamano» (*ibidem*: 113).

Come spiega Severi, la parola cuna *ikala* significa sia 'sentiero', 'percorso', che 'canto terapeutico'. *Nia* designa invece gli 'spiriti', e *kalu*, ogni luogo considerato un loro 'villaggio'. Il *nia-ikar-kalu* «è dunque la storia di un viaggio invisibile» (*ibidem*: 70).

<sup>16</sup> Limitandosi ai gruppi indigeni della regione caraibica, questa concezione del mare come porta di accesso alla dimensione invisibile della realtà è ampiamente documentabile. Una versione del 'racconto della creazione' registrata da Reichel Dolmatoff tra i Kogi della Sierra Nevada di Santa Marta (Colombia) inizia così: «All'origine vi era il mare. Tutto era oscuro. Non vi era né sole, né luna, né gente, né animali, né piante. Vi era solo il mare, dappertutto. Il mare era la Madre. Essa era acqua e acqua dappertutto ed essa era fiume, laguna, sorgente e mare e così era dappertutto. [...] La Madre non era persona, né niente né cosa alcuna. Essa era *aluna*. Era spirito di tutto ciò che sarebbe venuto, era pensiero e memoria» (1996 [1950]: 115).

Secondo Reichel Dolmatoff, il termine *aluna*, che troviamo in questo testo, designa uno dei concetti chiave della cosmologia dei Kogi. Se essi dovevano darne una traduzione in spagnolo, usavano le parole 'spirito', 'memoria', 'pensiero', 'vita', 'volontà', 'intenzione'. Ma, nota Reichel Dolmatoff, «nessuna di queste parole corrisponde al significato proprio di *aluna*. Tenteremo di spiegarlo o per lo meno di illustrarlo con qualche esempio. Un individuo vuole fare un'offerta a una determinata personificazione religiosa. Quest'offerta deve essere fatta in un luogo preciso, ma l'individuo vive lontano da esso. Allora semplicemente fa l'offerta 'in *aluna*'. Si prepara l'oggetto dell'offerta nella forma dovuta e lo si deposita in un luogo vicino mentre l'individuo formula più o meno questo pensiero: 'Non sto facendo quest'offerta qui, ma nel luogo dove andava fatta. [...] Altro esempio: un uomo vuole costruire una casa. Non ha ancora iniziato a [costruirla], ma già vede nella sua immaginazione la casa come desidera che sia. La vede 'in *aluna*'. Nei miti, il concetto di *aluna* appare con frequenza, soprattutto nel senso di 'creazione in *aluna*'. A volte *aluna* si applica a tutto ciò che è 'antico' e 'invisibile', tutto ciò che non abbia una forma concreta. È qui che possiamo avvicinarci al suo vero valore. Ciò che è concreto è solo un simbolo mentre il suo vero valore e la sua essenza esistono in *aluna*» (*ibidem*: 203-204).

<sup>17</sup> Per Descola, in linea generale, sarebbero i cambiamenti nel modo di concepire gli schemi di relazione con l'Altro da Sé (e, si può aggiungere, con l'Altrove) a innescare i cambiamenti nelle operazioni 'tecniche' che mediano le relazioni con l'ambiente biofisico e sociale, e non il contrario. Si vedano gli esempi discussi nell'ultima parte di *Par-delà nature et culture* (Descola 2005), e con attenzione specificamente rivolta ai gruppi indigeni dell'America del Sud (inclusi i Wayuu), in altri scritti di minor ampiezza (Descola 1994, 2000).

<sup>18</sup> È stato anzi argomentato (ad es. Picon 1983, 1996) che gli stessi Wayuu costituiscono un caso di 'etnogenesi' risalente a un periodo successivo all'inizio della colonizzazione europea; questa etnogenesi sarebbe stata l'esito di un conflitto interno tra quei gruppi indigeni della penisola che avevano adottato la pastorizia e forme di scambio commerciale con i coloni di origine europea e quelli, indicati nelle fonti storiche e dagli stessi Wayuu come *Cocina* o *Kusina*, che invece, non avendo compiuto questo 'passaggio', sarebbero gradualmente stati condannati alla scomparsa o all'assimilazione.

