

anno XII/XIII (2011), n. 13 (1)

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

UN ESPACIO DE ARTE Y LITERATURA

Cuba





ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XII/XIII (2011), n. 13 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

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*)

Impaginazione  
ALBERTO MUSCO

*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

## Indice

### Ragionare

- 5 Tzvetan Todorov, *Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo*
- 11 Ulf Hannerz, *Operation Outreach: Anthropology and the Public in a World of Information Crowding*
- 19 Helena Wulff, *Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations*
- 27 Ralph Grillo, *Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK*

### Ricercare

- 37 Valentina Rametta, *Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario*
- 55 Paolo Favero, *Blessed be the Good Soldier: Cinema, Media and the Manufacturing of Nationhood in Post 9/11 Italy*
- 67 Stefano degli Uberti, *Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'altrove nel Senegal urbano*
- 85 Tommaso India, *La cura dell'uchimvi: nota sulla medicina tradizionale dei Wabehe della Tanzania*
- 101 Alessandro Mancuso, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

### Divagare

- 119 Antonino Buttitta, *Don Chisciotte innamorato*

### Documentare

- 131 Giuseppe Giordano, *Stabat Mater di tradizione orale in Sicilia*

147 Abstracts

*In copertina:* Foto di Nino Russo (Vinales Cuba, 1993)

# La cura dell'uchimvi: nota sulla medicina tradizionale dei Wahehe della Tanzania\*

*L'individuo non è la forma iniziale né più acuta in cui si presenti la vita. Esso non è dato al sapere se non al termine d'un lungo movimento di spazializzazione i cui strumenti decisivi sono stati un certo uso del linguaggio e una difficile concezione della morte.*  
(Foucault 1969: 195)

## 1. Breve introduzione storico-etnografica

I Wahehe<sup>1</sup> vivono attualmente nella regione di Iringa (parte centro-meridionale della Tanzania). La regione si estende fra i fiumi Grande Ruaha e Kilombero, raggiunge in media i 1400-1500 m. s.l.m. e coincide quasi per intero con il territorio che tradizionalmente era abitato dai Wahehe e veniva indicato con il termine *Uhehe* (lett. "territorio abitato dai Wahehe") (cfr. Letcher 1918: 164-172).

Secondo il mito, i Wahehe discendono da Mfwimi:

Il termine *mfwimi* significa "cacciatore". I Wahehe narrano di un certo "cacciatore", proveniente dall'Usagara, membro di una tribù che veniva dalla Nubia. Costui andò a caccia nella regione di Ng'uruhe e qui rese incinta una certa Semduda, cui non volle rivelare il proprio nome. Le disse solo: «Se la creatura che nascerà sarà un maschio lo chiamerai Mfwimi!». Poi scomparve e di lui non si seppe più nulla (Crema 1987: 12; cfr. anche Mumford 1934: 203).

I pochi elementi riportati da padre Crema (prete missionario vissuto trentasei anni presso la popolazione in questione) sul mito di fondazione hehe, integrati ai dati etnologici e archeologici, oltre che linguistici, possono fornirci qualche indizio sulla provenienza dei Wahehe. Innanzitutto è necessario partire dal nome dell'antenato eponimo Mfwimi, che in kihehe (lingua parlata tradizionalmente dai Wahehe) significa 'cacciatore', rinviando dunque ad una delle principali attività svolte dai popoli di origine bantu che erano soliti alternare periodi

di attività agricole a periodi di caccia. Bisogna poi tener conto dei luoghi menzionati in questo breve racconto: Usagara, Nubia e Ng'uruhe. Il primo è un monte situato a nord dell'Uhehe, a ridosso del lago Vittoria; il secondo è una regione del nord-est dell'Africa; il regno di Ng'uruhe, infine, si trovava nella regione di Iringa ed è il luogo da dove proviene il primo capo storicamente attestato dei Wahehe: Muniyumba (cfr. Redmayne 1968: 411). In questa breve descrizione si può dunque riconoscere la cronaca di un popolo di origine bantu, che sappiamo essersi mosso, in ondate successive, dal nord-est dell'Africa in direzione sud (cfr. Sutton 1997: 9-11), per arrivare fino all'attuale Tanzania dove, presumibilmente, ha trovato condizioni adeguate al suo insediamento<sup>2</sup>.

Intorno al 1830, il capo dei Wasangu<sup>3</sup>, Muniyumba, del clan dei Vayinga, proveniente dal regno di Ng'uruhe, invase l'Uhehe grazie alla superiorità militare del suo esercito rispetto ai suoi vicini, dovuta al possesso di armi da fuoco ottenute dagli Arabi in cambio di schiavi. A seguito dell'invasione, Muniyumba riunì sotto il suo comando i vari clan hehe e fece fronte alle incursioni dei Wangoni, provenienti dal sud dell'Africa. A questo periodo risalgono le prime attestazioni storicamente documentate del popolo hehe (cfr. Roberts 1997: 69-71). Come giustamente sottolinea Alice Bellagamba: «coloro che oggi si riconoscono Wahehe sono il conglomerato di quei piccoli gruppi che abitavano originariamente la regione e dei numerosi prigionieri di guerra fatti nel breve arco di tempo dell'ascesa dei Vayinga» (Bellagamba 1991b: 544-545).

Nel 1855 circa nacque Mkwawa, figlio di Muniyumba, e colui che divenne il più illustre capo hehe, tanto da meritarsi l'appellativo di *mtwa* (in swahili "re"). Egli continuò l'opera del padre sconfiggendo definitivamente i Wangoni e combattendo una serie di guerre vittoriose contro le tribù limitrofe, fra le quali quella dei Masai che da questo momento arrestarono la loro avanzata verso sud (cfr. Roberts 1997: 69):

Mkwawa era costantemente in guerra. Una ragione

potrebbe essere che il suo potere era fondato primariamente sul suo esercito piuttosto che sull'organizzazione politica. Egli governò, come aveva fatto suo padre Munyigumba, in parte attraverso uomini nominati da lui stesso, principalmente provenienti dalla propria famiglia, e in parte attraverso capi formalmente indipendenti (*ibidem*: 70).

Mkwawa, avendo espanso i suoi domini ed avendo eliminato le popolazioni cuscinetto fra il suo regno e le colonie della Germania presenti nel territorio dell'allora Tanganyika, si trovò ben presto a dovere ingaggiare una dura e relativamente lunga guerra di resistenza con i tedeschi, vincendo peraltro alcune famose battaglie come quella del 17 agosto 1891 (cfr. Redmayne 1968: 409). La libertà dell'Uhehe dal dominio tedesco durò fino al 1894, anno in cui l'esercito colonizzatore riportò una vittoria schiacciante su Mkwawa, il quale dovette fuggire dal suo quartier generale, situato a Kalengae, conquistato dai tedeschi. La latitanza del *mtwa* dei Wahehe durò fino al 1898, quando, ormai braccato dal nemico, si uccise per non essere catturato (cfr. *ivi*).

Con la sconfitta nella Prima Guerra mondiale, la Germania è costretta a rinunciare alle proprie colonie e il Tanganyika passerà sotto il dominio inglese. Così come avevano fatto i loro predecessori, anche gli Inglesi sfrutteranno i nuovi territori per ottenere soprattutto caffè, arachidi e avorio. Nel 1961 il Paese ottenne l'indipendenza dall'Inghilterra e nel 1964 si unì politicamente all'isola di Zanzibar dando vita alla Repubblica Unita della Tanzania<sup>4</sup>. Fra i fautori principali di questo processo vi fu Julius Nyerere, primo presidente della nuova nazione e autore dell'*Ujamaa*, complesso piano di sviluppo economico e sociale di ispirazione socialista, che fra gli altri ebbe l'effetto di sradicare dai territori di appartenenza le varie popolazioni per distribuirle più equamente su tutto il territorio nazionale al fine di evitare l'insorgere di scontri. Questo tipo di politica sociale ha determinato:

[...] una pluralità di situazioni etniche, perché [...] accanto ai Wahehe, che costituiscono la maggior parte della popolazione, troviamo anche gruppi di Masai, di Wabena, di Wakinga, unitamente a persone che provengono dalle zone più lontane della Tanzania. Vi è anche una pluralità culturale, poiché ciascuno di questi gruppi, per quanto minoritario rispetto ai Wahehe, porta con sé una diversa eredità (Bellagamba 1991b: 545).

L'attività lavorativa principale dei Wahehe è l'agricoltura. A questa si integrano l'allevamento e il lavoro salariato; inoltre, fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, molti Wahehe furono arruolati fra le fila del nascente esercito della Tan-

zania per il loro rinomato valore di guerrieri<sup>5</sup>. Essendo sostanzialmente dei contadini, lo stile di vita dei Wahehe è legato all'alternanza di due stagioni: la *masika* (stagione delle piogge) e la *kiangazi* (stagione secca). Ciascuna stagione dura circa sei mesi. La *masika* comincia a novembre-dicembre e finisce ad aprile-maggio, la *kiangazi* va da aprile-maggio fino ad ottobre-novembre.

I prodotti principali della dieta hehe sono il mais, i fagioli e il riso (quest'ultimo viene mangiato, però, solo in rare occasioni a causa del suo elevato costo). Nella regione di Iringa esistono due varietà di fagioli: la *maharage* (o *maharagwe*), che è il fagiolo comune, e la *kunde*, varietà di fagiolo più piccolo del precedente e dal colore violaceo. Dal mais macinato si ottiene una farina che, mescolata ad acqua e cotta, serve ad ottenere l'*ugali*, il piatto principale del pasto hehe. Oggi però i prodotti tradizionali sono stati affiancati da pomodori, cipolle e patate dolci. Il mais viene seminato generalmente nel mese di dicembre, mentre i fagioli possono essere piantati in due diversi periodi dell'anno: la prima volta fra novembre e dicembre e la seconda a marzo. Entrambi i prodotti (mais e fagioli) vengono raccolti nei mesi che vanno da giugno ad agosto (cfr. Crema: 124-125).

I pochi animali posseduti da una famiglia hehe sono mucche, capre, pecore e galline. Le prime vengono sfruttate principalmente per il loro latte, mentre gli altri animali vengono consumati, spesso, durante particolari riti o in speciali occasioni<sup>6</sup>.

I Wahehe celebrano numerose cerimonie e rituali, per lo più inerenti al "ciclo della vita"<sup>7</sup>. La prima cerimonia è quella concernente la nascita. La comunicazione dello stato di gravidanza avviene secondo tempi e modalità ben precisi. Generalmente, infatti, la donna comunicherà la notizia della propria gravidanza al marito soltanto un mese dopo avere avuto i primi segnali. Il marito, a sua volta, comunicherà la notizia al proprio padre soltanto un mese dopo averla ricevuta egli stesso e così di seguito fino ad arrivare alla madre della ragazza che sarà l'ultima ad essere informata. Dal momento in cui la donna sa di essere gravida deve rispettare alcuni divieti comportamentali la trasgressione dei quali potrebbe causare un parto difficile, la morte della madre, del bambino o di entrambi. Uno dei divieti più importanti da rispettare riguarda il consumo dello *msilo* (animale tabù) della famiglia del marito. La violazione di tale divieto da parte della madre, infatti, costringerebbe il bambino a venire meno ad una importante norma sociale<sup>8</sup>. Avvenuta la nascita, il bambino viene presentato prima ai parenti più stretti e poi alla comunità. Durante questa occasione gli affini si recano a salutare il nuovo arrivato portandogli alcuni doni: per lo più qualche scellino

tanzaniano o un po' di farina di mais per l'*ugali*. In passato venivano portati in dono una zappa e un bastone, nel caso della nascita di un maschio, e un mortaio, nel caso di una femmina. Questi regali avevano un chiaro valore simbolico riferibile ai principali doveri degli uomini e delle donne all'interno della società hehe: i primi dovevano lavorare la terra e difendere la propria casa, le seconde dovevano preparare il cibo.

Altro momento importante del ciclo della vita è l'iniziazione all'età adulta. Nel caso dei ragazzi, essa avviene per opera del nonno e degli zii della linea paterna e non sembra, dai dati emersi dalla ricerca, che questa fase richieda particolari sequenze rituali. Più articolata è, invece, l'iniziazione delle ragazze che, almeno in passato, avveniva secondo diverse fasi: la prima era *u luvungo lwa lifio* ("istruzione nascosta"); la seconda era *u luvungo lya libanzu* ("istruzione della festa delle palme"); la terza *u luvungo lwa likulo* ("istruzione della crescita"); la quarta ed ultima fase, infine, era chiamata *u luvungo lwa kugalusa* ("istruzione dello sposalizio"). Durante la prima fase alla ragazza veniva assegnata una *muwunzi* ("madrina") scelta dalla madre fra le parenti della linea paterna. Dopo aver scelto una *mfudasi* (una sorta di amica o comare che ha già subito il *u luvungo lwa lifio*), la ragazza veniva sottoposta al *nimbisi* ("clitoridectomia"). Durante le rimanenti fasi, alla ragazza venivano impartite delle istruzioni, spesso anche attraverso prove fisiche, su come comportarsi in società e con il futuro marito.

