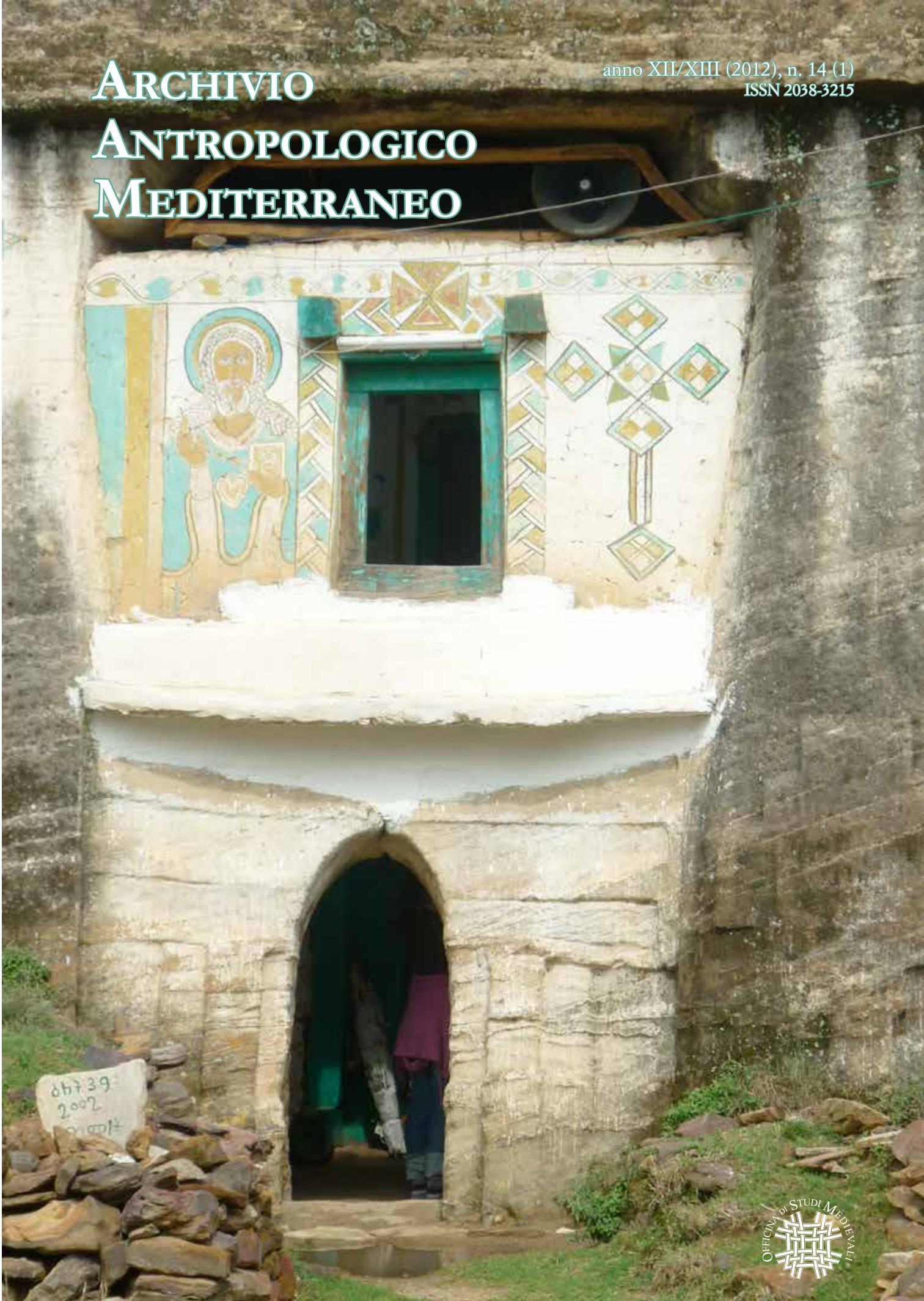


ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2012), n. 14 (1)
ISSN 2038-3215



01739
2002
2001

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XII/XIII (2012), n. 14 (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, FERDINANDO FAVA, 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-Anthropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione ignazio buttitta

Documentare

5 Jean Cuisenier, *Navires, navigateurs, navigations aux temps homériques*

15 Caterina Parisi, *I popoli tra "natura e cultura" nelle Storie di Erodoto*

27 José Antonio González Alcantud, *Hércules, héroe mediterráneo, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas*

Ragionare

47 Pino Schirripa, *Grossisti, farmacie, ONG e medicina tradizionale. Il mercato dei farmaci tra pubblico e privato in Tigray (Etiopia)*

57 Giovanni Orlando, *The dilemmas of anthropology 'at home' when your home is Sicily: between problem-solving critique and appreciative inquiry*

Ricerca

65 Aurora Massa, «*Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto*». *Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle*

77 Alessia Villanucci, *Una «medicina tradizionale moderna» tra istituzioni politiche e associazioni di guaritori in Tigray (Etiopia)*

87 Francesca Meloni, «*Il mio futuro è scaduto*». *Politiche e prassi di emergenza nelle vicende dei rifugiati in Italia*

97 Metis Bombaci, «*Arabi della panna*». *Dominio e dissenso tra i palestinesi-israeliani di Cana*

109 Leggere - Vedere - Ascoltare

113 Abstracts

In copertina: ingresso di una chiesa rupestre, Tigray, Etiopia (foto di Pino Schirripa)

Caterina Parisi

I popoli tra “natura e cultura” nelle Storie di Erodoto

Com'è noto, le *Storie* di Erodoto non sono solo l'opera del *pater historiae*, ma anche quella del «father of anthropology» (Myres 1953: 43): esse, cioè, non costituiscono esclusivamente l'atto di nascita del genere storiografico, ma anche il più antico e, probabilmente, il più completo saggio di etnografia tramandoci dalla letteratura greca (Immerwahr 1966; Canfora, Corcella 1992; Corcella 1992). Difatti, isolando dal resto dell'opera i primi quattro libri, ci si rende facilmente conto di come le Guerre Persiane rappresentino la cornice ideale (per alcuni il pretesto¹) per poter accogliere, all'interno del resoconto storico, quel materiale etnografico che lo storico di Alicarnasso aveva raccolto nel corso dei suoi numerosi viaggi in Europa, Asia e Africa e che egli riesce a conciliare armonicamente con gli interessi dell'opera destinandone la parte iniziale ad un'ampia parentesi sui popoli con cui i Persiani ebbero, nel corso della loro espansione territoriale, a scontrarsi (Payen 1997).