<sup>19</sup> Per la storia delle popolazioni indigene della Guajira durante il periodo coloniale e nel secolo XIX, cfr. Picon 1983; Barrera 2002; Moreno e Tarazona (a cura di) 1984; Polo Acuña 2005; Sæther 2005; Guerra 2007.



<sup>20</sup> Al di là di questi aspetti, la contrapposizione, dal punto di vista del prestigio sociale, tra pastori e pescatori, deve essere inquadrata tenendo conto dell'insieme di attività e di forme di insediamento storicamente associate alla prossimità con il mare. Le fonti storiche documentano come fino a due secoli fa la pesca di perle e la loro vendita a commercianti non indigeni costituissero un'impresa redditizia per almeno alcuni gruppi di parentela insediati nelle vicinanze del litorale, che ne avevano assunto il controllo. Inoltre, i litorali della penisola sono stati in passato e in parte restano anche oggi sede di attività in cui la popolazione indigena ha spesso svolto un ruolo rilevante, come il commercio (spesso di contrabbando) tra la costa caraibica e le Antille, e lo sfruttamento delle saline.

<sup>21</sup> Come emerge dalla memoria orale relativa alla storia dei gruppi di parentela, le coste, soprattutto nell'ultimo secolo, sono in effetti diventate spesso una 'zona di rifugio' e l'approdo di un processo migratorio dalle aree interne della penisola, più adatte al pascolo del bestiame e a piccole forme di agricoltura.

La transumanza (*oonowa*) è d'altronde una pratica corrente per gli allevatori di bestiame, che in funzione dell'alternanza di una stagione umida e una stagione secca, spostano le mandrie e le greggi nelle aree in cui è possibile farle pascolare. Come si può immaginare, la transumanza implica negoziazioni sociali complesse: il pastore che passa e si ferma con i suoi animali in un'area dove vi sono pascoli e fonti d'acqua, deve ottenere il permesso dall'*apüshi*, il gruppo di parentela matrilineare che è titolare dei diritti territoriali sull'area, diritti resi evidenti dalla presenza del cimitero in cui si seppelliscono le ossa dei morti del gruppo. Questa concessione di 'ospitalità' può essere la conseguenza di un rapporto di alleanza matrimoniale (tra i Wayuu, gli uomini più ricchi sono generalmente poligami) che lega l'*apüshi* del pastore all'*apüshi* che controlla il territorio, ma può altresì comportare l'istituzione di una relazione di dipendenza asimmetrica tra gli 'ospitati' e gli 'ospitanti', con i primi che devono riconoscere dei servizi e dei capi di bestiame ai secondi. In diversi casi da me documentati, l'arrivo e l'insediamento sulla costa sembrano inoltre essere stati indotti da eventi più specifici, di notevole frequenza e impatto nella vita degli indigeni: le guerre di faida tra gruppi di parentela che portano il gruppo sconfitto all'abbandono dell'area su cui aveva diritti territoriali.

<sup>22</sup> Nella prima metà del secolo XX, le ricorrenti carestie avevano incentivato una pratica già registrata alla fine del secolo precedente e che scomparirà solo dopo questo periodo: la tratta di schiavi wayuu destinati in gran parte al lavoro nelle grandi aziende agricole del Venezuela (cfr. Rivera 1988; 1990-1). Spesso, la riduzione in schiavitù era conseguenza non solo di apposite campagne di cattura

organizzate da trafficanti non indigeni, o della vendita a questi dei prigionieri di un gruppo di parentela sconfitto in una faida, ma anche di una vendita che le famiglie stremate dalla fame facevano di alcuni dei loro membri in cambio di alimenti o denaro. In alcune testimonianze da me raccolte, che si riferiscono a eventi situabili in questo periodo, si menzionano anche storie di famiglie dedite all'allevamento di bestiame che in seguito alla moria dei loro animali, spinte dalla fame dettero in sposa una delle proprie donne a un uomo di una famiglia di pescatori, in cambio di pesce. Queste vicende non sono interpretate nel senso di una possibile rivalutazione dello status acquisibile con la pesca, che resta tendenzialmente associata a una condizione di povertà immutabile, ma appunto come 'caduta', di chi era stato pastore in passato, in questa condizione.