Superati i riti di iniziazione alla pubertà, i giovani sono pronti al matrimonio, altro rito fondamentale per l'intera società. I Wahebe sono divisi in gruppi patrilineari esogamici e hanno una regola di residenza di tipo patrilocale. Il matrimonio è una faccenda che riguarda non solo i futuri sposi, ma anche i loro parenti e i loro amici. Infatti, sono i genitori del ragazzo che scelgono la sposa per il loro figlio e sono sempre questi ad avviare le trattative necessarie ad effettuare lo sposalizio. Nel caso in cui il padre della ragazza accetti la proposta di matrimonio raduna, in un giorno prestabilito, tutta la sua parentela per discutere insieme il prezzo della sposa che tutti i parenti della linea paterna del ragazzo devono versare. A questa riunione sono presenti anche il futuro marito e i *wanyalugendo* (lett. "coloro che viaggiano"). Questi sono spesso amici o parenti incaricati dalla famiglia del ragazzo di trattare con la famiglia della ragazza. Il giorno del matrimonio lo sposo, accompagnato da tutta la sua parentela, si reca a casa della famiglia della sposa dove i parenti di quest'ultima hanno già dato inizio alla preparazione di tutto ciò che occorre per celebrare la festa. Arrivata la sera, gli sposi vengono lasciati da soli e da quel momento sono marito e moglie.

Altro momento fondamentale della vita sociale hehe, a causa della sua connessione con il culto degli antenati, la religione e la cura delle malattie, è rappresentato dai riti funebri. Come scrive Egidio Crema:

La venerazione verso i propri morti è uno degli aspetti più interessanti della vita dei Wahebe, e questa scaturisce dalla fede in una certa sopravvivenza. [...] La morte pone fine all'esistenza terrena dell'individuo, ma ne rimane vivo il ricordo, congiunto all'aspetto emotivo e sentimentale da parte dei suoi parenti. Il defunto acquista, in tal modo, una vitalità nuova, continuando a vivere e ad agire nell'aldilà, o verrà distrutto se fu un "malvagio", cioè un attentatore al bene del gruppo (Crema 1987: 146-147).

Per comprendere a pieno il rapporto dei Wahebe con il mondo degli antenati è opportuno a questo punto descrivere, anche se brevemente, la struttura dell'universo religioso e la cosmologia hehe. Al vertice del mondo vi è *Nguluvi*<sup>9</sup>, che all'occorrenza può essere chiamato anche *Mgava* (Creatore), o *Mbuya* (Ordinatore). Al di sotto dell'Essere Supremo vi sono i *masoka* (antenati) a cui i Wahebe si rivolgono affinché intercedano presso *Nguluvi* su ogni aspetto della loro vita. Ai *masoka* (sing. *liso-ka*), che possono essere chiamati anche *mashetani* (sing. *shetani*)<sup>10</sup>, si chiede, infatti, di intervenire per avere un abbondante raccolto, in caso di malattia, per incrementare i propri guadagni o aumentare il proprio potere. Non tutti possono entrare a pieno diritto a far parte del mondo degli antenati dal momento che sono necessari alcuni requisiti fondamentali. Il defunto, infatti, deve avere avuto una prole numerosa, non aver mai dato adito a scandali e aver fatto qualcosa di importante per la comunità.

Un rapporto privilegiato con gli spiriti degli antenati è riconosciuto dalla comunità al *mganga wa kienyeji* (lett. "dottore locale" o "del villaggio"). A lui, come si vedrà in seguito, ci si rivolge in caso di grave malattia, di siccità e, più in generale, in tutti quei casi in cui ci si sente minacciati sia al livello individuale che sociale.

Prima della diffusione delle grandi religioni, soprattutto Cattolicesimo e Islam, presso i Wahebe i morti non venivano seppelliti immediatamente dopo il decesso: il cadavere veniva legato a un albero e lasciato imputridire. Soltanto quando non rimanevano che le ossa il defunto era seppellito<sup>11</sup>. Nel periodo del raccolto i parenti del defunto raccoglievano anche i prodotti della persona scomparsa e li distribuivano fra tutti gli affini di linea paterna e ai cugini di primo grado della linea materna «per non dividere la famiglia». In questa occasione si festeggiava l'ingresso ufficiale del defunto nel

mondo degli antenati con canti e danze tradizionali, che sono di due tipi: la *kudua* (swahili) o *kuduva* (kihehe) e la *njuga* (swahili) o *mangala* (kihehe)<sup>12</sup>.

La *kudua* è una danza svolta in tutte le occasioni di ritrovo; nel caso dei riti funebri viene eseguita al mattino e nel primo pomeriggio. Non sono necessari particolari strumenti ed è ballata principalmente da donne anche se non è raro vedere gli uomini cimentarsi in tale danza. È qui che le donne intonano i canti in cui si chiede agli antenati di benedire i bambini. Dalle cinque del pomeriggio circa fino alle dieci del mattino del giorno dopo si effettua la *njuga*. Questa è una danza che può essere eseguita soltanto dagli uomini che «hanno questo dono»<sup>13</sup>. Gli oggetti rituali necessari sono: i *mangala* (da cui la danza prende il nome), gli *ngoma* e, infine, la *nyngo*. I *mangala* sono dei sonagli metallici a forma di conchiglia tenuti insieme da una cordicella e legati alle caviglie dei danzatori; gli *ngoma* sono due tamburi di diversa misura e la *nyngo* è una pelle di capra indossata da un partecipante alla danza. Questa viene effettuata girando intorno al punto dove si trovano gli *ngoma* e i cantori, che possono essere sia uomini che donne, e saltando ritmicamente sui piedi. In alcuni casi, quando la fatica si fa sentire di più, due o più danzatori cambiano il ritmo del loro passo e si affrontano in un duello simbolico accompagnato dal *vigeregere* (acuto urlo di gioia effettuato attraverso un movimento verticale della lingua). Come già notato da Evans-Pritchard a proposito di una danza simile presso gli Azande:

Lo si vede [nel caso di Evans-Pritchard si tratta di un anti-stregone, mentre nel caso qui osservato di uno qualsiasi dei danzatori] mimare un calcio [...] in direzione di un altro collega; la sua sortita dà luogo ad un animato duello tra i due. Si fanno avanti nella pista di danza, lanciandosi a vicenda occhiate torve, fanno alcuni preliminari e indi danno vita ad un focoso duello di danza (Evans-Pritchard 1976: 225).

Nel frattempo, le donne, che si trovano al di fuori del cerchio dei danzatori, agitano delle stoffe al di sopra della testa dei partecipanti alla danza. Queste hanno lo scopo di conferire potenza ai danzatori più affaticati<sup>14</sup>. In passato gli uomini che prendevano parte alla danza dovevano presentarsi ai funerali coperti solo da un tessuto che ne celava il sesso: i più bravi e valorosi fra di essi venivano vestiti dalle donne con i *kanga* e i *kikoi* (tessuti femminili tradizionali). Oggi alla danza ci si presenta completamente vestiti, ma gli uomini ricevono ancora i tessuti da parte delle donne.

Nel momento in cui un uomo indossa i *mangala* per prendere parte alla *njuga* è costretto a danzare per tutta la durata dei funerali. L'abbandono del

rito funebre da parte di un danzatore è considerato una grave offesa verso il defunto e i suoi parenti. Altro aspetto da mettere in rilievo è la presenza di un danzatore che indossa la *nyngo* (la pelle di capra). Tale travestimento, a detta degli informatori, serve per benedire le greggi e per ricordare i tempi in cui i Wahehe si vestivano con la pelle dei loro animali. Infine, non è da trascurare il costante e abbondante uso di *pombe* (bevanda alcolica ottenuta dal succo di mais fermentato) per tutta la durata del rito, sia da parte dei danzatori che da parte degli astanti.

L'avvento del Cristianesimo e dell'Islam ha lasciato sostanzialmente invariato il rapporto dei Wahehe con i loro defunti. Come già detto, i cambiamenti riguardano soprattutto le modalità di seppellimento. Infatti, oggi i defunti vengono seppelliti immediatamente e non si aspetta più che il raccolto sia pronto per sancire l'ingresso dello spirito fra gli antenati, ma si attende un periodo convenzionale di quaranta giorni.

## 2. La medicina tradizionale hehe

Nel 1977 Byron J. Good osservava che: «La malattia ha rappresentato per gli antropologi un campo fondamentale d'indagine della relatività culturale, ovvero dello studio dei processi di costruzione del significato della realtà "naturale"» (Good 2006: 31). In queste poche righe è sintetizzata la questione principale che gli antropologi e il personale medico hanno dovuto affrontare nel momento in cui si sono trovati a lavorare in contesti differenti rispetto ai loro quadri culturali di riferimento e ai luoghi di formazione. Alcune delle domande che essi si sono posti possono essere così formulate: quando un individuo si può ritenere malato? Quali sono i sintomi e i parametri che vengono presi in esame per dichiarare una persona affetta da una certa malattia? E quelli per dichiarare, invece, un paziente guarito? E, infine, la malattia e la guarigione dipendono esclusivamente da determinati parametri bio-fisiologici o vengono presi in considerazione altri fattori? Nelle prossime pagine descriverò alcuni dei principali aspetti relativi a quella parte del sapere tradizionale che indicherò come 'medicina tradizionale hehe' e affronterò la questione di come questo si sia modificato e adattato, non solo insinuandosi fra i meccanismi e le procedure della medicina ufficiale, ma anche in conseguenza della comparsa di nuove malattie, nella fattispecie l'HIV/AIDS<sup>15</sup>.

Bisogna innanzitutto notare che l'arte di curare, fra i Wahehe, non è mai esercitata da tutti gli operatori allo stesso modo: essa si attua in maniera diversa sia per quanto riguarda l'identificazione del disturbo, sia per l'individuazione delle cause e, infi-

ne, nella somministrazione della cura: «due curatori non affronteranno nello stesso modo la stessa malattia: radici diverse, diverse combinazioni, diversi modi di somministrarle» (Bellagamba 1991a: 59).

All'interno di questa grande eterogeneità, tuttavia, esistono degli elementi che possono essere individuati tenendo ben presente, però, che a causa della loro fluidità e dinamicità essi devono essere considerati più che altro un modello generale da cui non sono escluse le eccezioni e le sovrapposizioni di livelli. Questi elementi riguardano principalmente la gravità delle malattie e l'eziologia. Per quanto riguarda il primo caso le patologie, per i Wahehe, si collocano lungo una scala gerarchica che va dai semplici disturbi quotidiani fino ai casi di gravi malattie. Nel caso dei primi si interviene generalmente con rimedi erboristici somministrati da non specialisti (si tratta usualmente di parenti o amici); nel secondo caso, invece, è necessario l'intervento di personale specializzato che operi sul paziente anche "magicamente".

Per quanto riguarda l'eziologia patologica, quattro sono le cause che provocano l'insorgere dei vari disturbi: *Mungu* (dio)<sup>16</sup>, gli uomini, la trasgressione della *mila* (lett. "usanza", da intendere come complesso di regole tradizionali) e gli spiriti (*majini*, *mashetani* o *masoka*). Da *Mungu* provengono tutti quei disturbi di ordine quotidiano che non richiedono particolari competenze per essere trattati e possono essere curati senza l'aiuto di uno specialista. A questa categoria appartengono: l'epilessia ereditaria; i *vidudu* (germi), che sono responsabili degli accessi, della mancanza di latte nelle donne e delle ferite; i *madudu* (parassiti), responsabili di disturbi intestinali; e, infine, la *babati mbya* (la "malasorte") (cfr. Bellagamba 1991b: 551-552). Dagli uomini provengono tutti quei disturbi che vengono classificati come *uchawi* ("stregoneria")<sup>17</sup>. Quest'ultima rappresenta una seria minaccia per l'individuo verso cui è rivolta, la sua parentela e, in alcuni casi, il suo vicinato. Le malattie che dipendono dalla *uchawi* devono essere trattate da specialisti. Alcuni dei disturbi provocati dai *wachawi* (plurale di *mchawi*, lett. "stregone") sono: la pazzia, la sterilità femminile, l'impotenza e le febbri improvvise. Alcuni dei principali mezzi impiegati dallo stregone per rendere efficace la sua stregoneria sono: l'*ishariko*, ovvero una trappola sistemata nei pressi del sentiero su cui passerà la vittima o i suoi parenti e che provoca gonfiori alle gambe; la *mbepo* (lett. "vento") simile alla prima, ma che ha l'effetto di provocare la pazzia; la *kapembe*, che è un corno di animale pieno di erbe medicinali che viene lanciato su un gruppo di case vicine facendone ammalare gli abitanti con delle forti febbri. Il *mchawi* può agire sia per conto proprio che su commissione e

oltre ad arrecare danno può far ottenere potenza e supremazia attraverso la preparazione di alcuni particolari oggetti. Il più famoso di questi è il *lyang'ombe*: un braccialetto di metallo indossato da colui che vuole ottenere maggior potere e che viene "attivato" facendo colare sopra di esso il sangue di un pollo sgozzato. Il proprietario del *lyang'ombe* è una persona molto potente, temuta e, si pensa, capace anche di uccidere. Questo strumento magico, inoltre, è posseduto anche dai *waganga* (plurale di *mganga*) *wa kienyeji* (lett. "dottori locali" o "del villaggio") su cui mi soffermerò più avanti.

Dalla trasgressione della tradizione o "usanza" (*mila*) provengono quei disturbi la cui «causa è da ricondurre a un patrimonio di conoscenze, di norme, di regole che i Wahehe ritengono propri della loro cultura» (*ibidem*: 555) e che qualcuno ha violato creando un disequilibrio nell'ordine cosmico che i membri della comunità devono ristabilire (Edgeton-Winans 1964: 761-764). Una pratica finalizzata a scoprire e colpire i responsabili di trasgressione della *mila* è la *litego* (lett. "trappola"). Questa ha la funzione di scoprire i ladri e provocare loro delle forti ed improvvise febbri che li possono condurre alla morte. Se il soggetto colpito vuole liberarsi dagli effetti di questa "trappola", deve consegnare il maltolto. La *litego* può colpire anche i parenti del ladro e agire all'interno della famiglia anche per diversi anni. In questo caso, dal momento che generalmente è impossibile restituire la refurtiva, i parenti della vittima della *litego* devono recarsi presso un *mganga* perché uccida alcuni animali sulle tombe degli antenati. In questo modo, si restituisce simbolicamente la refurtiva e si ristabilisce l'ordine (*ibidem*: 745-764). Altra pratica simile alla *litego* è il *litambulilo*, che ha lo scopo di scoprire gli adulteri e, nel caso in cui i colpevoli non vogliano confessare, colpirli fino alla morte (Crema 1987: 171-172).