Sebbene i dati etnografici forniti dalla *Descriptio orbis* erodotea siano il frutto di un'indagine autoptica, la loro divulgazione avviene sulla base di categorie culturali codificate dal *background* in cui si svolge l'attività dell'autore e che permettono di attribuire un valore simbolico, di cui il lettore è immediatamente in grado di cogliere il significato, ad usi e costumi adottati da popoli esotici e lontani nello spazio. È quello che avviene, ad esempio, con le descrizioni delle abitudini alimentari. Per noi moderni, l'attenzione al valore simbolico del cibo risale all'opera di Lévi-Strauss, il quale, con il suo celebre triangolo alimentare, formulato per la prima volta in *Le cru et le cuit (Mythologiques I)* del 1964, sperimentò una modalità di lettura oggi comunemente impiegata come trasposizione della più universale opposizione tra “natura” e “cultura” (Lévi-Strauss 1971). Ancor prima di Lévi-Strauss, tuttavia, sono stati proprio gli antichi Greci ad accorgersi della versatilità di funzioni del cibo, tanto da utilizzarlo, oltre che come imprescindibile fonte di sostentamento, anche come strumento privilegiato nel processo di costruzione dell'identità umana.

Per comprendere in che modo, possiamo servirci

di due episodi tratti da quelli che sono considerati i veri e propri “testi sacri” della tradizione culturale ellenica, la *Teogonia* di Esiodo e i poemi omerici:

1) il sacrificio di Prometeo, descritto dal poema esiodeo, racconta la rottura dell'idillico connubio tra uomini e dèi originata dal Titano a seguito del rito sacrificale tenuto a Mecone: Prometeo, in sede di spartizione della vittima, cerca di favorire gli uomini destinando agli dèi il fumo delle ossa e ai mortali le più succulenti carni ma, in questo modo, lega indissolubilmente la condizione degli esseri umani al soddisfacimento dei bisogni del ventre e getta le basi affinché tale soddisfacimento sia determinato dal consumo di cibi che rappresentano il risultato di un'evoluzione rispetto alla condizione precedente, basata sul consumo di frutti spontaneamente donati dalla terra: il pane e il vino, in quanto prodotti ottenuti tramite il lavoro agricolo, rappresentano un'evoluzione rispetto alla modalità con cui il cibo viene procurato (Durand 1986; Grottanelli, Parise 1988); l'arrosto e il bollito, metodi di cottura a cui da allora viene sottoposta la vittima nel corso del sacrificio, rappresentano invece un'evoluzione rispetto alle modalità con cui esso viene consumato;

2) l'incontro tra Ulisse e Polifemo, una delle pagine più note della letteratura omerica, mette, stavolta, a confronto gli «uomini mangiatori di pane», come sono soliti definirsi il re di Itaca e il suo seguito, con il ben più rude Ciclope, descritto da Omero come bevitore di latte e mangiatore di carne cruda, e dal cui stile di vita sono totalmente estranei la lavorazione della terra e i prodotti ad essa connessi: non è un caso, quindi, che l'arma a cui Ulisse affida lo stordimento e, quindi, l'annientamento del gigantesco nemico sia il vino, bevanda che riassume e simboleggia il gap tecnologico tra i due mondi.

In entrambi gli episodi, come si è visto, è possibile tracciare un profilo della condizione umana basandosi su parametri che attengono il comportamento alimentare e servirsi di tali parametri anche per distinguere tale condizione sia da quella divina, sia da quella animale: gli uomini sono, innanzitutto, mangiatori di pane e cibi cotti e bevitori di vino e se risultano, in questo, inferiori agli dèi, ai quali

spetta il privilegio di saziarsi con il fumo delle ossa bruciate sull'altare, possono ugualmente vantare la loro superiorità rispetto a forme di vita primitive, la cui dieta è basata sul raccolto e sul consumo di cibi crudi (Lovejoy, Boas 1934).

È da questo presupposto che è necessario partire per individuare, nelle parti etnografiche dell'opera erodotea e, per l'appunto, nelle descrizioni delle abitudini alimentari, tutti quegli elementi che, per il loro valore simbolico, riportano dati inequivocabili sul livello di civiltà del popolo che li possiede, tenendo presente che proprio le circostanze storiche descritte dall'opera di Erodoto, ovvero la vittoria greca nel conflitto contro la Persia, sono quelle che consacreranno, per tutto il V secolo, la supremazia dell'istituto greco della πόλις e del portato ideologico su cui questa si fonda: l'affermazione dell'uomo civilizzato sul selvaggio e, in termini alimentari, dell'uomo mangiatore di pane e bevitore di vino sul divoratore di carne cruda e bevitore di latte (Turato 1979).