<sup>23</sup> Per un inquadramento dei processi di cambiamento da cui è stata investita la società wayuu nel corso del secolo XX, si vedano, oltre ai lavori di Perrin, Rivera e Saler già citati, Guhl (a cura di) 1963; Watson 1968; Pineda Giraldo 1990; Correa 1993, Correa e Vázquez 1992.

<sup>24</sup> Riporto i termini con il suffisso di genere femminile *-ü*, in quanto in wayuunaiki, questo è il genere non 'marcato'. Il genere maschile, identificato dalla terminazione *-shi*, è invece quello 'marcato'. In questo testo riporterò i termini indigeni con questa seconda terminazione in quei casi in cui i parlanti l'hanno usata nel loro discorso.

Per ciò che riguarda il termine *outsü*, l'uso frequente del suffisso di genere femminile ha un motivo più specifico. Infatti, come rileva Perrin (2001), a differenza di quanto si verifica nella maggior parte delle società indigene dell'America del sud, tra i Wayuu coloro che assumono ruoli e funzioni di tipo 'sciamanico' sono più spesso donne che uomini.

<sup>25</sup> Si può ipotizzare che una segmentazione di questo termine sia *w-*, prefisso che indica la prima persona plurale; *-ou*, suffisso che indica luogo; *ma*, morfema che indica 'stare', 'abitare'; *-in*, suffisso che indica azione.

<sup>26</sup> Di seguito riporto un brano registrato da Perrin, in cui sono evidenti le concezioni appena esposte: "Lo sai *alijuna* che Pulowi può mangiare anche gli uomini? Inghiotte soprattutto i buoni cacciatori di cervi, perché è la padrona della selvaggina. Li inghiotte per farne suoi mariti. Ecco come accade: un giorno l'uomo non ritorna a casa. Sua moglie l'aspetta un giorno, due giorni... Parte alla sua ricerca, ma non trova alcuna traccia, alcuna impronta. Lui non ritorna mai più, poiché è andato via con Pulowi. Vive sotto terra con lei. Laggiù da lei, c'è ogni tipo di cibo [...]."

Pulowi del mare inghiotte i pescatori e i cacciatori di testuggini. Ne fa i suoi mariti. Tutti i giorni, tutti i giorni, riportano molto pesce o testuggini, due o tre che essi pescano con l'arpione o con la rete. Poi, improvvisamente non trovano più niente. Niente, soltanto il mare. Passano i giorni... niente. Arriva la fame... Un giorno non ritornano, non ritornano mai più. Sono stati trascinati sott'acqua, da una grande razza, o da una grande testuggine. Sono stati inghiottiti da Pulowi perché annientavano i suoi animali" (Perrin 1997: 48).

<sup>27</sup> Come sintetizza Perrin, «Pulowi ha un immenso potere sulla selvaggina e secondo alcuni sa anche assumerne le sembianze. Comunque, sa sempre servirsene per trascinare nelle sue terre i cacciatori o i pescatori. Sono i cervi, i caprioli, le tartarughe marine e le grandi razze che adempiono più frequentemente a questo ruolo. [...] Pulowi è la 'signora' della selvaggina e di tutti gli 'animali' selvaggi della terra e del mare. I cervi, i caprioli, ecc. sono per lei ciò che è per i [Wayuu] il bestiame» (1997: 124, 131).

<sup>28</sup> *Kaarai* in wayuunaiki designa sia una specie di razza maculata (nome scientifico: *Aetobatus narinari*) sia dell'*alcaraván*, una specie di uccello dell'ordine dei Caradriformi (nome scientifico: *Burhinus bistriatus*; cfr. AA.VV. 1995: 201); Perrin (1979: 250), riporta come identificazione *Belonopterus cayenensis*, un'altra specie dei Caradriformi. *Kaaraikaarai* è un rafforzativo che significa 'grande razza', probabilmente da identificare con una manta maculata. Come ha notato Perrin (1997), questo animale è considerato una delle forme in cui Pulowi si manifesta in mare. Guerra (2004: 41) spiega che l'identità di denominazione tra una specie marina e una specie di animale terrestre, non infrequente tra i Wayuu, deriva probabilmente dall'uso di un criterio tassonomico basato sulla condivisione di alcuni tratti morfologici: nel caso di *kaarai*, sia la specie avicola che quella ittica possono essere considerati simili per estremità alate e macchie di color marrone scuro.