Infine, le malattie possono essere provocate dagli spiriti ancestrali chiamati *masoka* o *mashetani*. Questi ultimi possono tormentare i loro discendenti inviando loro forme momentanee di pazzia, perché non hanno ricordato i loro antenati durante lo svolgimento dei vari riti della comunità, perché hanno trascurato la cura delle tombe dei loro padri, o, infine, perché hanno infranto lo *msilo* (tabù alimentare) della famiglia di appartenenza (cfr. Bellagamba 1991b: 557-558).

L'eziologia medica dei Wahehe sopra descritta non ha nulla di sistematico e codificato, ma presenta una estrema dinamicità in cui i quattro livelli spesso si intersecano e alcuni termini possono passare da un campo ad un altro per poi ritornare, eventualmente, a quello di origine:

Il linguaggio della causalità si organizza intorno ad

una serie di nuclei portatori di significato, da cui si irraggiano molteplici reti di associazioni. I diversi termini sono fra loro collegati in una trama, fatta da connessioni sempre e comunque parziali, suscettibili di modificarsi, nel discorso, a seconda delle motivazioni e degli orizzonti di riferimento dell'interlocutore e, nella prassi dell'interpretazione, in rapporto alle esigenze del corso terapeutico (*ibidem*: 558-559).

### 3. *Il mganga wa kienyeji*

La persona che ha le competenze adeguate ed è legittimata dalla società a curare le malattie e i disturbi sia fisici che psicosomatici presso i Wahehe di Nzihhi, il villaggio dove ho svolto la mia ricerca<sup>18</sup>, è, come ho anticipato, il *mganga wa kienyeji* (plur. *waganga wa kienyeji*) che vuol dire letteralmente “dottore locale” o “del villaggio”<sup>19</sup>:

La sua conoscenza è *wa kienyeji* [...] “locale”, nel senso più letterale del termine, perché legata a un luogo d'origine: lì gli antenati acquisirono, per volontà dell'Essere Supremo, la conoscenza delle erbe, lì sono le loro tombe, lì il *mganga* ha imparato a riconoscere le diverse piante, lì torna a raccoglierle pur lavorando lontano; in quel luogo costruirà la casa una volta lasciata ai figli la sua attività e in quel luogo sarà seppellito (Bellagamba 1991a: 59).

L'addestramento del *mganga* comincia fin da bambino e avviene tramite un parente, spesso il padre, anch'egli “dottore del villaggio”. Durante la prima fase dell'iniziazione il ragazzo comincia a distinguere i vari tipi di vegetali, le loro proprietà e gli scopi per cui sono utilizzati. In seguito:

la base di conoscenze ereditata può essere accresciuta viaggiando e confrontandosi con interpretazioni differenti della malattia; incontrando colleghi, oggi-giorno frequentando anche i seminari governativi sui principi che guidano l'approccio biomedico al problema della salute (*ibidem*: 60).

Altro aspetto importante per diventare *mganga*, oltre all'apprendistato, è il possesso del *lisoka* (plur. *masoka*, “spirito dell'antenato”), il quale guida il curatore durante lo svolgimento delle sue attività: tutti possono dirsi *mganga*, ma soltanto colui che possiede il *lisoka* e, allo stesso tempo, ne è posseduto viene considerato un grande curatore ed è interpellato in situazioni gravi. In cambio dei poteri concessi dallo spirito, egli deve osservare alcuni divieti: non può, per esempio, fare del male alla gente; non può allontanarsi per più di un giorno dal villaggio; infine, non può bere *pombe*. Come

lo stesso *mganga* con cui ho lavorato ha dichiarato, inoltre, è tenuto ad accompagnare personalmente all'ospedale i pazienti che non è in grado di curare. Il rapporto *mganga-lisoka* raggiunge il suo apice nel *munya-lisoka* (lett. “posseduto dallo spirito”), nel momento cioè in cui lo spirito dell'antenato si impadronisce del guaritore:

Nel *munya-lisoka*, [...] il legame con i defunti, che gli altri conservano in virtù del ricordo e dei riti appropriati, è diretto e continuo. Il suo consiglio, e la sua diagnosi hanno l'autorità e il peso di un consiglio dato dai morti, la sua arte ha il potere che viene dagli antenati, da coloro che sono aria, vivono in tutti i luoghi e in nessun luogo (Bellagamba 1991a: 61).

Il *mganga* è per molti aspetti una figura speculare a quella del *mchawi* (“stregone”), i cui tratti sono talmente simili alla prima che, in alcuni casi, le due funzioni possono essere confuse e assolve dallo stesso individuo. Anche il *mchawi* possiede le proprie medicine, i propri strumenti, anche lui ha ereditato le proprie conoscenze e, soprattutto, possiede uno spirito-guida (cfr. *ibidem*: 67). Non esistono criteri organici e sicuri per distinguere il *mganga* dal *mchawi*: le due figure sono distinte esclusivamente dalla comunità di cui fanno parte. Se una persona si reca presso un individuo per guarire da una malattia o farsi togliere l'*uchimvi* (“malocchio”, “jettatura”) allora si tratta di un *mganga*. Se un soggetto, invece, si reca dallo stesso individuo dotato di quei poteri ultraterreni per ottenere ricchezza o per danneggiare qualcuno allora è un *mchawi*. In altre parole: «la posizione del grande curatore è sempre ambigua. Egli vive in una dimensione di eccezionalità più o meno accentuata, sul filo del giudizio collettivo: basta una mossa sbagliata, una consulenza non propriamente onesta a far di lui uno stregone» (Bellagamba 1991a: 68).

Il *mchawi* può agire per invidia o collera nei confronti di altre persone particolarmente fortunate; oppure, per il desiderio, da parte di terze persone, di accrescere la propria ricchezza smisuratamente e in maniera improvvisa<sup>20</sup>. Le azioni del *mchawi* hanno l'effetto, in genere, di accecare la vittima designata per renderla inabile al lavoro, di infonderle la pazzia, di farla diventare sterile o, infine, di farne morire i figli (cfr. Bellagamba 1991a: 68).

A Nzihhi la medicina tradizionale è esercitata dal *mganga* Nyembeke, un uomo di circa sessantacinque anni che è nato e vissuto per tutta la vita nel villaggio. Egli racconta di aver cominciato la sua attività in una notte del 1980, quando fu rapito dal suo *lisoka* che lo portò a circa 5 km di distanza da Nzihhi e, giunti sotto un grande baobab, insegnò all'uomo tutte le medicine di cui egli ha avuto biso-

gno durante la sua carriera di curatore. Nyembeke in un primo momento ebbe paura, ma lo spirito gli rispose che «anche i soldati hanno paura, ma nella battaglia avanzano e anche lui avrebbe dovuto essere come un soldato»<sup>21</sup>. Il *lisoka* disse a Nyembeke che lui avrebbe dovuto curare tutti coloro che si sarebbero presentati alla sua porta e, nel caso in cui non fosse stato in grado di curare un paziente, egli lo avrebbe portato di persona all'ospedale; inoltre, il *mganga* non avrebbe mai più dovuto lasciare il proprio villaggio per più di un giorno. Infine, a Nyembeke è fatto divieto di bere *pombe* e di richiedere un pagamento esplicito ai suoi pazienti. Di fatto però, riceve dei doni che gli hanno permesso di raggiungere un certo benessere economico.

Passata la notte in cui il *lisoka* insegnò le medicine, Nyembeke ritornò a casa dove trovò tutta la sua parentela in agitazione per l'inspiegabile scomparsa. Quello stesso giorno si presentò presso la sua abitazione un uomo che, in preda alla disperazione perché le sue mucche continuavano a morire senza nessuna causa apparente, chiedeva il suo aiuto. Il neo-curatore, sorpreso dalla richiesta dell'uomo, in un primo momento si rifiutò di aiutarlo, ma richiamato dallo spirito che gli ricordò la sua missione<sup>22</sup>, fu costretto ad accettare di aiutare il suo primo paziente: «oggi quell'uomo è padrone di molte centinaia di mucche».

Le malattie che il *mganga* di Nzihì sostiene di saper curare riguardano i disturbi alle gambe, l'impotenza, la sterilità femminile e l'*uchimvi* (lett. "malocchio"), mentre quelle che lo stesso Nyembeke dichiara di non riuscire assolutamente a curare sono, per esempio, il colera e l'AIDS. La maggior parte dei disturbi considerati curabili viene trattata con radici e piante raccolte dallo stesso *mganga* e preparate per essere bevute o applicate sulle parti del corpo interessate<sup>23</sup>. Altre malattie, soprattutto quelle che hanno come causa una trasgressione della tradizione, vengono curate tramite il sacrificio di animali sulle tombe degli antenati.

#### 4. La cura dell'uchimvi

Secondo i Wahebe, l'*uchimvi* è un disturbo che colpisce sia uomini che donne, adulti e bambini ed è considerato il frutto di una azione magica esercitata da uno *mchawi*. Questo disturbo si manifesta usualmente tramite stati diarroici, violenti mal di testa e febbri continue oltre che per un senso di malessere generale al livello sia corporeo sia psichico. L'*uchimvi* rientra nella categoria dei disturbi che per essere curati necessitano dell'intervento di un *mganga*. Quest'ultimo si reca dal suo paziente, dopo diverse settimane di sofferenze, su richiesta

dei parenti della vittima del "malocchio". In questa fase, il paziente è soggetto a delle vere e proprie crisi psichiche, che si manifestano con urla, tremori e, in alcuni casi, impossibilità nella deambulazione dovuta probabilmente al lungo periodo di sofferenza<sup>24</sup>. I parenti, per evitare che compia gesti inconsulti verso se stesso e verso gli altri, chiudono il malato in una stanza e chiamano il *mganga*. Quest'ultimo, arrivato sul posto, chiede ai parenti di liberare il suo paziente dalla "prigionia", ma essi si rifiutano «perché hanno paura»<sup>25</sup>. Come evidenziato in precedenza, la follia, secondo i Wahebe, è spesso provocata dagli spiriti che entrano nel corpo degli uomini a seguito della trasgressione di qualche obbligo sociale o religioso, o possono essere inviati da altri uomini per provocare la malattia. In ogni caso, lo spirito può affliggere non solo il diretto interessato ma anche i parenti, gli amici e i vicini di casa. Recludendo l'infermo si tenta di arginare anche la potenza malefica dello spirito e, in questo modo, di preservare la comunità dalla malattia. La richiesta di liberazione viene reiterata fin quando non è esaudita.

Da questo momento il paziente si trova sotto la tutela del *mganga*. Egli si preoccupa di portare il suo assistito in un luogo che cambia di volta in volta in base alle indicazioni dei *mashetani*. Si tratta spesso di baobab, di grandi massi o della tomba di qualche antenato, meglio se vicino a corsi d'acqua. Questi luoghi hanno un carattere significativo dal punto di vista spirituale, a causa del loro ruolo centrale nella comunicazione con il mondo ultraterreno. Per quanto concerne gli alberi e i massi, diversi informatori hanno dichiarato che in passato i Wahebe erano soliti effettuare i loro riti presso questi luoghi, in particolar modo i riti funebri. In queste occasioni, infatti, il defunto veniva legato ad un grande albero in attesa che la putrefazione degli organi e l'azione degli animali liberasse l'anima del defunto dal corpo, passaggio obbligato affinché potesse entrare a far parte del mondo degli antenati<sup>26</sup>. A questo punto comincia il rito vero e proprio, i cui strumenti necessari sono: una lama bene affilata; un *kibuyu*, uno strumento ottenuto da una piccola zucca essiccata al sole; e, infine, radici, cortecce di alberi ed erbe polverizzate e riposte in piccoli contenitori. Affiancato da uno dei suoi figli, che ha la funzione di aiutante, Nyembeke comincia ad intonare i seguenti canti:

- 1) Anche se si alza il sole è quello che fa soffrire le persone.  
Anche se il sole è forte e splende nel cielo tutto questo unisce nella sofferenza.  
Dio, che sei là sopra aiutami ad aiutare queste persone nei loro problemi.

Dio è colui che può fare tutte le cose,  
 è colui che può guarire.  
 Anche io per mezzo di Dio posso guarire  
 questa persona che ha dei problemi.

2) C'è un insetto (*mdudu*) che è stato messo da uomini  
 per fare male ad altri uomini.  
 Dio, visto che c'è questo insetto  
 che crea la sofferenza nelle persone  
 dammi la forza per poterlo sconfiggere.  
 Ti prego *Nguluvi*, toglì questo spirito (*shetani*).  
 poiché *Nguluvi* ha creato gli alberi, i fiumi, le montagne,  
 ogni cosa è stata fatta da lui.  
 Ti prego *Nguluvi* che sei nel cielo, aiutami a togliere questo  
 insetto che insieme al suo stregone vola sulle case per  
 fare male alle persone.  
 Fallo scendere a terra cosicché io lo possa combattere.

3) Per *Nguluvi* noi siamo solo dei bambini  
 che vengono cresciuti.  
 Se anche facciamo cose cattive  
 noi galleggiamo nell'acqua  
 e lui dall'alto ci vede.  
 Oltre che pregare *Nguluvi* non possiamo  
 fare niente nei suoi confronti  
 visto che lui ha potuto tutto.  
 Anche se sei capace di girarti il corpo  
 in modo che la pancia sia dietro e la schiena avanti  
 lascia stare e torna a pregare.  
 Anche colui che ha fatto l'*uchimvi*  
 non ha nessuna possibilità davanti a *Nguluvi*.  
*Nguluvi* ha il potere di farti guarire, non ti preoccupare<sup>27</sup>.