Per facilitare l'analisi, classificheremo il sistema alimentare di ciascun popolo raffrontandolo a due modelli opposti che, per comodità, denomineremo facendo ricorso alle già ricordate categorie strutturaliste del "cotto" e del "crudo" (Segal 1973-4; Hartog 1992; Iacono 2011): con la prima intendiamo riferirci alle abitudini alimentari più avanzate, che possiamo riassumere nella triade agricoltura e consumo di pane – bollito – vino; nella categoria del "crudo" inseriremo gli elementi opposti di questa triade, nomadismo e raccolta di frutti spontanei – crudo o sistemi di cottura primordiali come l'essiccazione – latte: sulla base della maggior conformità all'uno o all'altro modello distingueremo, pertanto, i "popoli del cotto" e i "popoli del crudo"; definiremo, invece, "popoli tra natura e cultura" quelli in cui registreremo la compresenza di abitudini alimentari del "crudo" e del "cotto". Nella suddivisione dei paragrafi, abbiamo scelto di raggruppare i popoli in base all'area geografica di appartenenza².

1. Nord-Est: Sciti, Massageti, tribù della Scizia

Gli Sciti, popolo proveniente dalla Siberia meridionale ed emigrato in direzione del Mar Nero a partire dal VII secolo a. C., sono presenti nella letteratura greca già nell'epos omerico, che li annovera tra le mitiche genti dell'estremo Nord³. In Erodoto, tuttavia, essi smettono parzialmente le loro vesti mitiche e, assieme a caratteristiche ancestrali quali il nomadismo e il consumo di latte equino, tipiche di uno stile di vita pre-cerealicolo, lasciano intravedere notevoli segni di ammodernamento.

Il binomio nomadismo-galattofagia è proprio

quello con cui Erodoto inizia il suo *excursus* sulla Scizia, prendendo spunto da un'usanza ancora per noi di difficile decifrazione (IV 2, 1-2): «gli Sciti accecano gli schiavi a causa del latte che è la loro bevanda [...] per questa ragione, dunque, gli Sciti accecano tutti quelli che catturano, perché non sono agricoltori, ma nomadi⁴». Nel prosieguito dell'*excursus*, tuttavia, Erodoto stesso sembra cadere in contraddizione riducendo gli Sciti nomadi solamente ad una parte minoritaria della popolazione complessiva: nei capitoli IV 17-20, infatti, lo storico suddivide gli Sciti in «aratori, agricoltori, nomadi e regi». Ciò che questa suddivisione testimonia è che almeno a due quarti degli Sciti viene attribuita la conoscenza e la pratica dell'agricoltura, in forte contrasto con la vita nomade che, nella mentalità greca e all'inizio della stessa digressione erodotea, è ritenuto lo stile di vita distintivo dell'intero popolo scita. L'esistenza di Sciti agricoltori sembra, tuttavia, pienamente credibile se si pensa alla presenza di colonie greche ed ellenoscite nella zona compresa tra i fiumi Tira e Boristene, la stessa in cui Erodoto colloca geograficamente le due tribù contadine del popolo scita, che potrebbero essere state all'origine della penetrazione dell'agricoltura lungo le coste del Mar Nero: unica differenza rispetto ai coloni greci è il fatto che, mentre quelli si nutrono dei frutti del loro raccolto, gli Sciti lo utilizzano esclusivamente per venderlo (IV 17, 2). A questo elemento di rottura rispetto all'immagine tradizionale degli Sciti, il testo erodoteo permette di aggiungere altri ugualmente significativi: 1) gli Sciti conoscono e applicano il sistema di cottura più evoluto, il bollito; questo emerge dalla descrizione del rito sacrificale, nel corso del quale la vittima (IV 60, 2) «strangolata e scuoiata la si mette a cuocere (ἔψησιν)»: il termine ἔψησις è proprio quello impiegato in greco per indicare la cottura mediante il bollito; 2) oltre che essere bevitori di latte, come li ricorda già Omero, in Erodoto gli Sciti sono anche bevitori di vino, bevanda che essi utilizzano in occasioni di rilevanza sociale come il giuramento (IV 70) o le cerimonie in onore dei guerrieri (IV 66), ma che, fino a poco prima, era loro totalmente sconosciuta: Erodoto racconta, infatti, di come, in guerra con i Medi per il controllo dell'Asia, gli Sciti furono sconfitti dalla tattica del «banchetto ingannatore» messo loro a disposizione dai nemici, nel quale il vino permise di mettere fuori gioco dei guerrieri totalmente ignari dei suoi effetti (I 106, 2). Nonostante gli inizi turbolenti, successivamente la familiarità degli Sciti con la bevanda di Dioniso si intensificherà al punto che, qualche secolo dopo Erodoto, Ateneo si servirà dell'espressione «mesci alla scita» per etichettare il modo, agli occhi dei Greci, più scorretto di consumare il vino, cioè puro

e non diluito con l'acqua⁵. Sulla base di questi elementi, possiamo dunque definire gli Sciti un popolo "tra natura e cultura".

Ad un livello di semi-civiltà simile a quello degli Sciti è il vicino popolo dei Massageti. A differenza degli Sciti, essi sembrano mantenere intatte le caratteristiche tipiche dei popoli primitivi (I 216, 3): «non seminano nulla, ma vivono di bestiame e di pesci che vengono loro in gran numero dal fiume Arasse. Sono bevitori di latte». Non hanno ancora conoscenza del vino e questo sarà loro fatale: similmente a quanto avevano fatto i Medi con gli Sciti, anche i Persiani di Ciro riescono a portare a termine un'incursione vittoriosa nel campo massageta attraendo ed ubriacando la popolazione con crateri colmi di vino (I 211, 2-3).