<sup>29</sup> Per la concezione del femminile tra i Wayuu, mi permetto di rinviare a Mancuso (2005).

<sup>30</sup> Per il 'tradimento', cfr. ad esempio la narrazione pubblicata da Perrin (1997: 81) con il titolo: 'Il debito di Juyá'. Per il comportamento violento di Juyá verso la sua sposa Pulowi, che risulta nella morte o nella fuga in mare di quest'ultima, trascivo qui una delle versioni da me raccolte: «In passato, nei pressi della terra chiamata Maa-liwalu, Juyá arrivò dal sud. Pioveva molto, tirò i suoi fulmini, giunsero lontano, fino alla casa in cui viveva la sua sposa, Pulowi. La casa si spaccò in due e la donna emise un lamento, fuggì e si immerse in mare. Juyá diven-

tava molto violento quando si ubriacava, beveva liquori fatti da ogni sorta di frutti e piante silvestri, dal cactus, dalla yucca selvatica, dal fico d'india. Quando si ubriacava, si metteva a sparare a sua moglie» (José Augustín 'Walirre' Wouriyu, circa 70 anni, Tocatoromana, 9/4/2002).

<sup>31</sup> Per l'astronomia wayuu e la relazione tra cicli astronomici e cicli stagionali, cfr. Perrin (1989; 1997: 169-171). In effetti, come afferma Perrin, Juyá, oltre che 'pioggia', può significare 'anno'. A questo termine è direttamente legato il nome della stella Arturo, *Juyou*, letteralmente 'occhio della pioggia', in quanto è in coincidenza con la sua apparizione in cielo, a ottobre, che comincia la stagione delle grandi piogge. Analogamente, ogni altra stagione dell'anno che coincide con la caduta di precipitazioni è identificata con il nome della stella che, apparendo allora nel cielo della Guajira, 'annuncia' il suo inizio. Se si considera che i Wayuu, come già notato da Perrin (1997: 170), parlano spesso di diverse stelle identificandole con una delle forme o manifestazioni di Juyá, la contrapposizione tra il carattere 'multiplo' di Pulowi e quello unico di Juyá, su cui ha insistito questo studioso, appare più sfumata.

## Bibliografia

- AA.VV.  
1995 *Desiertos. Zonas aridas y semiaridas de Colombia*, Diego Samper Ediciones, Bogotá.
- Barrera Monroy E.  
2002 *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, ICANH, Bogotá.
- Correa H.D.  
1993 *Los Wayuu: pastoreando el siglo XXI*, in F. Correa (a cura di), *Encrucijadas de la Colombia amerindia*, ICAN, Bogotá: 203-228.
- Correa H.D., Vázquez S.  
1992 *Los Wayuu entre Juyá ('El que llueve'), Mma ('La tierra') y el desarrollo urbano*, in AA.VV., *Geografía humana de Colombia. Tomo II, Nordeste indígena*, ICCH, Bogotá: 217-293.
- Descola P.  
1986 *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Ed. De la Maison des Sciences de l'homme, Paris.  
1993 *Les lances du crepuscule. Relations Jivaro, haute Amazonie*, Plon, Paris.