I canti sono eseguiti a due voci, le quali ripeton  
 alternativamente gli stessi versi creando un  
 effetto ossessivo, e permettono allo spirito-guida  
 di impossessarsi del *kibuyu*, che nel frattempo è  
 stato posto sotto i piedi del *mganga*. Quelli sopra  
 trascritti possono essere definiti come canti intro-  
 duttivi in cui il *medicine-man* cerca di costruire una  
 sorta di paesaggio immaginario. È come se l'azione  
 del *mchawi* andasse al di là del fatto riguardante il  
 singolo paziente per essere collocata in una dimen-  
 sione destoricizzata e mitica in cui l'*uchimvi* che ha  
 colpito il paziente è la sofferenza che colpisce tutti  
 gli uomini. Il tempo storico si trasforma in tempo  
 mitico: un tempo senza tempo. Infatti, il primo ver-  
 so del primo dei tre canti qui riportati comincia evi-  
 denziando che la sofferenza inizia con il sorgere del  
 sole, ovvero in un momento critico poiché è allora  
 che il mondo degli spiriti e il mondo degli uomini  
 vengono in contatto (cfr. Caillois 1999: 7-25). Tale  
 ipotesi trova nuovamente riscontro nei riti funebri  
 hehe. Mi riferisco all'usanza di eseguire due danze  
 durante il rito di ingresso del defunto nel mondo  
 degli antenati: la *kudua* e la *njuga* o *mangala*. La

prima, come si ricorderà, è effettuata in prevalenza,  
 ma non esclusivamente, da donne durante la matti-  
 na del giorno in cui si celebra l'ingresso del defunto  
 nel mondo degli antenati; mentre la seconda viene  
 eseguita dalle cinque di sera circa del medesimo  
 giorno, ovvero all'imbrunire, fino al mattino suc-  
 cessivo. Durante la *kudua* si eseguono i canti che  
 hanno come argomento principale i bambini e la  
 loro protezione da parte degli antenati. Nel secon-  
 do caso, si invocano i nomi degli antenati e se ne ri-  
 cordano le gesta. Si nota quindi una netta divisione  
 del tempo in cui il giorno viene identificato come  
 momento di vita, attraverso il continuo riferimento  
 ai bambini che rappresentano la perpetuazione del  
 gruppo e, quindi, della vita degli uomini. Al contra-  
 rio, la notte viene rappresentata come il momento  
 della morte, attraverso il riferimento agli antenati  
 e, quindi, al mondo degli spiriti. Il sole che sorge,  
 secondo questa ottica, è il momento in cui i due  
 mondi, che normalmente dovrebbero essere netta-  
 mente divisi, entrano in contatto dando vita a delle  
 anomalie cosmologiche responsabili anche della  
 sofferenza degli uomini.

Dopo aver fornito un quadro generale sulla si-  
 tuazione da cui dipendono le anomalie e la sofferen-  
 za, nel secondo canto, Nyembeke concentra la sua  
 attenzione e quella del paziente sulla causa specifi-  
 ca del disturbo che viene identificato come *mdudu*  
 (insetto) in un primo momento e, in seguito, come  
*shetani* (spirito). Questi passaggi danno forma alla  
 malattia consentendo al paziente di immaginarla.  
 Egli istituisce la seguente equazione: *mdudu* = *she-*  
*tani* = *malattia*. L'identificazione fra questi diversi  
 termini è ugualmente necessaria alla comprensione  
 della malattia. Infatti, è proprio grazie a tale equa-  
 zione e ai parametri spaziali e mistici che il *mganga*  
 traccia durante i canti introduttivi, che si gettano  
 le basi per una comprensione o, se si preferisce un  
 completamento, della malattia da parte dello stesso  
 paziente<sup>28</sup>. Infine, è da notare l'interessante verso  
 in cui Nyembeke parla del volo dello stregone so-  
 pra le case per arrecare il male alle persone. Qui si  
 assiste ad una variante di quello che nella letteratu-  
 ra antropologica è definito "volo magico", attestato  
 ampiamente in diverse parti del mondo (cfr. Eliade  
 1988: 507-509)<sup>29</sup>. Nel terzo canto l'attenzione vie-  
 ne spostata dal tempo e dalle vicende degli uomini  
 alla sfera celeste. *Nguluvi* e la sua onnipotenza sono  
 l'argomento principale di contro alla impotenza  
 di fronte a dio da parte degli uomini. Il terapeuta  
 chiede la potenza dell'Essere Supremo allo scopo  
 di curare il paziente.

Eseguiti i canti introduttivi, Nyembeke entra  
 in uno stato di semi-incoscienza e gli spiriti si im-  
 possessano del *kibuyu*, che è utilizzato come una  
 maraca. I *mashetani* parlano, a questo punto, per

mezzo del *mganga* con il loro linguaggio ultraterreno. Come è largamente attestato in diversi contesti etnologici, la lingua utilizzata in questo caso è totalmente, o quasi, incomprensibile ai non iniziati<sup>30</sup>.

Avvenuta la possessione, il *mganga* è pronto ad affrontare il *mdudu* (lett. “verme”) che qualcuno ha messo nel corpo del suo paziente. Egli pratica delle incisioni lungo tutto il corpo del paziente e, in seguito, applica sulle ferite degli impacchi confezionati con le erbe e le radici medicinali<sup>31</sup>. Anche la pratica di incidere il corpo a scopo terapeutico è un dato riscontrabile all'interno del quadro culturale hehe. Famoso, infatti, è il caso di Lighton Chuda, chiamato Chikanga (lett. “coraggio”), riportato da Alison Redmayne. Costui ebbe una grande notorietà proprio presso la popolazione in questione fra il 1956 e il 1965, per le sue doti di grande curatore. Nella trascrizione di una seduta di Chikanga, riportata dalla stessa Redmayne, si legge: «Egli [Chikanga] disse loro di andare a farsi fare dei piccoli tagli sui pollici, sul collo e sui piedi, e di tornare, dopo due giorni, per avere risposta alle loro domande» (Redmayne 1980: 150). Le ferite sono provocate, come molti informatori hanno confermato, per fare uscire il sangue “cattivo” e il *mdudu* che qualche *mchawi* ha messo nel corpo del malato. Esse servono, quindi, alla purificazione del corpo. Questa pratica è da connettere alla credenza che il sangue rappresenti la vita stessa e, mantenendolo puro, si garantisca la salute dell'organismo<sup>32</sup>; al contrario, l'applicazione di erbe ha lo scopo di ripristinare l'integrità del corpo e di proteggere il paziente nel futuro.

Effettuate le incisioni, il paziente viene trasportato presso un fiume o un torrente. Ritengo ragionevole supporre che, a causa della sua posizione nella sequenza rituale, l'acqua in questo caso non rappresenti più un luogo d'accesso favorevole alla comunicazione fra mondo terreno ed ultraterreno, come precedentemente osservato, bensì, citando Eliade, la: «sostanza magica e medicinale per eccellenza. [Essa] guarisce, ringiovanisce, dona la vita eterna» (Eliade 1976: 199).

In ultima istanza vorrei sottolineare come all'interno del rito di cura dell'*uchimvi* appena descritto siano numerose le analogie con lo sciamanismo<sup>33</sup>, in particolare con quello che Klaus E. Müller definisce come *sciamanismo di possessione*. Secondo il filosofo e teologo:

Tipico di questa forma di sciamanismo è l'intimo legame – a vita – con una data potenza spirituale (o divinità), in cui si riconoscono alcuni tratti degli spiriti personali delle tipologie precedenti. Tale divinità è addirittura oggetto di una venerazione culturale [tanto che] vengono celebrati riti in suo onore e presentate offerte votive e sacrificali. [...] *La funzione terapeutica*

resta centrale, tuttavia [...] lo sciamano viene consultato anche per i suoi poteri di divinazione e la sua capacità di prevedere il futuro. La sua clientela abituale è formata dalla comunità di villaggio. Diversamente da quanto accadeva nello sciamanismo «classico», l'anima dello sciamano non intraprende più viaggi nell'aldilà, non ci troviamo dunque più in presenza di sedute estatiche, bensì di sedute di possessione: lo spirito a cui lo sciamano si è votato entra nel suo corpo e, attraverso di lui, guarisce o trasmette informazioni (Müller 2001: 32)<sup>34</sup>.

Concluso il rito di cura dell'*uchimvi*, il paziente è dichiarato da Nyembeke guarito. Tuttavia dal momento che l'*uchimvi* è spesso associato all'HIV/AIDS, i pazienti spesso sono costretti a sottoporsi a più di una seduta.

##### 5. La cura dell'*uchimvi* e il trattamento dell'HIV/AIDS

In Tanzania, l'HIV/AIDS è indicata con l'acronimo *UKIMWI* che sta per *Upungufu wa Kinga Mwilini* (lett. “mancanza di difesa nel corpo”). I primi casi di soggetti sieropositivi nel paese furono diagnosticati nel 1983 nella regione di Kagera, situata nella parte nord-occidentale della Tanzania, al confine con l'Uganda. Fin da subito studiosi e politici si accorsero che il problema aveva già colpito una buona parte della popolazione (il 7,7% delle donne e il 6,3% degli uomini) e nel 1985 il governo decise di varare un'azione di contrasto per impedire il veloce propagarsi dell'epidemia. Questo programma di intervento prevedeva diverse fasi successive (da attuarsi fra il 1985 e il 2002) e mirava alla creazione di strutture adatte ad accogliere e curare i malati, addestrare il personale sanitario alla nuova epidemia e sensibilizzare l'opinione pubblica attraverso campagne di informazione pensate per i mass-media e le scuole (cfr. AA. VV. 2008: 11-12). Attualmente le regioni della Tanzania più colpite sono quella di Iringa, dove si trova il villaggio di Nzihhi e la gran parte della popolazione hehe, con il 18,2% di soggetti sieropositivi; la regione di Mbeya (15,9%) e quella di Dar es Salaam (10,9%).

Con la comparsa in Tanzania dell'HIV/AIDS, all'inizio degli anni Ottanta, i “dottori locali” come Nyembeke sono stati messi di fronte ad una nuova sfida diventando, loro malgrado, i punti d'incontro della cultura tradizionale e della modernità. Infatti, detentori di saperi e pratiche che si perpetuavano di padre in figlio, essi hanno dovuto affrontare con i loro mezzi un male totalmente nuovo e dalle proporzioni ragguardevoli che ha avuto un impatto non trascurabile sulla società hehe.

Come ho già accennato nel paragrafo preceden-

te, spesso l'*uchimvi* è diagnosticato da parte del *mganga* Nyembeke a seguito di una precisa sintomatologia le cui manifestazioni più frequenti sono: violenti cefalee, febbre, diarrea e malessere diffuso. Generalmente, a questi sintomi corrisponde un consequenziale calo di peso del soggetto affetto da "malocchio". L'HIV/AIDS, proprio a causa della sua sintomatologia iniziale simile a quella dell'*uchimvi*, è stata identificata dal *mganga* con il "malocchio" e come tale trattato. Tutti gli informatori sieropositivi con cui ho parlato hanno dichiarato di essersi sottoposti sia alle terapie mediche oggi somministrate dalle strutture sanitarie create dallo Stato tanzaniano sia alle cure del *mganga*, spiegandomi di essere stati curati perché affetti da *uchimvi*.

Proprio questa somiglianza di sintomi con quelli dell'*uchimvi* e di altre categorie diagnostiche della medicina hehe (come l'*ugandaganga*, letteralmente "la malattia che fa dimagrire", o la *mkunguru baridi*, letteralmente "la malattia del freddo"), che erano trattate dai *waganga* prima che si cominciasse a conoscere la sindrome da immunodeficienza, ha permesso di far sostenere ai *medicin-men* che l'HIV/AIDS è una malattia esistita da sempre e che può essere gestita con metodi tradizionali. L'argomento secondo cui l'AIDS «non costituisce qualcosa di nuovo, [ma] essa rappresenterebbe solamente il termine occidentale per descrivere una serie di affezioni da sempre presenti» (Quaranta 2006: 125) lascia un margine di azione a Nyembeke, il quale dichiara di non saper curare l'HIV/AIDS, ma di essere perfettamente in grado di curare le malattie e i disturbi che esistono da sempre nella sua terra.

Apparentemente, sembrerebbe di trovarsi di fronte a un argomento contraddittorio: come è possibile che il *mganga* dichiari di non sapere curare l'HIV/AIDS e tuttavia diagnostichi ed esegua il rito di cura dell'*uchimvi* anche a tutti coloro che sono affetti dalla sindrome da immunodeficienza? Si può rendere conto di questa contraddizione facendo riferimento al modello teorico di Arthur Kleinman sulla *disease*, *illness* e *sickness*. Secondo l'antropologo americano, come è noto, ogni cultura affronta le varie patologie su tre livelli diversi: professionale, familiare e sociale (Kleinman 2006: 9-10). Da ognuno di questi livelli è possibile ricavare dei Modelli Esplicativi (ME). Essi:

sono legati a sistemi specifici di conoscenza e di valori localizzati in differenti settori e sottosettori sociali del sistema medico. Per questo sono prodotti storici e sociopolitici. Le relazioni mediche [...] possono essere studiate e confrontate come transazioni tra differenti ME e tra sistemi cognitivi e le posizioni a cui sono connessi nella struttura sociale. A livello culturale, possiamo concepire queste transazioni tra differenti idiomi

coi quali separati settori del sistema medico esprimono la malattia come una rete psicoculturale di credenze e di esperienze. Non di rado, i ME si trovano in conflitto (*ibidem*: 13-14).