Ciò che, però, differenzia i Massageti dalle altre popolazioni barbare del Nord-Est europeo emerge dal racconto erodoteo di una cerimonia locale, in cui le carni dei vecchi defunti diventano oggetto di immolazione e di banchetto (I 216, 2): «quando uno divenga assai vecchio, tutti i parenti riunitisi lo immolano e con lui anche capi di bestiame, e, cottene (ἐψήσαντες) le carni, banchettano». Il verbo utilizzato per indicare la cottura, come già avvenuto nel caso degli Sciti, è un esplicito riferimento all'utilizzo della tecnica del bollito: questo particolare sottrae i Massageti alla sfera del crudo e ne fa a tutti gli effetti popoli "tra natura e cultura". Il territorio nelle vicinanze di Massageti e Sciti è, però, occupato da altre tribù che vivono completamente allo stato primitivo e la cui alimentazione rientra, indubbiamente, nella categoria del "crudo". Alcune di esse sono concentrate nella zona compresa tra il Caucaso e il fiume Arasse (I 201,1-203,1):

l'Arasse è ritenuto da alcuni più grande, da altri più piccolo dell'Istro. Dicono che ci siano in esso numerose isole simili per grandezza a Lesbo, e che in esse abitino uomini che si cibano di radici di ogni genere scavandole durante l'estate, mentre i frutti degli alberi che hanno trovato li ripongono, una volta maturi, per servirsene come cibo e se ne nutrono nella stagione invernale [...] Il fiume Arasse scorre provenendo dal paese dei Matieni, donde viene anche il Ginde, quello che Ciro divide in 360 canali, e sfocia con 40 bracci, che tranne uno finiscono in paludi e stagni, nei quali si dice che abitino uomini che mangiano pesci crudi e che usano vestirsi di pelli di foche [...] Il Caucaso ospita molte e varie popolazioni che per lo più vivono tutte di frutti selvatici.

Tra loro, quindi, si ravvisa la presenza di mangiatori di pesci crudi e coglitori di frutti della terra; per trovare dei carnivori bisogna spostarsi più

ad Ovest dove, alle spalle della Scizia, risiedono gli Androfagi, unico popolo, nelle *Storie*, a cibarsi esclusivamente mediante il ricorso al cannibalismo (IV 106):

gli Androfagi hanno tra tutti gli uomini i costumi più feroci, non curano la giustizia né si attengono a nessuna legge. Sono nomadi e portano vesti simili a quelle scitiche, ma hanno una lingua propria e, soli fra costoro, sono antropofagi.

Non molto distante, si trova un'altra tribù di vegetariani, i Budini, che si nutrono esclusivamente di ghiande e vivono a stretto contatto con una colonia di Greci agricoltori (IV109, 1):

i Budini, che sono autoctoni, sono nomadi e, soli fra gli abitanti di quella regione, si nutrono di pinoli, mentre i Geloni lavorano la terra e si nutrono di frumento e possiedono giardini e non sono affatto simili a quelli né per aspetto né per colore.

Ancora più a Nord, risiedono Argippe ed Issedoni; la loro alimentazione è essenzialmente cruda, sebbene essi si differenzino dalle altre tribù dello spazio scita per il convinto apprezzamento che Erodoto manifesta a proposito delle loro virtù etiche (IV 23, 3-35, 3; IV 26, 1-2):

Pontico è il nome dell'albero da cui traggono il sostentamento. La sua grandezza è all'incirca quella del fico; produce un frutto grande quanto una fava, ed esso ha un nocciolo. Quando diventa maturo lo filtrano attraverso panni e ne cola un liquido denso e nero, e quel che cola ha il nome di "aschi". Questo lo leccano e lo bevono mescolandolo al latte e con la parte più densa della feccia ne fanno focacce e se ne cibano. Bestiame, infatti, non ne hanno molto, non essendo lì affatto buoni i pascoli [...] Nessuno fa offesa a questi uomini (si dice infatti che siano sacri), e non posseggono alcuna arma da guerra. Essi sono quelli che dirimono le controversie dei nemici.

Si dice che gli Issedoni abbiano i seguenti costumi: quando a un uomo muore il padre tutti i parenti portano i capi di bestiame e poi immolatili e fattene a pezzi le carni, fanno a pezzi anche il cadavere del padre dell'ospite e, mescolate tutte le carni, imbandiscono un banchetto. La testa, invece, tolti i capelli e pulitala, la indorano e poi la tengono in conto di immagine sacra, offrendole ogni anno grandi sacrifici. Il figlio rende al padre tali onori, come i Greci nelle feste commemorative dei morti. Quanto al resto, anche questi hanno la fama di essere giusti, e si dice che le donne abbiano poteri pari agli uomini.

2. Est: Persiani e Indiani

I Persiani compaiono all'inizio delle *Storie* come popolo dalle condizioni modeste, sottomesso ai Medi di Astiage; grazie all'ardimento di Ciro il Grande e alla rivolta da questi promossa, essi riescono, tuttavia, a liberarsi dal giogo medo e a gettare le premesse del vasto impero con cui la Grecia avrà, vittoriosamente, a scontrarsi. L'opera di Erodoto segue e descrive attentamente questa parabola del popolo persiano in cui, sin dall'inizio, il fatto alimentare assume un ruolo centrale: su di esso, infatti, si concentra il "programma elettorale" di Ciro, il quale, per convincere i suoi connazionali a unirsi a lui nella lotta ai Medi, dopo averli costretti ad un giorno di estenuanti fatiche, imbandisce per loro un lauto banchetto (I 126, 3-5; Briant 1989):

quando poi ebbero terminato il pranzo, Ciro chiese loro se avevano più gradito il trattamento che avevano avuto il giorno prima o quello attuale. Quelli risposero che grande era la differenza tra l'uno e l'altro, perché nel giorno precedente avevano avuto tutte cose cattive, nel presente invece tutte cose buone. Appigliatosi a queste parole, Ciro svelò tutto il piano dicendo: "Persiani, così stanno per voi le cose: se volete ubbidirmi ci sono per voi questi e infiniti altri beni senza lavoro servile; se invece non volete obbedirmi ci sono per voi fatiche simili a quelle di ieri in numero infinito."