- 1994 *Porquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí*, in B. Latour, P. Lemonnier, *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, La Découverte, Paris: 329-344.
- 1996 *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*, in P. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London-New York: 82-102.
- 2001 *The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia*, in T. A. Gregor, D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 91-114.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- 2006 *Beyond Nature et Culture*, in «Proceedings of the British Academy», 139: 137-155.
- 2009 *Human natures*, in «Social Anthropology», 17, 2: 145-157.
- Digard J. P.  
2006 *Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations*, in «L'Homme», 177-178: 413-428.
- Fabian S. M.  
1992 *Space-time of the Bororo of Brazil*, University of Florida Press, Gainesville.
- Gnerre M.  
2003 *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- Guhl E. (a cura di)  
1963 *Indios y blancos en la Guajira*, Tercer Mundo Ediciones, Bogotá.
- Guerra Curvelo W.  
1990 *Apaalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu*. In G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 163-189.  
2004 *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*, testo non pubblicato.  
2005 *El universo simbólico de los pescadores wayuu*, in «Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», 11: 62-74.  
2007 *El poblamiento del territorio*, I/M Editores, Bogotá.
- Hallowell I. A.  
1976 [1960], *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in Id., *Contributions to Anthropology. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago and London: 357-390.
- Jusayu M. A., Olza Zubiri J.  
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- La Cecla F.  
1993 *Mente locale. Un'antropologia dell'abitare*, Eleuthera, Milano.  
2005 [1988], *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari.
- Lévi-Strauss C.  
1990a [1956], *Esistono le organizzazioni dualiste?*, in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano: 153-185.  
1990b *Il concetto di struttura in antropologia*, in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano: 309-356.  
1993 *Storia di linco. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Einaudi, Torino.
- Lloyd G. E. R.  
2005 *Immagini e modelli del mondo*, in J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd, M. L. Chiesara (a cura di), *Il sapere greco*, vol. I, Einaudi, Torino.  
2007 *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press.
- Mancuso A.  
2005 *Mujeres y relaciones de género desde una perspectiva wayuu*, in «Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», 13-14: 39-61.  
2008 *Descent among the Wayú. Concepts and social meanings*, in «Journal de la Société des Américanistes», 94, 1: 99-126.
- Meschiari M.  
2010 *Terra Sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo.
- Moreno J., Tarazona A. (a cura di)  
1984 *Materiales para el estudio de las relaciones interétnicas en la Guajira, siglo XVIII*, BANH, Caracas.
- Perrin M.  
1979 *Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación la Salle, Caracas.  
1987 *Creaciones míticas y representaciones del mundo: el ganado en el mundo simbólico guajiro*, in «Antropológica», 67: 3-31.

- 1989 *Astronomie Guajiro*, in E. Magaña (a cura di), *Astronomías indígenas americanas*, Scripta Ethnologica. Supplementa, 9, Buenos Aires: 143-152.
- 1996 [1976], *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris.
- 1997 [1976], *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro*, Il Saggiatore, Milano.
- 2001 [1992], *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris.
- 2002 [1995], *Lo sciamanismo*, Terrenuove, Milano.
- Picon F.
- 1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Ed. De la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- 1996 *From Blood-Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)*, in U. Fabietti, P. C. Salzman (eds.), *The Anthropology of Peasant and Pastoral Societies*, Ibis, Pavia, 307-319.
- Pineda Giraldo R.
- 1990 "Dos Guajiras", in G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 259-274.
- Polo Acuña J.
- 2005 *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Uniandes, Bogotá.
- Reichel Dolmatoff G.
- 1996 [1950], *Los Kogi de Sierra Nevada*, Bitzog, Palma de Mallorca.
- Rivera A.
- 1988 *Material life and social metaphor. Change and local models among the Wayuu Indians*, tesi di dottorato non pubblicata, University of Minnesota.
- 1990-1 *La Metáfora de la carne: sobre los Wayuu en la península de la Guajira*, in «Revista Colombiana de Antropología», XXVIII: 87-136.
- Sæther S. A.
- 2005 *Identidad e Independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*, ICANH, Bogotá.
- Sahlins M.
- 1994 [1976], *Cultura e utilità*, Anabasi, Piacenza.
- Saler B.
- 1985 *Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*, in «Montalbán», 17: 53-65.
- 1988 *Los Wayú (Guajiro)*, in AA.VV., *Aborígenes de Venezuela*, tomo III, Fundación La Salle-Monte Ávila, Caracas: 25-145.
- Severi C.
- 1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Scandicci (FI).
- Surrallés A., Hierro P. (a cura di)
- 2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Lima.
- Taussig M.
- 1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Routledge, New York.
- Vidal-Naquet P.
- 2006 *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano.
- Viveiros de Castro E.
- 1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute» (N. S.), 4: 469-488.
- 2000 *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi», VII, 7: 47-57.
- 2001 *GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality*, in L. Rival and N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford: 19-43.
- 2010 *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
- Watson L.
- 1968 *Guajiro Personality and Urbanization*, UCLA Press, Los Angeles.
- Wilbert J., Simoneau K., Perrin M. (a cura di)
- 1986 *Folk Literature of the Guajiro Indians*, 2 voll., UCLA Publications, Los Angeles.