Ciò significa che i vari livelli culturali e sociali possono rispondere in modo diversificato ai bisogni che la difesa della salute impone. Inoltre, ai tre livelli di relazioni sociali da cui si ottengono i ME, Kleinman fa corrispondere tre diversi termini i quali hanno lo scopo di sottolineare la complessità del concetto di malattia. Il primo termine è *disease* (patologia). Esso è associato ai ME che fanno riferimento a figure professionali ed è caratterizzato dalle particolari teorie elaborate sulla causa della patologia e del suo trattamento. Spesso, tali teorie sono espresse attraverso un idioma tecnico proprio di figure specializzate. Il termine *illness*, o esperienza di malattia, fa generalmente riferimento ai ME elaborati a livello familiare e sociale ed è caratterizzato da un idioma non tecnico e abbastanza concreto in cui le spiegazioni eziologiche di una malattia e dei suoi problemi e impedimenti sono fornite dagli individui colpiti dalla patologia stessa, dai familiari e amici più prossimi o da individui legittimati, al livello sociale, a trattare le patologie. Con il termine *illness*, inoltre, vengono indicati i ME forniti da quelli che usualmente vengono definiti con i termini "curatore" o "*medicin-men*" che, pur avendo conoscenze e tecniche differenti rispetto agli altri componenti del gruppo, esprimono le nozioni in loro possesso utilizzando dei codici comunicativi condivisi dal gruppo di cui fanno parte. Infine, il termine *sickness* è da intendere come l'assetto di forme culturali e comportamentali volto alla difesa della salute psicofisica e che coinvolge non soltanto il personale che a vario titolo si occupa della cura dei disturbi o i pazienti, ma tutta la comunità (cfr. Kleinman 2006: 15-16).

Il caso qui presentato rientra all'interno di quello che Kleinman designerebbe come livello della *illness*. È evidente, infatti, come il ME fornito da Nyembeke sia fortemente legato non solo alla tradizione hehe, ma anche alla legittimazione del proprio ruolo all'interno della società di appartenenza. Sostanzialmente, il *mganga*, attribuendo all'HIV/AIDS le caratteristiche dell'*uchimvi*, non farebbe altro che ricondurre la malattia a schemi culturali che rendono la stessa un evento concreto e tangibile, dovuto non al "caso" (rapporti sessuali, trasmissione madre-figlio, trasfusioni ecc.), ma ad una precisa volontà di fare del male da parte di terzi («C'è un insetto che è stato messo da uomini per fare male ad altri uomini» o ancora «Ti prego *Nguluvi* che sei nel cielo, aiutami a togliere questo insetto che insieme al suo stregone vola sulle case per

fare male alle persone»<sup>35</sup>.

Ritengo che rendere “concreta” la malattia, attraverso l’attribuzione di una forma, sia utile al paziente per rendere la patologia comprensibile e affrontabile tramite un processo di incorporazione. In questo processo il corpo non è soltanto prodotto biologico, ma anche un processo storico e culturale che viene plasmato dagli eventi, ma, allo stesso tempo, influenza il corso delle vicende (cfr. Merleau-Ponty 2003; Csordas 2003: 19-42). Come nota Csordas:

Se assumiamo che l’incorporazione sia una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell’esperienza, dobbiamo allora riconoscere che gli studi inclusi sotto la rubrica “incorporazione” non riguardano il corpo in sé. Essi riguardano invece la cultura e l’esperienza, nella misura in cui queste possono essere comprese dal punto di vista dell’essere-nel-mondo corporeo (Csordas 2003:19).

Anche attraverso il rito di cura dell’*uchimvi*<sup>36</sup>, il paziente fa esperienza di una realtà sconosciuta che, tramite l’intervento del *mganga*, comincia a essere definita e conosciuta grazie all’attribuzione di significati sia biofisiologici sia simbolici. In definitiva, la relazione *mganga*-paziente, nel caso dell’HIV/AIDS, presso i Wahehe è l’attribuzione di un senso ad un evento grave e temibile che mette in crisi l’*essere-nel-mondo* non solo dei soggetti sieropositivi, ma di tutta la comunità<sup>37</sup>.

## Note

\* Il presente articolo è un estratto, riveduto e in parte modificato, della mia tesi di laurea specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Palermo sul tema: *AIDS, rito e cultura fra i Wahehe della Tanzania* (a.a. 2009/2010, relatore Prof. Salvatore D’Onofrio). Questo lavoro è il frutto di una ricerca sul campo effettuata fra la fine di marzo e i primi di giugno del 2009. Nonostante la brevità, rispetto agli standard canonici del *fieldwork* antropologico, ritengo che il periodo di lavoro sul campo sia stato utile quanto meno per individuare alcuni aspetti concernenti la malattia e la cura presso i Wahehe. Tale processo di individuazione non sarebbe stato possibile senza il supporto della Onlus italiana Asantesana, che dal 2002 lavora nella regione di Iringa, e della gente del villaggio che con me ha voluto parlare, a volte, di questioni estremamente intime e delicate.

<sup>1</sup> In questo lavoro seguirò le regole dello swahili (lingua ufficiale della Tanzania correntemente parlata in tutto il Paese) per riferirmi agli appartenenti alla società in questione. Quindi per indicare un aspetto culturale o sociale utilizzerò il termine *hehe*, mentre per indicare una persona appartenente a questa etnia utilizzerò il termine swahili *Mhehe*, parola formata dal prefisso della prima classe *M-*, utilizzato per indicare un essere vivente al singolare, e dalla radice *-hehe*. Se le persone sono due o più utilizzerò il termine *Wahehe*, parola formata dal prefisso *Wa-*, utilizzato per indicare gli esseri viventi al plurale, e dalla radice *-hehe*. Il prefisso *Ki-*, infine, è utilizzato in swahili anche (ma non solo) per indicare le diverse lingue parlate; con il termine *Kihehe*, quindi indicherò la parlata dei Wahehe.

<sup>2</sup> Sulle migrazioni dei popoli bantu cfr. Ki-Zerbo 1977: 224-225.

<sup>3</sup> Popolazione della Tanzania originaria dell’attuale regione di Mbeya.

<sup>4</sup> Per maggiori informazioni sulla storia recente della Tanzania cfr. Ki-Zerbo 1977; Crema 1987.

<sup>5</sup> Ritengo questo dato interessante dal momento che il glorioso passato militare dei Wahehe è ancora oggi tenuto in alta considerazione, come ho potuto riscontrare durante i colloqui con i miei informatori, tanto da paragonare l’attività del *mganga wa kinyeji*, e il coraggio con cui questi affronta le malattie e gli spiriti malvagi, all’attività e al coraggio dei soldati in battaglia (*infra*, nota 21).

<sup>6</sup> Fra questi, particolare rilevanza hanno i riti per im-  
petrare la pioggia. In questo caso gli anziani delle fami-  
glie più importanti (nel caso in cui il rito sia svolto da  
una o più comunità di villaggio) o il capo famiglia con i  
suoi affini (nel caso in cui il rito sia eseguito da un solo  
gruppo domestico) si riuniscono presso la tomba di un  
antenato e sgozzano un capretto. Facendo colare il san-  
gue sulla tomba essi chiedono la pioggia. Alla fine dei  
canti con cui si ringraziano e si ricordano i nomi degli  
antenati, i partecipanti al rito consumano la carne dell'a-  
nimale sacrificato.

<sup>7</sup> Tutte le informazioni sugli usi rituali dei Wahehe,  
tranne che nei casi che andrò puntualmente segnalando,  
sono tratte da Crema (1987).

<sup>8</sup> Cfr. Crema 1987: 28-29, cui rimando anche per una  
lista più dettagliata dei divieti che una donna incinta  
deve rispettare.

<sup>9</sup> A proposito di questo dio, Ernst Dammann scri-  
veva: «Per quel che riguarda il *Nguluwi*, “maiale”, dei  
Bena, degli Hehe e dei Safwa del Tanganyika, è opinabile  
un originario totemismo. Può darsi piuttosto che *Ngulu-  
vi* fosse il nome di un antenato, per esempio, di un capo  
tribù, come è stato attestato per il *Nguluwe* dei Kinga e il  
*Nguruvi* dei Safwa» (Dammann 1968: 37).

<sup>10</sup> Il termine *lisoka/masoka* proviene dal kihehe e  
sembra riferirsi in particolar modo agli spiriti degli an-  
tenati; mentre il termine *shetani/mashetani* appartiene  
allo swahili e viene utilizzato per indicare gli spiriti in  
generale.

<sup>11</sup> Per quanto concerne le doppie esequie rinvio,  
solo a titolo esemplificativo, al classico lavoro di Robert  
Hertz (1970: 1-83) e quelli più recenti di Adriano Favole  
(2003; 2007: 125-135).

<sup>12</sup> L'informazione mi è stata fornita dal sig. Kali S., Mhehe  
di sessantacinque anni, residente nel villaggio di Nzih.

<sup>13</sup> A proposito della possibilità o meno di ballare que-  
sta danza è bene precisare che gli uomini, generalmente  
all'età di 14-16 anni possono provare a danzarla. Se il  
ragazzo è giudicato capace di effettuare la *njuga* allora  
potrà farlo ad ogni funerale a cui prenderà parte, ma se  
non è capace la prima volta gli sarà preclusa la possibilità  
di danzare in ogni altra occasione. Non mi sono chiari,  
allo stadio attuale della ricerca, i criteri secondo i qua-  
li viene giudicata la capacità di un ragazzo di ballare o  
meno la *njuga*.

<sup>14</sup> L'ipotesi della trasmissione di potenza è conferma-  
ta, oltre che da alcuni informatori come il sig. Kindole  
L., *mwenyekiti* (letteralmente “presidente”. Si tratta di

una carica politica che ha responsabilità di governo su  
una circoscrizione formata in genere da due o tre villaggi  
attigui) di Nzih, anche dal fatto che le stoffe sostituisco-  
no le code di mucca, utilizzate in passato. Queste ultime  
rappresentano un simbolo di potere in molte culture  
africane (cfr. Bonhomme 2003: 63-68).

<sup>15</sup> Qui e nelle pagine seguenti mi baserò sulla defini-  
zione di medicina di Tullio Seppilli, secondo il quale con  
tale termine «possiamo sostanzialmente intendere, in  
ogni contesto storico-sociale, l'assetto delle forme cultu-  
rali, comportamentali ed organizzative concernenti [...] la  
difesa della salute e dell'equilibrio psichico» (Seppilli  
2008: 623). Con i termini medicina tradizionale, indiche-  
rò, quindi, tutto quel complesso di pratiche e conoscen-  
ze di cui scrive Seppilli e che affondano le loro radici  
nella cultura propria dei Wahehe; invece con i termini  
medicina ufficiale mi riferirò alle conoscenze e alle prati-  
che proprie della scienza medica di origine occidentale.

<sup>16</sup> È preferibile, in questo caso, utilizzare il termine  
*Mungu*, che rimanda all'idea di Essere Supremo, piut-  
tosto che il termine *Nguluwi*, legato invece al dio tradi-  
zionale hehe. Questo perché anche i Wahehe che hanno  
una religione diversa da quella tradizionale ritengono  
che i disturbi che esporrò di seguito siano inviati dall'Es-  
sere Supremo indipendentemente dal credo di apparte-  
nenza di ogni singolo individuo.

<sup>17</sup> Con il termine *uchawi* (“stregoneria”) i Wahehe  
indicano generalmente un concetto astratto e generico  
inerente all'attività del *mchawi* (“stregone”), mentre con  
il termine *uchimvi* (“malocchio”, “jettatura”) viene indi-  
cata un'azione “magica” che ha lo scopo di colpire una  
o più persone.

<sup>18</sup> Il villaggio si trova a circa 30 km da Iringa, il capo-  
luogo del distretto, e a 12 km da Kalenga, l'antico quar-  
tier generale di Mkwawa, in direzione nord-ovest.

<sup>19</sup> Tutte le notizie relative all'attività del *mganga wa  
kienyeji*, dove non specificato, sono state fornite dal Si-  
gnor Nyembeke, *mganga* del villaggio di Nzih nel corso  
di due lunghi incontri.

<sup>20</sup> In questo caso il mandante della *uchawi* è spesso  
identificato con un parente, un amico o, comunque, una  
persona molto vicina alla vittima del *mchawi*, secondo  
dei meccanismi presenti in diversi luoghi, fra i quali, per  
esempio, la Sicilia. Come nota infatti Elsa Guggino: «In-  
sistente è [...] l'indicazione dell'insieme sociale pros-  
simo alla vita dei protagonisti, dei parenti in primo luogo  
e poi del vicinato, come mandanti delle fatture o di qua-  
lunque maleficio. [...] Il maleficio ha sempre profonde  
ragioni rintracciate nell'immediato microcosmo econo-  
mico e sociale» (Guggino 1993: 19).

<sup>21</sup> Ritengo estremamente interessante il paragone dell'attività del *mganga* con quella del soldato dal momento che, insieme ad altri che si vedranno in seguito, è un elemento presente all'interno del fenomeno dello sciamanismo. Come scrive Michel Perrin, infatti: «Les chamanes peuvent être impliqués dans deux sortes de guerres: les “guerres invisibles” ou les guerres réelles, les deux pouvant être liées. Les premières reflètent une conception propre à certains peuples selon laquelle les infortunes, ou bien des substances nécessaires à la perpétuation de la société, proviennent de groupes ennemis. Le chamane se comporte alors en guerrier face aux autres chamanes afin d'assurer la survie du groupe» (Perrin 1995: 75).