Rispetto a tale episodio, tuttavia, nel celebre passo conclusivo dell'opera di Erodoto le parole di Ciro sembrano andare in direzione diametralmente opposta (IX 122, 2-4):

poiché Zeus concede ai Persiani l'egemonia e fra tutti gli uomini a te, o Ciro, ora che hai abbattuto Astiage, dal momento che possediamo una terra piccola e per di più montuosa, trasferiamoci da questa e occupiamone una migliore [...] Ma Ciro, udito ciò e senza mostrare di meravigliarsi per la proposta, li invitò a farlo, ma li ammonì a prepararsi a non essere più dominatori, ma dominati: dai luoghi molli, son soliti nascere uomini molli, perché non è di una stessa terra produrre frutti meravigliosi ed uomini valorosi in guerra. Sicché i Persiani, ricredutisi, si allontanarono convinti dal parere di Ciro, e preferirono dominare abitando una misera terra infeconda piuttosto che, coltivando fertili pianure, essere schiavi di altri.

Nonostante l'evidente incongruenza tra i due passi, dalla descrizione erodotea del tenore di vita persiano appare chiaro come, a prevalere, sia stato lo scenario pronosticato dalle parole di Ciro nel

primo dei suoi discorsi: con la sconfitta dei Medi e la nascita dell'impero si aprono, infatti, per la Persia le porte del lusso e della ricchezza, e uno dei segni tangibili di questo cambiamento è proprio il sorgere di una cucina sfarzosa ed elegante, che la sempre più sofisticata corte imperiale mette in mostra come vero e proprio emblema del suo potere. Un'idea dell'utilizzo politico del banchetto del re è quella che ci danno, ad esempio, i rilievi rinvenuti nell'antica capitale di Persepoli contenenti la rappresentazione del lungo corteo di servitori, in abiti Medi e Persiani, che reca cibo alla tavola del re, dei commensali aristocratici e del popolo che assistono alla cerimonia: «it's clear that the creation of a royal cuisine is dependent on the development of a social and political hierarchy» (Sancisi-Weerdenburg 2001: 299). Ma il cibo diventa uno *status symbol* anche per il popolo, il cui ceto sociale è possibile ricavare dalle pietanze offerte in occasione del banchetto di compleanno: nelle case dei ricchi bue, cavallo, cammello e asino arrostiti al forno, in quelle dei poveri bestiame minuto (I 133, 1).

Come riflesso del lusso incondizionato del suo popolo, la cucina persiana arriva a sovvertire i valori tradizionali, assegnando al cibo una funzione più estetica che alimentare (I 133, 2): «usano pochi piatti sostanziosi, ma molti piatti di delicatezze e non tutti insieme». Descritta così, quella persiana rappresenta per noi la più antica forma di *haute cuisine*, la quale consente ai Persiani di porsi ben al di sopra degli stessi Greci, le cui condizioni alimentari erano tanto più moderate che, proprio a detta dei Persiani, essi (I 133, 2) «cessano di mangiare mentre hanno ancora fame perché dopo il pasto non viene servito loro alcun cibo di pregio». In virtù di questo, non trova nessuna difficoltà la collocazione dei Persiani tra i "popoli del cotto" (Nenci 1976).

Ai confini con l'impero persiano, verso Est, si trovano alcune tribù di Indiani ancora non sottomesse al Gran Re (III 98, 3-100):

alcuni abitano nelle paludi del fiume e si cibano di pesci crudi che prendono da imbarcazioni di canne [...] Altri Indiani che abitano ad Oriente di questi sono nomadi, si cibano di carni crude e sono chiamati Padei [...] Altri Indiani invece hanno i seguenti costumi: non uccidono alcun essere vivente, né seminano alcunché, né hanno l'abitudine di possedere case, ma mangiano erba e hanno nel loro paese una pianta di grandezza pari a un granello di miglio in un baccello, che nasce spontaneamente dalla terra; essi lo raccolgono, lo cuociono con tutto il baccello e lo mangiano.

Le abitudini alimentari di ogni gruppo sono diverse, soprattutto in relazione all'oggetto della

dieta, ma tutte riconducibili alla sfera del "crudo". Tra di essi, sembrerebbero più evoluti gli Indiani vegetariani che, benché usufruiscano della raccolta di frutti spontanei, sottopongono i semi a cottura; tuttavia, anche il nutrirsi di chicchi interi appartiene ad un tempo, per i Greci lontano, «in cui Demetra ancora non aveva rivelato agli uomini l'uso della macina» e che, pertanto, «custodisce la traccia di un'epoca intermedia tra l'avvento dei cereali e la scoperta del grano macinato e del pane di farina» (Detienne 1975: 133): si tratta, quindi, di una cucina non ancora civilizzata.

3. Sud-Est: Egiziani

Particolare è il caso degli Egiziani, popolo alla cui storia Erodoto dedica interamente il secondo libro e per la cui cultura manifesta una palese venerazione, sebbene i suoi costumi risultino significativamente caratterizzati da un totale capovolgimento rispetto al modello greco: con un'inversione totale delle normali funzioni dei due sessi, ad esempio, le donne si dedicano al commercio ed urinano in posizione dritta, mentre gli uomini stanno a casa a tessere e urinano accovacciati (II 35, 2-3) (Loyd 1975-88, 1989 *ad locum*; Andò 1980: 88-89). Ma è soprattutto dal punto di vista alimentare che il capovolgimento risulta ancora più evidente, dal momento che esso coinvolge proprio i capisaldi della cucina greca: il pane e il vino. Per quanto riguarda il pane: «gli altri si nutrono d'orzo e di frumento; fra gli Egiziani, invece, chi si nutre di questi prodotti si attira grandissimo biasimo; fanno, invece, il pane di olira, che alcuni chiamano zeia» (II 36, 2) (García Soler 2001).