## Abstracts

MARLÈNE ALBERT-LLORCA  
 Université de Toulouse-Le Mirail  
 LISST-Centre d'Anthropologie Sociale  
[marlene.albert@wanadoo.fr](mailto:marlene.albert@wanadoo.fr)

*Memoria e oblio dei campi di concentramento dei Repubblicani spagnoli nel sud ovest della Francia*

Nel 1939, alla fine della Guerra Civile spagnola, migliaia di Repubblicani oppositori del Generale Franco finirono in esilio in Francia. Sin dal loro arrivo, essi furono internati nei campi e costretti a condizioni di vita molto dure. Sino agli anni Settanta del Novecento, questo inglorioso episodio della storia francese è rimasto praticamente nell'oblio. Oggi, almeno nel sud del Paese, non passa giorno in cui qualcuno non evochi la memoria dell'esilio e dell'internamento dei Repubblicani spagnoli in Francia. Questo contributo, basato sul caso del Campo di Le Vernet, mostra il processo che dall'oblio ha condotto alla memoria dei campi e ne analizza le caratteristiche.

Parole chiave: Memoria; Oblio; Campi di concentramento; Repubblicani spagnoli; Ebrei.

*Memory and oblivion of the internment camps of the Spanish Republicans in South-West France*

*In 1939, at the end of the Spanish Civil War, which set Republicans against General Franco partisans, tens of thousands of them flowed into exile in France. Upon their arrival, they were interned in camps where living conditions were very hard. Until the 1970s, this inglorious episode in the history of France had practically fallen into oblivion. Today, in the south at least, never a day passes but somebody evokes the memory of exile and internment of Spanish Republicans in France. This paper - based on the Camp of Le Vernet case - shows the process that leads from oblivion to recovery of the memory of the camps and analyses what characterizes this memory.*

Key words: Memory; Oblivion; Internment camps; Spanish Republicans; Jews.

EUGENE COHEN  
 Department of Sociology and Anthropology  
 College of New Jersey, Ewing, New Jersey  
[cohen@tcnj.edu](mailto:cohen@tcnj.edu)

*Sensible men and serious women: order, disorder, and morality in an Italian village*

*For over a decade, anthropologists engaged in a vigorous debate regarding the utility, meaning, and explanation of honor and shame in Mediterranean communities. There are competing interpretations regarding these cultural constructions, but no consensus. Partly, this is a result of examining honor and shame as discrete domains deriving from more fundamental conditions.*

*In this paper, I examine, in detail, the ethnography of honor and shame in a central (Tuscany) Italian village. I use these data to contend honor and shame are not encapsulated domains, but are part of a wider and fundamental cognitive framework and world view involving the nature of inter-personal relations, understandings regarding the attributes of human nature and an agonistic perception of the human condition.*

Keywords: Italy (Tuscany); Honor; Shame; World View; Inter-Personal Relations.

*Uomini responsabili e donne serie: ordine, disordine e moralità in una comunità italiana*

Per più di un decennio gli antropologi si sono impegnati in un acceso dibattito sulla pertinenza, il significato e il senso dell'onore e della vergogna nell'area del Mediterraneo. Le interpretazioni fornite per queste costruzioni culturali sono state spesso contrastanti e non si è raggiunto un accordo. Ciò è dipeso, in parte, dal fatto che l'analisi ha riguardato l'onore e la vergogna intesi come ambiti separati derivanti da altre condizioni fondamentali.

In questo contributo, propongo, in particolare, un'etnografia dell'onore e della vergogna presso una comunità dell'Italia centrale (in Toscana). L'obiettivo è mostrare come queste due sfere, lungi dall'essere isolate, vadano invece inserite in un più ampio quadro cognitivo e in una visione del mondo che coinvolge le relazioni interpersonali, la comprensione degli aspetti della natura umana e del suo modo di percepire agonisticamente la propria condizione.

Parole-chiave: Italia (Toscana); Onore; Vergogna; Concezione del mondo; Relazioni interpersonali.