<sup>22</sup> Anche l'obbligo da parte di un terapeuta di aiutare un paziente sotto l'insistenza di un essere ultraterreno è attestato in diverse parti del mondo. Come nota, nuovamente, Guggino (1993: 75): «è luogo nelle storie dei maghi insistere nella richiesta da parte degli esseri di esercitare la professione dando alla “virtù” la possibilità di esprimersi».

<sup>23</sup> È estremamente difficile, per un non iniziato e che per di più ha soggiornato per un breve periodo sul campo come il sottoscritto, venire a conoscenza delle piante utilizzate nella preparazione delle medicine. Per una lista di esse abbastanza dettagliata cfr. Walsh-Moyer 2002.

<sup>24</sup> È possibile paragonare queste crisi psicofisiche ad altri fenomeni molto simili attestati in svariati contesti etnologici. Solo per fare qualche esempio cfr. De Martino 1961: 59-87; Low 1985: 187-196.

<sup>25</sup> È nota, anche in Africa, la pratica di relegare i soggetti con disturbi psichici in luoghi nascosti o lontani dai centri abitati per evitare che lo spirito maligno, che provoca la malattia, colpisca tutta la comunità (cfr. Petrarca 2008: 129-156).

<sup>26</sup> Per quanto concerne il simbolismo dell'albero o dei grandi massi, come nota Mircea Eliade: «[Si tratta di una vera e propria] [...] comunicazione fra le zone cosmiche [...] resa possibile dalla struttura stessa dell'Universo che [...] viene concepito, nel suo insieme, come ripartito in tre piani – Cielo, Terra e Inferni – collegati fra loro da un asse centrale» (Eliade 1988: 283, 290-298). Il motivo, che lo stesso Eliade definisce della “Montagna Cosmica” nel caso dei grandi massi, o dell' “Albero della vita” nel caso dei baobab, è diffuso in diverse parti del mondo: dall'area asiatica centro-orientale e settentrionale all'area nord-amerindiana, e poi, ancora, dall'area di antica influenza germanica e celtica al sud-Europa (cfr. Buttitta 2006: 16-21; Id. 2008: 29-60). Fra i Nuer del Sudan, al tempo in cui Edward E. Evans-Pritchard condusse le sue ricerche, non è casuale che fosse possibile ve-

dere «l'albero sotto il quale venne al mondo l'umanità» (Evans-Pritchard 2002: 60). Oppure fra i Grassfields: «Le pietre rappresentano veri e propri templi, ricettacoli di potere cui il *fon* [sovrano locale] si rivolge al fine di attingere la forza necessaria per tenere unito il regno» (Quaranta 2006: 99).

<sup>27</sup> I canti riportati sono stati eseguiti dal *mganga wa kienyeji* Nyembeke in kihehe. La traduzione è stata effettuata in due fasi: la prima fase ha riguardato una traduzione dal kihehe allo swahili operata da Lazaro Kindole e, in un secondo momento, la traduzione dallo swahili all'italiano è stata effettuata da Chiara Gagliardo.

<sup>28</sup> Per una più ampia trattazione dei meccanismi di comprensione dei disturbi psicofisici che si innescano durante i riti di cura sciamanici rinvio al libro di Severi (2004).

<sup>29</sup> È interessante notare a tal proposito come l'antenato eponimo Mkwawa sia considerato dai Wabebe, oltre che come un grande *mtwa* e condottiero militare, anche un eccezionale stregone dotato di poteri straordinari quali, per esempio, quello di attraversare le pareti, di essere invisibile e, ovviamente, quello di essere capace di volare.

<sup>30</sup> Come nota Mircea Eliade: «Nel periodo dell'iniziazione il futuro sciamano deve imparare la lingua segreta che userà durante le sedute per comunicare con gli spiriti e gli animali-spiriti. Questa lingua segreta l'apprende da un maestro, ovvero con mezzi propri, cioè direttamente dagli “spiriti”» (Eliade 1988: 118). La “lingua segreta” è attestata in area euro-asiatica fra i Lapponi, gli Ostiachi, i Ciukci, gli Yakuti e i Tungusi (cfr. *ivi*). In area amerindiana si può citare, solo a titolo di esempio e senza nessuna pretesa di completezza, il famoso caso dei canti kuna utilizzati per aiutare le donne durante i parti difficili (cfr. Lévi-Strauss 1990: 210-229), oppure quello degli Sharanahua del Brasile su cui Pierre Déléage scrive: «*Les chants coshoiti commencent invariablement par une série de formules jugées incompréhensibles. Tandis que les non chamanes en ignorent complètement le sens, les chamanes (ou les quasi-chamanes) ne proposent qu'une glose générale: ces lignes affirment que c'est bien l'anaconda qui chante, et non la personne du chamane*» (Déléage 2005: 350). Per passare all'area europea basterà qui ricordare gli importanti lavori di Elsa Guggino in cui i vari maghi, maghe o *intervano soliato* utilizzano lingue incomprensibili o dichiarano di essere capaci di parlare qualunque lingua esistente al mondo (cfr. Guggino 1993: 73-78). In area africana, infine, sempre a titolo di esempio, possono essere ricordati i Pigmei Semang presso cui «durante la seduta lo *bala* [...] parla con i Chenoi (spiriti celesti) nella loro lingua; ma pretende di aver tutto dimenticato non appena esce dalla capanna ove si

svolgono i riti» (Eliade 1988: 118) o il caso degli Azande, studiati da Edward E. Evans-Pritchard, il quale notava che: «Dopo una danza frenetica [gli anti-stregoni] rivelano segreti o profezie con la voce di un medium che vede e sente qualcosa dall'esterno. Questi messaggi psichici li emettono con frasi sconnesse, spesso in una filza di parole distinte, grammaticalmente slegate, con una voce trasognata e lontana. Si esprimono con difficoltà, come se parlassero nel sonno» (Evans-Pritchard 1976: 215). La "lingua segreta" è uno degli aspetti, in sostanza, che si registra con una diffusione planetaria in questo tipo di tecniche terapeutiche.

<sup>31</sup> Uso qui il termine "incisioni" o, come in seguito, "ferite" piuttosto che "scarificazioni" dal momento che queste ultime hanno in aggiunta al carattere purificatorio anche un intento ornamentale che manca nel caso qui presentato.

<sup>32</sup> Cfr. Héritier 2006: 95; Lombardi Satriani 1989: 387-431.

<sup>33</sup> Su cui, punti di riferimento ancora validi sono i lavori di Mircea Eliade (1946: 5-52; 1988). Sulla questione della presenza o meno di fenomeni sciamanici in Africa rinvio a: Juillerat (1977: 117-121); De Heusch (1971: 226-244); Hell (1999). Sul dibattito intorno allo sciamanismo più in generale rinvio a: Perrin (1995); Lapassade (1997); Scarduelli (2007); Saggiolo (2010).

<sup>34</sup> Questo tipo di sciamanismo è presente, oltre che fra i Wahehe dove il *mganga* è posseduto dai suoi *masbetani* che lo hanno "chiamato" e gli hanno insegnato tutte le medicine, anche, per esempio, presso la "società iniziatica" Bwete Misoko del Gabon dove gli spiriti-guida si impossessano degli adepti durante il complesso rito di ingresso alla società (Bonhomme 2003: 340-350). A proposito del legame fra lo sciamano e, nel caso qui analizzato, *medicine-man*, e lo spirito-guida o divinità è interessante sottolineare come ogni anno Nyembeke, fra la fine di ottobre e le prime settimane di novembre, organizza un rito di ringraziamento a *Nguluvi* a cui prendono parte i pazienti curati durante l'anno precedente.

<sup>35</sup> Quello di ricondurre la sindrome da immunodeficienza a schemi culturali conosciuti è una pratica nota in diversi contesti africani. Presso i Wahehe di Djombe (città situata a circa quaranta chilometri da Iringa) l'HIV/AIDS è assimilata, in alcuni casi, all'*ugandaganda* (lett. "la malattia che fa dimagrire"). Come ha spiegato una informatrice sieropositiva originaria di quella città ma residente a Nzihhi da alcuni anni, tale malattia è da sempre presente all'interno della comunità in questione e colpisce soprattutto i bambini. In questo modo il dato che fa scattare il meccanismo di assimilazione dell'HIV/AIDS all'*ugandaganda* è il calo di peso tipico di entrambe le pa-

tologie. Sull'assimilazione della sindrome da immunodeficienza acquisita ad alcune malattie locali in altre parti dell'Africa cfr., oltre al già citato Quaranta (2006), anche Dozon-Vidal (1995) e Vidal (2004 e 2007).

<sup>36</sup> Molto brevemente accenno al fatto che altri momenti fondamentali del processo di incorporazione sono l'incontro con il personale sanitario degli ospedali che si occupano di curare i soggetti sieropositivi e il confronto con i membri sia sieropositivi che sieronegativi della società, rispettivamente collocabili, secondo la terminologia di Kleinman nell'ambito della *disease* e della *sickness*. Nel primo caso il paziente, attraverso la relazione con il personale sanitario e la creazione dei ME forniti da quest'ultimo, impara a convivere con la malattia e a conoscerla, oltre che dal punto di vista strettamente simbolico, anche dal punto di vista biofisiologico. Nel caso, invece, della *sickness* il paziente, attraverso la relazione con il resto della società di cui fa parte, riceve e allo stesso tempo crea dei ME della malattia mutuati sia dalla tradizione (per esempio gli usi matrimoniali o il rapporto con gli antenati) sia dalle nuove istanze della modernità che mette in discussione, per esempio, proprio gli usi matrimoniali. Altri ME, collocabili al livello della *sickness*, sono quelli creati dal rapporto dei soggetti sieropositivi con altri soggetti nella stessa condizione durante gli incontri nei PTC (*Post Test Club*).

<sup>37</sup> Secondo Thomas J. Csordas "l'essere-nel-mondo" «è quell'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è un oggetto, ma un soggetto, e in cui l'incorporazione è, innanzi tutto, la condizione in virtù della quale possiamo avere degli oggetti – ossia possiamo costruire una struttura oggettuale della realtà» (Csordas 2003: 24). Sulla definizione di senso utilizzata in questo contributo vedi il saggio di Antonino Buttitta (1996: 44-62, in part. p. 62).

## Bibliografia

AA. VV.

2008 *Ugass country progress report Tanzania Mainland. Reporting period January 2006-December 2007* TACAIDS Tanzania Commission for AIDS, [http://tanzania.go.tz/hiv\\_aids.html](http://tanzania.go.tz/hiv_aids.html).

Bellagamba A.

1991a "Curare nella tradizione. L'arte medica locale fra i Wahehe della zona di Iringa", in *Africa*, n. I: 55-73.

1991b "La causalità della malattia nella cultura hehe (Tanzania)", in *Africa*, n. IV: 542-563.

- Bonhomme J.  
2003 *Le miroir et le crâne. Le parcours rituel Bwete Misoko (Gabon)*, tesi di dottorato in antropologia dell'EHESS, Parigi.
- Buttitta A.  
1996 *Dei segni e dei miti. Introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta I. E.  
2006 *Feste dell'alloro in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.  
2008 *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma.
- Caillois R.  
1988 *I demoni meridiani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Crema E.  
1987 *Wabebe. Un popolo bantu*, EMI Edizioni Missionarie Italiane, Bologna.
- Csordas T. J.  
2003 "Incorporazione e fenomenologia culturale", in Fabietti U. (a cura di), *Annuario Antropologia. Corpi*, n. 3, Meltemi, Roma: 19-42.
- Dammann E.  
1968 *Religioni africane*, Il Saggiatore, Milano.
- De Heusch L.  
1971 "Possession et chamanisme", in *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris: 226-244.
- De Martino E.  
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Déléage J. P.  
2005 *Le chamanisme sharanabua. Enquête sur l'apprentissage et l'epistemologie d'un rituel*, tesi di dottorato in antropologia dell'EHESS, Parigi.
- Dozon J. P., Vidal L. (eds.)  
1995 *Les sciences sociales face au sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*, ORSTOM Éditions, Parigi.
- Edgeton R. B., Winans E. V.  
1964 "Hehe magical justice", in *American Anthropologist*, vol. LXVI, n. IV: 745-764.
- Eliade M.  
1946 "Le problème du chamanisme", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. CXXXI, n. I-III: 5-52.  
1988 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Evans-Pritchard E. E.  
1975 *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli Editore, Milano.  
1976 *Stregoneria, Oracoli e Magia fra gli Azande*, Franco Angeli, Milano.
- Favole A.  
2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.  
2007 "Robert Hertz e i Dayak Ngaju del Borneo, un secolo dopo", in *Studi Tanatologici*, n. II: 125-135.
- Foucault M.  
1969 *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino.
- Good B. J.  
2006 "Il cuore del problema. La semantica della malattia in Iran", in *Quaranta* 2006b: 31-74.
- Guggino E.  
1993 *Il corpo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Hell B.  
1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, Paris.
- Héritier F.  
2006 *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Editori Laterza, Bari-Roma.
- Hertz R.  
1970 "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris: 1-83.
- Juillerat B.  
1977 "'Folie', possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée. Introduction", in *Journal de la Société des océanistes*, vol. XXXIII, n. LVI-LVII: 117-121.
- Ki-Zerbo J.  
1977 *Storia dell'Africa nera. Un continente tra preistoria e il futuro*, Einaudi, Torino.
- Kimambo I. N., Temu A. J. (a cura di)  
1997 *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam.
- Kleinman A.  
2006 "Alcuni concetti e un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali", in *Quaranta* (a cura di), 2006b: 5-30.