Anche nel caso del vino di vite, il cui uso era concesso solo ai sacerdoti (II 37, 4) e in particolari contesti religiosi, come la festa in onore di Bubasti (II 60, 3), l'Egiziano medio si serve di un surrogato (II 77, 4): «usano vino d'orzo poiché non hanno nel Paese viti». La natura inversa dei costumi egiziani, tuttavia, trova una spiegazione nel comportamento anomalo del fiume Nilo, dal momento che esso, diversamente dai fiumi europei, è caratterizzato da secche invernali e da periodi di piena in estate: proprio al suo funzionamento inverso la prosperità e il carattere della nazione sono strettamente legati e dipendenti. La tipologia dei cibi consumati e dei sistemi di cottura adoperati dagli Egiziani è improntata alla più totale varietà, come dimostra il *menu* di quelli che Erodoto definisce i più saggi tra gli uomini, gli abitanti «della parte dell'Egitto che viene seminata» (II 77, 4-5):

mangiano pane facendo con spelta ciò che essi

chiamano *cillesti*. Usano vino d'orzo, poiché non hanno nel Paese viti. Mangiano crudi alcuni pesci seccandoli al sole, altri disseccati sotto sale. Mangiano le quaglie e le anatre e gli uccelli piccoli crudi, dopo averli prima salati. Quanto agli altri animali che hanno, sia pesci che uccelli, al di fuori di quelli che vengono considerati sacri, li mangiano tutti bolliti ed arrostiti.

Come si vede, oltre alla totale astinenza da pane e vino tradizionali, nel loro sistema alimentare viene contemplata la compresenza del cotto e del crudo e, all'interno del cotto, di forme meno elaborate, come l'essiccazione, e più elaborate, come l'arrosto e il bollito. Tutto ciò, ovviamente, pone seriamente a rischio l'inserimento degli Egiziani nel gruppo dei "popoli del cotto" o lo fa, quantomeno, apparire impreciso (Longo 1987a, 1987b; Longo, Scarpi 1989). Ciò nonostante, riteniamo abbia un peso decisivo, nella collocazione della cucina egiziana tra quelle del "cotto", il giudizio manifestamente benevolo che Erodoto lascia trasparire nei confronti della lunga tradizione culturale del popolo del Nilo, che lo storico ritiene anteriore, e quindi superiore, a quella di ogni altro popolo, compreso quello greco: è solo tenendo conto del favore erodoteo, infatti, che si può comprendere come tratti culturali così distanti da quelli greci vengano addirittura definiti *θωμάσια*, «cose meravigliose» (II 35, 1) (Ferguson 1975; Gianotti 1988).

E se all'interno della categoria del "cotto" intendiamo racchiudere, come detto all'inizio, tutti quegli elementi che caratterizzano una superiorità, non solo culinaria, ma anche complessivamente intesa, risulta pienamente giustificato il suo utilizzo per definire un popolo a cui, secondo Erodoto, vanno attribuite invenzioni quali l'anno, i dodici mesi, i nomi degli dèi e la costruzione di templi e altari (II 4, 1-2).

4. Sud-Ovest: Libi

Altro esempio di popolo "tra natura e cultura" è costituito dai Libi. I Libi possiedono apparentemente notevoli punti di contatto con gli Sciti, il più evidente dei quali è l'analoga suddivisione in nomadi e agricoltori, situati rispettivamente ad Est e ad Ovest del lago Tritonide; tuttavia, nel caso dei Libi, la condizione alimentare di entrambi i gruppi sembra essersi arrestata allo stadio del crudo. I Libi nomadi (I 186, 1) «mangiano carne e bevono latte» e tra di essi si segnalano, particolarmente, i Nasamoni, che si nutrono di frutti raccolti dalle palme e di locuste disseccate e unite al latte (I 172, 1), e i Lotofagi, che si nutrono esclusivamente del frutto del loto (I 177). I Libi agricoltori, che dovrebbero

rappresentare la parte più evoluta del popolo libico, sembrano essere ancora più arretrati dei loro conterranei nomadi: la pratica dell'agricoltura non viene menzionata da Erodoto come fonte del loro sostentamento, né come oggetto di scambio commerciale, come nel caso degli Sciti agricoltori; al contrario, alcuni di essi, i componenti della tribù dei Gizanti, sono mangiatori di scimmie (I 194), mentre sulle abitudini alimentari delle altre tribù non vengono fornite ulteriori informazioni. In realtà, Erodoto indica come vero granaio della Libia la zona costiera orientale, ossia quella compresa tra la città greca di Cirene e quelle autoctone di Cinipe ed Euesperidi, dove le stagioni di raccolto sono molteplici e floride. Ulteriore differenza dalla situazione scita è il fatto che, mentre in Scizia erano gli Sciti agricoltori a vivere a stretto contatto con la grecità coloniale, nella zona più fertile del territorio, tra i Libi sono invece i nomadi a confinare con la città di Cirene, essendo residenti nella parte ad Est del lago Tritonide, e sono proprio loro a godere dell'irradiazione culturale generata dalla presenza greca sul territorio, alla quale cercano di ispirarsi⁶.