ANTONINO CUSUMANO  
 Università di Palermo  
 Dipartimento di Beni Culturali  
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo  
[dancus@tiscali.it](mailto:dancus@tiscali.it)

*Pane al pane e vino al vino*

È noto che il pane e il vino rappresentano due pilastri centrali delle basi alimentari dei popoli del Mediterraneo, essendo entrambi i frutti fecondi e millenari di due fondamentali piante di civiltà: il grano e la vite. In quanto segni eccellenti di riproduzione ciclica della terra e per ciò stesso di rifondazione del vivere e dell'esistere, pane e vino sono simboli paradigmatici dell'indissolubile simbiosi tra l'umano e il vegetale, tra l'umano e il sovraumano. Assicurando la transizione dalla natura alla cultura, il loro consumo ha contribuito a determinare status e gerarchie, a plasmare forme e pratiche rituali, a conferire identità e memoria, a dare ordine e significato al mondo. Per alcuni aspetti in opposizione dialettica, ponendosi il pane sul versante del cotto e il vino su quello del fermentato, l'uno e l'altro sono nella prassi e nella lingua popolare siciliana elementi complementari di un'endiadi formale e concettuale, di un binomio semantico irresistibile e inscindibile, significanti indiscutibilmente diversi ma – a livello delle strutture profonde – sostanzialmente riconducibili ad un comune orizzonte di senso.

Parole chiave: Relazioni pane-vino; Fermentazione; Simboli; Proverbi; Riti.

“Pane al pane e vino al vino”. *Symbolical meanings of bread and wine in Mediterranean cultures*

*It is known that bread and wine are two fundamental pillars of the basic diet of the peoples of the Mediterranean, being both thousand-year old and fruitful products of two key plants of civilization: wheat and vine. As excellent signs of the cyclical reproduction of the earth and thereby of the re-foundation of life and existence, bread and wine are paradigmatic symbols of the indissoluble symbiosis between the human and the vegetable kingdom, between the human and the superhuman. By ensuring the transition from nature to culture, their consumption has contributed to determine status and hierarchy, shape ritual forms and practices, give identity and memory, give order and meaning to the world. Being in some respects in dialectical opposition, as bread is cooked and wine is fermented, they are both, in practice and in the Sicilian vernacular, complementary elements of a formal and conceptual hendiadys, of an irresistible and inseparable semantic pair, significant indisputably different, but – at the level of deep structures – essentially referable to a common horizon of meaning.*

Key words: Bread-wine connection; Fermentation; Symbols; Proverbs; Rituals.

NICOLA CUSUMANO  
 Università di Palermo  
 Dipartimento di Beni Culturali  
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo  
[remocl@libero.it](mailto:remocl@libero.it)

*Turisti a Sparta: il passato che non torna e l'invenzione della tradizione*

Quando è nato il “turismo culturale”? Di solito il punto di partenza generalmente indicato e privilegiato è l'Europa del Settecento. Tuttavia è possibile esplorare altre culture, più distanti nel tempo, ma pur sempre strettamente collegati alla nostra, almeno nell'autorappresentazione dell'identità di cui si alimenta il nostro Occidente.

Si focalizzerà l'attenzione sul mondo greco, con alcune osservazioni generali sul viaggio culturale che è alla radice stessa della storiografia: destinato a divenire in seguito un *topos* obbligato nelle dichiarazioni proemiali degli storici, il viaggio, anzi i viaggi, del *pater historiae* Erodoto introducono ad un'esplorazione sottile e ambigua dell'identità greca. Tuttavia, è il “turismo” culturale a Sparta, divenuto rapidamente tappa obbligata della classe dirigente greco-romana, a fornire il caso più interessante.

Parole chiave: Turismo culturale; Memoria; Passato; Origini; Sparta.

*Tourists in Sparta: the past that does not come back and the invention of tradition*

*When the “cultural Tourism” is born? The point of departure is generally identified in the European culture of XVIII century. Nevertheless it's possible to examine other cultures, which are historically more remote, but at the same time strictly connected with our, in accordance with the status of “identity” that characterizes Occidental world. The attention will be focalised on the ancient Greece. This paper will reserve some reflections to the cultural travel and his relevance among the Greeks. A meaningful example is the travel of the historians: since Herodotus, it has been considered an element necessary and topical, as we can observe in the proemial declarations. The travels of Herodotus, the pater historiae, enable a penetrating and ambiguous exploration of the Greek identity. In the second part of the paper the focus of attention will be on Sparta, a celebrate destination of the cultural travels of the Greek and Roman elite. This town, for many reasons, provides the most attractive case-study.*

Key words: Cultural Tourism; Memory; Past; Origins; Sparta.