- Lapassade G.  
1997 *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, Urra-Apogeo, Milano.
- Letcher O.  
1918 "Notes on the South-Western Area of "German" East Africa", in *The Geographical Journal*, vol. LI, n. III: 164-172.
- Lévi-Strauss C.  
2008 *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano.
- Lombardi Satriani M. L.  
1989 *Il ponte di San Giacomo*, Sellerio, Palermo.
- Low S. M.  
1985 "Embodied metaphors: nerves as lived experience", in *Social Science and Medicine*, vol. XXI: 187-196.
- Müller K. E.  
2001 *Sciamanismo. Guaritori, Spiriti, Rituali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mumford W. B.  
1934 "The Hehe-Bena-Sangu Peoples of East Africa", in *American Anthropologist*, vol. XXXVI, n. II: 203-222.
- Pallotti A. (a cura di)  
2009 "Introduzione", in *Afriche e Orienti. AIDS, povertà e democrazia in Africa*, anno XI, n. I: 4-7.
- Perrin M.  
1995 *Le chamanisme*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Petrarca V.  
2008 *I pazzi di Grégoire*, Sellerio, Palermo.
- Quaranta I.  
2006a *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields*, Meltemi, Roma.  
2006b (a cura di) *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- Redmayne A.  
1968 "Mkwawa and hehe wars", in *The Journal of African History*, vol. IX, n. III: 409-436.  
1980 "Chikanga: un indovino africano di fama internazionale", in Douglas M. (a cura di), *La Stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino: 145-171.
- Roberts A.  
1997 "Political change in the nineteenth century", in Kimambo I. N., Temu A. J. (eds.), *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam: 57-84.
- Saggiaro A. (a cura di)  
2010 *Sciamani e Sciamanesimi*, Carocci, Roma.
- Scarduelli P.  
2007 *Sciamani, stregoni, sacerdoti. Uno studio antropologico dei rituali*, Sellerio, Palermo.
- Seppilli T.  
2008 *Scritti di antropologia culturale. La festa, la protezione magica, il potere*, Olschki, Firenze.
- Severi C.  
2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Sutton J. E. G.  
1997 "The peopling of Tanzania", in Kimambo I. N., Temu A. J. (eds.), *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam: 1-13.
- Vidal L.  
1995 "L'anthropologie, la recherche et l'intervention sur le sida: enjeux méthodologiques d'une rencontre", in *Bulletin de l'APAD. Les sciences sociales et l'expertise en développement*, n. XIII: 5-27.  
2004 *Ritualités, santé et sida en Afrique. Pour une anthropologie du singulier*, Karthala, Parigi.
- Walsh M. T., Moyer D. C. (eds.)  
2002 *Hebe Botanical Dictionary*, Natural Resources Institute University of Greenwich-Wildlife Conservation Society, New York, Iringa.

# Abstracts

TZVETAN TODOROV  
CNRS, Paris

*Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo*

L'autore ripercorre il proprio rapporto con le scienze umane e sociali durante un cinquantennio (1960-2010). Richiamando il lavoro di Claude Lévi-Strauss e il suo modello teorico che assimila le scienze umane alle scienze esatte, eliminando ogni traccia di soggettività, l'articolo pone a confronto il contributo di Germaine Tillion che, negli stessi anni, affermava l'impossibilità di eliminare l'esperienza personale dello studioso dai risultati del proprio lavoro. Un approccio pluralista alle discipline umanistiche è la raccomandazione che l'Autore ci consegna nelle conclusioni.

Parole chiave: Oggettività; Soggettività; Conoscenza letteraria; Scienze Umane/Scienze naturali; Pluralismo metodologico

*Human and Social Sciences. A retrospection*

The author describes his contacts with the social and human sciences during the last 50 years (1960-2010). His first major encounter is with the work of Claude Lévi-Strauss, who recommended the assimilation of the humanities to the exact sciences and the elimination of all traces of subjectivity. This attitude is compared with the contribution of Germaine Tillion who defends the impossibility to eliminate the personal experience of the scholar from the results of his work. In conclusion, the author recommends a pluralistic approach to the humanities and the social sciences.

Key words: Objectivity; Subjectivity; Literary knowledge; Human and Natural Sciences; Methodological Pluralism

ULF HANNERZ  
Stockholm University  
Department of Social Anthropology  
[ulf.hannerz@socant.su.se](mailto:ulf.hannerz@socant.su.se)

*Operation Outreach: Anthropology and the Public in a World of Information Crowding*

Fairly recently there was a story in newsmedia in Sweden about some young *nouveaux riches* who displayed their wealth by ostentatiously pouring out champagne in the sink. At about the same time, another item described a public occasion where a feminist politician, well-known since her past as leader of the country's main postcommunist party, had set fire to 100000 kronor (some 10000 euro) in bills, to make some point dramatically. This drew widespread comment, although it may be that while few could remember exactly what the point was, the suspicion was confirmed that this was not a person to be trusted with public funds.

Anyway, both the champagne pouring and the money on fire undoubtedly drew some added attention in the media because they occurred during the summer, when good stories tend to be hard to come by. One journalist contacted me after he had heard from someone that there were North American Indians who also had public rituals of destruction, something called "potlatch". And so he asked if I would care to offer an anthropological perspective on their new occurrence in Sweden. I suggested that if he wanted to know more about potlatch he could take a look at the Wikipedia article, but apart from that I declined the invitation to comment on the Swedish politician going Kwakiutl.

If we wonder about the part of anthropology in contemporary public life and public knowledge, we may find that it is sometimes, in fact rather frequently, like that. People who have no close acquaintance with the discipline expect the anthropologists to be in control of exotic tidbits from around the world, and thus able to offer possibly entertaining, although otherwise probably rather useless, parallels, comparisons, or overviews. Perhaps some of us will then indeed try to search the global ethnographic inventory for something to say, out of a sense of public duty or seduced by the possibility of fifteen seconds of fame. Again, in this instance, I was not tempted.

Key words: Branding; Commentary; Journalism; Politics; Multilingualism

*Eccessi di azione: il ruolo pubblico dell'antropologia in un mondo sommerso dalle notizie*

Di recente è circolata nei media svedesi la storia di alcuni giovani arricchiti che fanno mostra della loro ricchezza gettando champagne nel lavandino. Più o meno nello stesso periodo un'altra voce descriveva un'occasione pubblica durante la quale una femminista, nota per il suo passato come leader del principale partito postcomunista della nazione, aveva dato fuoco a 100.000 corone (circa 10.000 euro) in contanti, per rendere spettacolari alcuni punti del suo discorso. Ciò ha prodotto una vasta eco, sebbene alla fine abbia trovato comunque conferma il sospetto che non si trattasse di una persona affidabile per la gestione di fondi pubblici.

In ogni caso, sia lo spreco di champagne sia il denaro bruciato, senza dubbio ottennero una particolare attenzione da parte dei media perché entrambi i fatti capitano in estate, quando le buone storie da raccontare scarseggiano. Un giornalista mi contattò dopo che aveva sentito da qualcuno che c'erano degli Indiani nordamericani che praticavano anch'essi dei rituali pubblici di distruzione, qualcosa chiamato "potlach". E quindi mi chiese se mi interessasse fornire una prospettiva antropologica sulla nuova comparsa di questi rituali in Svezia. Suggerii che avrebbe potuto sapere qualcosa in più sul potlach, nel caso avesse questo desiderio, dando una semplice occhiata all'articolo di Wikipedia, e a parte questo declinai l'invito a commentare i politici svedesi mutanti Kwakiutl.

Se ci interrogassimo sul ruolo dell'antropologia nella vita pubblica contemporanea, potremmo scoprire che consiste a volte, di fatto direi piuttosto frequentemente, in qualcosa del genere. Gente che non ha familiarità con la disciplina si aspetta che gli antropologi padroneggino "bocconcini" esotici un po' di tutto il mondo, e per questo siano in grado di offrire una possibilità di intrattenimento, probabilmente non molto utile, magari qualche parallelismo, qualche confronto, o una visione d'insieme. Forse alcuni di noi tenteranno allora di esplorare l'inventario etnografico globale per avere qualcosa da dire, in risposta a un senso del dovere pubblico o sedotti dalla possibilità di quindici secondi di gloria. Per quanto mi riguarda, almeno in quel caso, non mi venne la tentazione.

Parole chiave: marchio; commento; giornalismo; politica; multilinguismo

HELENA WULF  
Stockholm University  
Department of Social Anthropology  
helena.wulff@socant.su.se

*Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations*

*Already Evans-Pritchard identified anthropology in terms of cultural translation, a notion which has been influential in the discipline, as well as debated. The debate has generated insights into issues of interpretation, understanding and authenticity. When I study the transnational dance world, or the world of contemporary Irish writers, I translate these settings with their concerns into academic conceptualizations. This is what I was trained to do. But during my fieldwork in the dance world, one dancer after another kept asking me "So you're a writer – why don't you write about us in the paper?" The people I was studying seemed to suggest that I should make myself useful by writing about them in the newspaper, and also, they told me, in dance magazines, international and Swedish ones. In order to give something back to the people that had allowed me access to the closed world of ballet, I thus set out on my first piece of cultural journalism for Svenska Dagbladet, a Swedish daily. This entailed a different type of translation. Now I had to make my anthropological findings not only accessible but also attractive to a wider readership familiar with the arts, but not necessarily with anthropology. The purpose of this article is to explore the process of writing cultural journalism drawing on anthropological research.*

Keywords: Cultural journalism; Cultural translation; Creative writing; Travel; Transnational

*Antropologia e giornalismo culturale. Storia di due traduzioni*

Già Evans-Pritchard intese l'antropologia in termini di traduzione culturale, una nozione che ha esercitato molta influenza sulla disciplina e anche molto discussa. Il dibattito ha prodotto una particolare sensibilità per i temi dell'interpretazione, della comprensione e dell'autenticità. Nello studiare il mondo transnazionale della danza, o quello degli scrittori irlandesi contemporanei, traduco questi ambiti e le loro problematiche nei termini delle concettualizzazioni accademiche. È ciò che la mia formazione mi spinge a fare. Tuttavia, nel corso del mio lavoro di campo sul mondo della danza, molti iniziarono a chiedermi "dunque sei una scrittrice – perché allora non scrivi un bell'articolo su di noi?" Le persone che studiavo sembravano suggerirmi che avrei potuto rendermi utile scrivendo di loro sul giornale e anche, mi dissero, su riviste specializzate, internazionali e svedesi. Allora, per ricambiare le persone che mi avevano permesso di

entrare nel mondo chiuso del balletto, mi accinsi a scrivere il mio primo pezzo di “giornalismo culturale” per la *Svenska Dagbladet*, un quotidiano svedese. Questo mi impegnò in un tipo diverso di traduzione. Avevo il compito di rendere le mie scoperte antropologiche non solo accessibili ma anche attraenti per un più ampio pubblico di lettori dotato di una certa familiarità con l’arte, ma non necessariamente con l’antropologia. In questo articolo esamino il processo che a partire da una ricerca antropologica porta a fare del “giornalismo culturale”.

Parole chiave: Giornalismo culturale; Traduzione culturale; Scrittura creativa; Viaggio; Transnazionale

RALPH GRILLO  
Dept of Anthropology  
School of Global Studies  
University of Sussex  
Brighton, BN1 9SJ, UK  
[r.d.grillo@sussex.ac.uk](mailto:r.d.grillo@sussex.ac.uk)

*Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK*

*Study of the discrimination which affects migrants and their descendants in contemporary Europe has focused principally on social and economic exclusion and its consequences for integration. The concept of ‘cultural exclusion’, which refers to the way in which institutions and their personnel may fail to take into account the religion and ‘culture’ (in the anthropological sense) of migrants and their descendants when resources and rights are accessed and allocated, broadens the notion of social exclusion in a manner that speaks directly to the work of anthropologists. Building on the UNDP’s concept of ‘cultural liberty’, the paper explores immigrant and ethnic minority cultural and religious exclusion specifically in the context of encounters with the law and legal processes in the UK, and examines how far the law and those operating in its shadow could or should make room for, ‘other’ values, meanings and practices.*

*Key words: Cultural exclusion; Ethnic minorities; Religion; Law; UK*

*L’esclusione culturale: minoranze migratorie e Diritto nel Regno Unito*

Lo studio della discriminazione che colpisce i migranti e i loro discendenti nell’Europa contemporanea si è concentrato soprattutto sull’esclusione economica e sociale e sulle sue conseguenze per l’integrazione. Il concetto di ‘esclusione culturale’, che si riferisce al modo in cui le istituzioni, e il loro personale, nel garantire accesso e nell’allocare risorse e diritti, possono non tenere in conto la religione e la ‘cultura’ (in senso antropologico) dei migranti e dei loro discendenti, allarga la nozione di esclusione sociale in una maniera che si rivolge direttamente al lavoro degli antropologi. Basandosi sul concetto di ‘libertà culturale’ adottato dall’UNDP, lo scritto esplora l’esclusione culturale e religiosa delle minoranze etniche costituite dagli immigrati nel contesto specifico dei rapporti con la legge e i procedimenti legali nel Regno Unito, ed esamina fino a che punto la legge e i funzionari pubblici incaricati di applicarla potrebbero o dovrebbero lasciar spazio a valori, significati e pratiche ‘altre’.

Parole chiave: esclusione culturale, minoranze etniche, religione, diritto, UK.

VALENTINA RAMETTA  
Università di Palermo  
valentinarametta@yahoo.it

*Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario*

Nel quadro della riflessione contemporanea sul paesaggio il concetto di *Wilderness* si configura come categoria antropologica originaria, come paradigma primario di pensiero che interseca gli strati biologici e culturali nella percezione e nella rappresentazione del rapporto uomo/ambiente. Il moderno interesse per il selvatico che trasversalmente coinvolge le nuove istanze dell'ecologia umana, dell'etnoecologia, dell'ecocritica, della letteratura e dell'arte, mette in discussione le dialettiche consolidate del modello culturale antropocentrico, esplorando il legame con l'alterità dell'elemento naturale nella costruzione della strategie di sopravvivenza ambientale, delle competenze ecologiche e della definizione sociale.