Il caso dei Libi agricoltori permette, così, di spiegare come, in mancanza di documentazioni autoptiche, l'autore sia stato influenzato, nell'attribuzione di un tipo di alimentazione cruda o cotta, da parametri quali la lontananza geografica: sebbene avesse sentito parlare, presumibilmente da carovannieri, dell'esistenza di tribù contadine ad ovest del lago Tritonide⁷, esse erano tuttavia troppo lontane nello spazio per poter essere concepite alla stregua di popolazioni agricole tradizionali; caso ancora più emblematico può essere considerato quello dei Garamanti, popolo contadino del deserto libico che «semina trasportando terra sul sale», mentre solitamente è la terra a costituire la base della semina, e presso il quale «anche i buoi pascolano a ritroso» (IV 183, 1).

Al di là della questione libica, confrontando il grado di civiltà alimentare dei popoli fin qui presi in esame con la loro posizione geografica, si avverte con chiarezza il trasparire di un pregiudizio ellenocentrico, in conseguenza del quale Erodoto tende a proiettare sui popoli più vicini all'Ellade, ritenuta il centro dell'ecumene, tratti culturali più simili al modello greco e immagina, invece, i popoli dei luoghi più marginali come prototipi culturali sempre più dissimili fin quasi, addirittura, rovesciati.

Sebbene nelle *Storie* non vi sia una descrizione dei costumi greci, il modello greco è tuttavia incarnato, pur con delle differenze, da Persiani ed Egiziani, ossia da quei popoli che possono vantare, oltre che un'evidente vicinanza geografica, anche una più forte e radicata interazione culturale con il popolo greco; il suo opposto, invece, è evidente-

mente rappresentato da quei popoli situati in zone distanti ai confini dell'ecumene, come gli Indiani, o che risiedono in luoghi, quali alture e paludi, tradizionalmente legati a un senso di separatezza, come le tribù del Caucaso e della Scizia. Presso i popoli che abbiamo definito "tra natura e cultura", invece, un contatto territoriale e culturale è stato reso possibile dalla fondazione di zone coloniali elleniche, divenute artefici della diffusione di conoscenze tipiche dei popoli più evoluti, quali l'agricoltura e il bollito; in questi popoli, quindi, si è registrato un avanzamento culturale notevole rispetto ai loro vicini meno progrediti (Li Causi, Pomelli 2001).

Nell'opera erodotea, tuttavia, non sono solo i "popoli del crudo" ad allontanarsi dal modello greco: un ancora più netto rovesciamento è rappresentato dai popoli che vivono agli angoli più remoti dell'ecumene. Come ha brillantemente dimostrato Romm nell'opera *The edges of the earth: geography, exploration, and fiction*, infatti, i confini della Terra sono da sempre, nel pensiero ellenico, il luogo in cui mito e storia si intersecano e i popoli che vi abitano assumono caratteristiche a metà tra il divino e l'umano. Questo è vero già per Omero, i cui poemi vedono i confini della Terra ospitare popoli fantastici, come gli Ippemolgi a nord e gli Etiopi a sud⁸; e anche in questo Erodoto si dimostra figlio della tradizione precedente. A dimostrazione della loro condizione peculiare, questi popoli rappresentano delle eccentricità ben difficili da collocare all'interno della sola dialettica "crudo"/"cotto".

5. I popoli delle estremità: Iperborei, Etiopi e Atlantici

All'estremo nord-est, procedendo dal territorio delle tribù scite, si giunge sino agli Iperborei, popolo fantastico situato alle spalle del vento di Borea e noto per la mitezza del clima. A proposito delle abitudini alimentari degli Iperborei le *Storie* non danno alcuna informazione, eccetto che per l'iperboreo Abari, il quale «portò in giro la sua freccia per tutta la terra senza prendere cibo» (IV 36, 1). La figura di Abari è una figura di complessa definizione: secondo Meuli, egli sarebbe uno degli effetti che la compenetrazione tra la cultura sciamanica siberiana e quella greca, venute a contatto all'epoca della colonizzazione del Mar Nero⁹, ha prodotto sulla cultura e la letteratura greche. Tali personaggi, secondo le fonti antiche, erano in grado di vivere lunghi periodi di dissociazione mentale, durante i quali compivano viaggi in luoghi lontani, spesso simultaneamente. La cultura greca ha, poi, trasformato molti di essi, Abari compreso, in seguaci di Pitagora (Romm 1989).

Tuttavia, leggendo *La vita pitagorica* di Giamblico, emergono degli adattamenti che Erodoto ha operato sulla vicenda di Abari per renderla più realistica. In Giamblico, infatti, è la freccia a trasportare Abari e a permettergli di superare gli ostacoli naturali¹⁰; in Erodoto, invece, è lui a trasportare la freccia. Entrambi attestano, tuttavia, che Abari visse senza mai toccare cibo¹¹. Tali adattamenti testimoniano, quindi, che, se per Erodoto non fosse credibile la possibilità di viaggiare a bordo di una freccia, lo era però quella relativa al prolungato digiuno.

Se si aggiunge, poi, che in Erodoto non si specifica in alcun modo che i viaggi di Abari siano stati compiuti esclusivamente in forma spirituale e che, di conseguenza, l'opera di Erodoto sia ben lontana dall'attribuire al sacerdote iperboreo tratti sciamanici¹², si può interpretare il dato relativo ai digiuni di Abari come tratto caratteristico delle abitudini alimentari dell'intero suo popolo. In nessuna fonte, tuttavia, sembra trovarsi un accenno al fatto che gli Iperborei potessero vivere senza alimentarsi. Un elemento, però, curioso, affiora dalle fonti latine, dove si parla di felici suicidi di massa che gli Iperborei praticano una volta raggiunta la *satietas vivendi*¹³. Il paradossale collegamento tra la sazietà e la morte richiama in maniera sorprendente quello della storia di Abari tra la sopravvivenza e l'astinenza da cibo, quasi a far supporre che il digiuno a cui egli si sottopone sia, per un Iperboreo, l'unico strumento di sopravvivenza alla morte, che sovviene invece con la sazietà.