DAVID D. GILMORE  
 Dept. of Anthropology  
 Stony Brook University  
 Stony Brook NY  
[dgilmore@notes.cc.sunysb.edu](mailto:dgilmore@notes.cc.sunysb.edu)

*Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models*

Since the days of Eric Wolf, most social scientists have routinely depicted peasants as oppressed and exploited, as the bottom rung of society. But are peasants always down-trodden and despised? Can peasants enjoy a high status, be respected, even admired in their society? This paper offers a modest corrective to the prevalent Marxist view from Andalusia (southern Spain). There, peasants – even the poorest – so long as they had a piece of land, represented a solid middle class in local terms, enjoying a relatively prized status. I try to explain the structural context of this glaring exception to the generic paradigm of peasant subjugation by describing the status of peasants relative to other agrarian social classes.

*Key words:* Peasants; Stratification; Social class; Spain; Andalusia.

*I contadini e gli Altri nella Spagna rurale. L'importanza dei modelli*

Dai tempi di Eric Wolf, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali ha rappresentato i contadini come oppressi, sfruttati e collocati al rango più basso della società. Ma i contadini sono davvero così disprezzati e oppressi? Possono invece apprezzare la loro condizione, essere rispettati e diventare persino oggetto di ammirazione? Questo articolo offre un modesto correttivo alla prevalente visione marxista dell'Andalusia (Sud della Spagna). In questa regione i contadini – anche i più poveri – in quanto proprietari di un terreno, rappresentavano un solido ceto medio locale, tenuto in una certa considerazione. Cerco di illustrare il contesto strutturale di questo caso di studio, che costituisce un'eccezione al generico paradigma del contadino assoggettato, descrivendo la sua condizione in rapporto alle altre classi sociali del mondo agrario.

*Parole chiave:* Contadini; Stratificazione; Classe sociale; Spagna; Andalusia.

ELISABETTA GRANDE  
 Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro,  
 sede di Alessandria  
 Dipartimento di Studi giuridici ed economici  
 Via Mondovì 8, 15100 Alessandria  
[elisabetta.grande@jp.unipmn.it](mailto:elisabetta.grande@jp.unipmn.it)

*Diritti Umani egemoni: il caso della circoncisione femminile. Un appello a considerare seriamente il multiculturalismo*

L'articolo si interroga sulle differenze che intercorrono fra la circoncisione femminile e le altre pratiche modificatrici degli organi sessuali, in particolare la circoncisione maschile e la mastoplastica additiva, e spezza una lancia a favore dell'applicazione di uno standard unico di valutazione delle diverse pratiche modificatrici. Solo un approccio inclusivo, che tratti "noi" al pari degli "altri", può infatti restituire credibilità all'idea di diritti umani "universali", che altrimenti rischiano di diventare meri strumenti di egemonia culturale. Per prendere sul serio il multiculturalismo occorre, insomma, secondo l'autrice, utilizzare un approccio integrativo, che metta davvero tutte le pratiche culturali sullo stesso piano.

*Parole chiave:* Multiculturalismo, Egemonia culturale; Diritti Umani; Circoncisione maschile e femminile; Mastoplastica additiva.

*Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision. A call for taking multiculturalism seriously*

In addressing the issue of female circumcision, the paper suggests that only a comprehensive approach towards all modifications of sexual organs, using a single, not a double, standard will make the human rights discourse on sexual organs' modifications less imperialistic, more effective and less assimilating. A more inclusive notion of human rights, a notion that includes "us" – the Westerners – as well as "them" – the "Others" – serves, it is argued, to give credibility to the "human rights spirit". What makes female circumcision a human rights' violation while male circumcision and breast augmentation are considered acceptable and even respectable cultural practices? Trying to find out the reason for singling-out female circumcision, the author will briefly address a number of issues, including health concerns, patient's consent (choice), sexual fulfillment limitation, and beauty requirements in different cultures. Taking multiculturalism seriously, it is argued, calls for an integrative approach towards the plurality of cultures and practices.

*Key words:* Multiculturalism; Cultural Hegemony; Human Rights; Female/Male Circumcision; Breast Augmentation.