Parole chiave: *Wilderness*; Antropologia del paesaggio; Scrittura della natura; Ecologia umana; Anarchismo verde.

*The Desire for the Wild. Wilderness as an Anthropological Category of Imagination*

*In the context of contemporary reflection on the landscape, the Wilderness concept takes the form of original anthropological category, as the primary paradigm of thought that crosses cultural and biological layers in the perception and representation of the relationship between man and environment. The modern interest for the wild what involve crosswise new instances of human ecology, etnoecology, ecocriticism, literature and art, to rise a questions the consolidated dilectic of anthropocentric cultural model, exploring the connection with the otherness of the natural element in the construction of environmental survival strategies, ecological competences and social definition.*

Key words: *Wilderness*; *Landscapes Anthropology*; *Nature writing*; *Human Ecology*; *Green Anarchy*.

PAOLO FAVERO  
Centre for Research in Anthropology (CRIA), Lisbon  
University Institute  
Director of Post-Graduation Program in Digital Visual  
Culture  
paolofavero@gmail.com

*Blessed be the Good Soldier: Cinema, Media and the Manufacturing of Nationhood in Post 9/11 Italy*

*This article addresses the contemporary wave of nationalism in Italy looking upon one of its pivotal figures, i.e. the soldier. Focussing primarily on post-war cinema and contemporary media reports regarding Italian soldiers in foreign missions of war (but offering also glimpses on schoolbooks from the fascist era) the article will offer an exploration of the continuities and discontinuities in the representation of the Italian soldier across history in Italian popular culture suggesting how, in line with the self-representation of the Good Italian, the soldier has always been presented as a good human being, one inevitably detached from historical responsibilities.*

Key words: *Cinema*; *Representation*; *Nationalism*; *Soldiers*; *Contemporary Italy*.

*"I nostri (bravi) ragazzi". Cinema, media e costruzione del senso di appartenenza nazionale nell'Italia del 'dopo 11 settembre'.*

Questo articolo analizza la rappresentazione del soldato nella cultura popolare italiana. Mettendone a fuoco la centralità nella costruzione contemporanea del senso di appartenenza nazionale, l'articolo evidenzia continuità e discontinuità nella rappresentazione del soldato in contesti diversi, con particolare attenzione al cinema del Dopoguerra e ai dibattiti mediatici a proposito del coinvolgimento italiano nelle missioni di "pace" all'estero. Attraverso l'analisi di alcuni passi tratti da libri scolastici dell'epoca fascista, l'articolo suggerisce inoltre come la cultura popolare italiana sia stata capace di tenere in vita un'immagine coerente del soldato italiano, rappresentandolo principalmente come un "soldato buono". Nonostante sia generalmente dipinto come un individuo mosso da amore e altruismo, talvolta gli si riconoscono tratti di egoismo, opportunismo e pigrizia. L'insieme di tutte queste caratteristiche, per quanto apparentemente incoerenti tra di loro, ottiene l'effetto di attenuare ogni forma di responsabilità storica.

Parole chiave: *Cinema*; *Rappresentazione*; *Nazionalismo*; *Soldati*; *Italia contemporanea*.

STEFANO DEGLI UBERTI  
 Università di Bergamo  
 stefano\_du79@yahoo.it

*Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'Altrove nel Senegal urbano*

Le rappresentazioni dell'Altrove sono un'angolazione peculiare per capire le aspirazioni al viaggiare di molti africani; questo fattore assume un ruolo centrale nelle esperienze individuali e collettive, diventando un elemento significativo che apre spazi di definizione del sé. Finora, un interesse minore è stato rivolto verso le varie forme e gli ambiti, non solo geografici, in cui l'Altrove è rappresentato, assunto di solito come l'espressione di un universalismo occidentale, nutrito da immagini e modelli culturalmente globalizzati. Al contrario, questo contributo sottolinea come l'idea di Altrove si costruisce storicamente in un contesto locale, facendo luce su come alcuni aspetti culturali locali producono uno specifico senso di spazialità, favorendo la formazione della frontiera tra 'qui' e 'là'. Volgendo lo sguardo alle aree urbane di *M'bour-Saly*, si osserva il ruolo svolto dai processi turistici e in quale misura essi diano significato alle immagini, alle narrazioni e alle pratiche attraverso cui gli individui esprimono il loro 'desiderio dell'Altrove'. Si problematizza l'idea *naïf* di un'Europa collettivamente percepita come uno stereotipato ed omogeneo El Dorado: la sua percezione sembra piuttosto legata alle esperienze soggettive e locali dei singoli.

Parole chiave: Senegal; Turismo; Migrazione; Altrove; Immaginario.

*Tourism and Migratory imaginaries. Experiences of Elsewhere in Urban Senegal*

*Representations of the 'Elsewhere' is as peculiar field to understand the aspirations to travel of many African people; this factor assumes a pivotal role in individual and collective experiences, becoming a meaningful device that opens up spaces of self-definition. So far, a minor interest is devoted to styles and arenas where the Elsewhere is represented, often assumed as the expression of culturally globalised images and models of a Western universalism. Conversely, this contribute underlines how the 'idea of Elsewhere' is constructed historically within a local context, shedding light on how some cultural local aspects produce a specific sense of spatiality, fostering the formation of the frontier between 'here' and 'there'. Looking at the urban areas of M'bour-Saly, I show the role played by the touristic processes and to what extent they give meaning to images, narrations and practices through which people express their 'desire of Elsewhere'. The work aims to problematise the naïf idea of Europe, collectively perceived as a stereotypical and homogeneous El Dorado: its perception seems rather to be linked to the subjective local experiences of individuals.*

Key words: Senegal; Tourism; Migration; Elsewhere; Imaginary

TOMMASO INDIA  
 Palermo, Fondazione Buttitta  
[tommaso.india83@gmail.com](mailto:tommaso.india83@gmail.com)

*La cura dell'uchimvi. Nota sulla medicina tradizionale tra i Wabebe della Tanzania*

In questo articolo collego i concetti dell'eziologia e della cura delle malattie tra i Wabehe, una popolazione della Tanzania centro-meridionale, alla loro cosmologia. In questo sistema medico tradizionale, il ruolo di terapeuta è svolto dai *waganga wa kienyeji* (letteralmente: "dottori del villaggio"). Dopo aver analizzato il rito di cura dell'*uchimvi* (lett. "malocchio"), nell'ultima parte descrivo come, negli ultimi anni, i sintomi dell'HIV/AIDS siano stati assimilati e trattati dai *waganga* come casi di *uchimvi*. Essi, con il rito di cura del *uchimvi*, aiutano i loro pazienti ad averne una prima conoscenza e, infine, a 'com-prendere' l'HIV/AIDS.

Parole chiave: Wabehe; Antropologia medica; Rituali terapeutici; Curatori tradizionali; HIV/AIDS e medicina tradizionale

*The cure of uchimvi. A note on traditional medical system among Wabebe (Tanzania)*

*In this article I link concepts of health disorder's etiology and therapy among the Wabebe's, a people living in the south and central part of Tanzania, to their cosmology. In their traditional medical system, people affected by health disorder's are treated by the waganga wa kienyeji, "the village doctors". After focusing on the rite of treatment of uchimvi ("evil eye"), in the last pages I describe the way HIV/AIDS is conceived and treated by the waganga as occurrences of uchimvi. By this way of interpreting this disease, waganga so help their patients to have a former knowledge of it and, finally, to 'understand' the HIV/AIDS.*

Key words: Wabebe; Medical anthropology; Therapeutic rituals; Traditional curers; HIV/AIDS and traditional medical systems.

ALESSANDRO MANCUSO  
 Università di Palermo  
 Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici,  
 Socio-Antropologici e Geografici  
[mancusoale@yahoo.it](mailto:mancusoale@yahoo.it)

ANTONINO BUTTITTA  
 Università degli Studi di Palermo  
[info@fondazionebuttitta.it](mailto:info@fondazionebuttitta.it)

*Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. Seconda parte.*

Tra i Wayuu, una popolazione indigena sudamericana che ha adottato l'allevamento di bestiame nel secolo XVII, il mare ha valenze simboliche differenti, che oscillano tra due poli opposti. Nel primo, esso è rappresentato come un luogo destinato a restare sotto il dominio del 'mondo altro', associato con la morte e le malattie; nel secondo esso diventa un luogo addomesticabile e appropriabile. In questa seconda parte, esamino dapprima i modi in cui il mare compare nei miti cosmogonici, e del suo rapporto con l'immagine dei Bianchi; successivamente analizzo il legame tra la credenza secondo cui gli animali marini sono gli animali domestici di Pulowi, la signora del 'mondo altro', e quella che il bestiame abbia un'origine marina.

Parole chiave: Wayuu; indigeni sudamericani; dicotomia selvaggio/domestico; alterità; sistemi di classificazione.

*Images of places and figures of Alterity: the sea among the Wayuu. Second part.*

*Among the Wayuu, a South-American indigenous people which adopted cattle-rearing since the XVII<sup>th</sup> Century, the sea can assume different symbolic values, which sway between two opposite polarities. According to the first one, it is a place which will always be under the mastery of the 'otherworld', linked with death and sickness; according to the second one, it can become a place to be domesticated and appropriated. In the second part of this paper, I first describe the ways the sea appears in the cosmogonical myths and its relationship with the image of the Whitemen; afterwards, I study the link between the belief that sea animals are the cattle of Pulowi, the Master of the 'Otherworld', and the belief that cattle come from the sea.*

Key words: Wayuu; South American Indians; wild/domesticated dichotomy; alterity; systems of classification.

*Don Chisciotte innamorato*

Il significato dell'opera di Cervantes non è ancora stato inteso nella sua pienezza. Non è la vicenda di un cavaliere ideale, come ha letto la critica romantica, neppure il rifiuto del mondo della cavalleria né una sua parodia. Il suo senso ultimo si sostanzia e si esprime nell'amore per Dulcinea che, sebbene figura centrale della narrazione, nella realtà non esiste. In questo suo non esserci, infatti, si occulta quanto Cervantes ha voluto dirci. Il disagio di Don Chisciotte non consiste nell'impossibilità di vivere come un vero cavaliere, ma nel fatto che la realtà nella quale si riconosce non esiste. Non diversamente da Dulcinea, è un parto della sua fantasia, del suo bisogno di inventarsi un mondo altro rispetto a quello che ha sperimentato e patito.

Parole chiave: Cervantes; Don Chisciotte; Cavaliere; Realtà/Fantasia; Follia

*Don Quixote in love*

*The meaning of Cervantes' work has not been completely assessed in all its complexity. It is neither the story of an ideal knight, as the romantic critics would say, nor the denial of the cavalry world, nor even his parody. Its ultimate meaning is expressed in Don Quixote's love for Dulcinea. Although she is the central character of the narration, she does not exist in reality. The non-existence of Dulcinea points at Cervantes' hidden message. Don Quixote's unease does not consist in the impossibility to live as a real knight, but in the fact that his reality does not exist. Like Dulcinea, his reality is a product of his fantasy, of his need to invent another dimension different from that he has experimented and suffered.*

Key words: Cervantes; Don Quixote; Knight; Reality/Fantasy; madness

GIUSEPPE GIORDANO  
[giusegiordano@teletu.it](mailto:giusegiordano@teletu.it)

### *Stabat Mater* di tradizione orale in Sicilia

I comportamenti musicali svolgono tuttora un ruolo fondamentale entro i contesti celebrativi della Settimana Santa in Sicilia. Suoni strumentali (inni e marce dei complessi bandistici, segnali prodotti con trombe, tamburi, crepitacoli ecc.) e soprattutto canti tradizionali – in siciliano, latino e italiano – marcano le azioni rituali connesse alla rievocazione della passione e morte del Cristo, con stili e modalità esecutive ampiamente variabili. Lo *Stabat Mater* è uno tra i canti che più frequentemente ricorre nei riti pasquali di numerosi centri dell'Isola. A causa della sua nota origine "letteraria", questo testo assume un valore emblematico come attestazione del legame tra ambienti popolari e ambienti colti nella formazione dei repertori musicali cosiddetti paraliturgici. Questo contributo offre una panoramica generale sulla presenza dello *Stabat Mater* nella tradizione etnomusicale siciliana, analizzando alcune esecuzioni del canto e delineando i contesti socio-culturali in cui da secoli se ne tramanda la pratica, spesso a opera di cantori associati a confraternite laicali o ad ambienti parrocchiali.

*Parole chiave:* Stabat Mater; Oralità; Settimana Santa; Paraliturgia; Sicilia

### *Stabat Mater of oral tradition in Sicily*

*Musical behaviours still provide an important role during Holy-Week Sicilian celebrations. Instrumental sounds (hymns and marches of band ensembles, signals performed by trumpets, drums, crepitacols, etc.) and traditional song – in the Sicilian dialect or in Latin and Italian – mark the ritual actions that traditionally evoke the passion and death of Jesus Christ. The Stabat Mater is often sung in Easter rites of several Sicilian villages. For its "literary" origin this text has an emblematic value to show the connection between "high" and folk contexts in the creation of paraliturgic repertoire. This contribution offers a general view of the presence of Stabat Mater in ethnomusical Sicilian tradition, analyzing some of the musical performances, and delineating the socio-cultural contexts in which for several centuries the practice has been transmitted, often by singers associated with laical Confraternities or with parishes.*

*Key words:* Stabat Mater; Oral tradition; Holy-week; Paraliturgy; Sicily