A Sud dell'Egitto abita un altro popolo fantastico, quello degli Etiopi dalla lunga vita. Essi compaiono nelle *Storie* come preda delle sfrenate ambizioni del sovrano persiano Cambise, il quale, per intenzione di impadronirsi dei segreti della loro immortalità, invia a carpire informazioni un'ambasciata di Ittiofagi. Erodoto collega chiaramente la portentosa longevità di questo popolo alla loro alimentazione: «la maggior parte di loro raggiunge i 120 anni, ma alcuni superano anche quest'età, e si cibano di carni cotte e bevono latte» (III 23, 1). La prima particolarità che emerge a proposito dell'alimentazione etiopica, come è possibile intuire già da questa breve frase, è quindi quella di coniugare una bevanda tipica di una cucina primitiva, come il latte, con il sistema più evoluto di trattamento della carne, il bollito. Tuttavia, ad occuparsi della cottura della carne non erano gli Etiopi stessi, ma, secondo alcune leggende, essa veniva prodotta dalla cosiddetta «la Mensa del Sole» (III 18):

ecco come si dice sia la Mensa del Sole: c'è in un sobborgo un prato tutto pieno di carni cotte di ogni specie di quadrupedi. In esso di notte hanno cura di mettere le carni quei cittadini che sono

di volta in volta in carica come magistrati, e di giorno chi vuole può accostarsi e mangiare. Gli abitanti del luogo, invece, affermano che la terra stessa ogni volta produce queste carni. Dunque tale si dice che sia la cosiddetta Mensa del Sole.

L'immagine degli Etiopi come popolo dotato in abbondanza di ecatombi animali, tanto da attirare anche gli appetiti degli dèi, è già presente in Omero¹⁴. Erodoto, tuttavia, introduce un elemento in più, cioè quello di una magica mensa in grado di produrre carne bollita. La Mensa del Sole, in definitiva, non solo conferma la condizione privilegiata degli Etiopi, ma riesce a sintetizzare due estremi opposti, il bollito e la produzione spontanea; un simile beneficio, come giustamente ha sottolineato Vernant, non solo evita agli Etiopi di sporcarsi le mani con un sacrificio cruento, ma genera una confusione «tra ciò che è morto e ciò che è vivo, ciò che è crudo e ciò che è cotto» (Detienne-Vernant 1982: 168): probabilmente è per questo motivo che Erodoto manifesta nei suoi confronti un totale scetticismo, tanto da ritenerla una frode delle autorità locali. Anche nel resto, le abitudini alimentari degli Etiopi si discostano da quelle tradizionali, come è possibile intravedere dalle parole rivolte dal re etiopico agli Ittiofagi (III 22, 4):

quelli allora risposero che si nutrivano di pane, spiegando la natura del frumento e che 80 anni sono il massimo stabilito per la vita umana. A queste parole l'Etiopica disse che non c'era affatto da meravigliarsi se mangiando letame vivevano pochi anni e che neppure avrebbero potuto raggiungere quell'età se non si fossero ristorati con quella bevanda, soggiunse indicando agli Ittiofagi il vino: in quello infatti gli Etiopi erano inferiori ai Persiani.

Ancor più degli Egiziani, dunque, essi rifiutano le proprietà nutritive del pane di frumento, mentre mostrano di stimare le qualità del vino, unico terreno nel quale si ritengono inferiori ai Persiani. Tuttavia, ad eccezione del vino, ciò su cui gli Etiopi ripongono la loro superiorità sui Persiani è proprio il rifiuto del modello alimentare di cui gli invasori sono portatori e che, in questa circostanza, li pone in una condizione di inferiorità. E forse proprio a rimarcare l'inferiorità, un fatale processo di regressione obbligherà l'esercito persiano, rimasto privo di viveri durante l'attraversamento del deserto in direzione del territorio etiopico, a portarsi quasi ai limiti dell'allelofagia (III 25, 6-7):

i soldati, finché ebbero la possibilità di prendere qualche cosa dalla terra, si mantennero in vita

mangiando erba; ma quando giunsero al deserto, alcuni di essi compirono un'azione orribile: tratto a sorte un uomo su dieci di loro lo divorarono. Cambise, informato di ciò, temendo che si mangiassero l'uno con l'altro, abbandonata la spedizione contro gli Etiopi, tornò indietro.

Ad ovest degli Etiopi dalla lunga vita, in pieno deserto libico, si trova, invece, il monte Atlante, le cui alture sono impenetrabili all'occhio umano (IV 184, 3):

stretto e circolare da ogni parte ed alto – a quanto si dice – tanto che le sue vette non si possono scorgere: giammai infatti le abbandonano le nubi né d'estate né d'inverno. Gli indigeni dicono che sia una colonna della volta celeste¹⁵.

Il popolo che vi risiede, e che dal monte prende il nome, viene raccontato con una sola battuta, incentrata proprio sulle abitudini alimentari: «si dice che essi non si nutrano di alcun essere animato e che non abbiano sogni» (IV, 184, 3). L'espressione qui tradotta "alcun essere animato" corrisponde al greco ἔμψυχον οὐδέν ed è tradizionalmente intesa come un riferimento alla dieta a base di datteri praticata da alcune popolazioni del deserto che, escludendo la carne, si priverebbe dell'apporto di elementi nutritivi derivati da esseri dotati di ψυχή, ovvero di "vita"¹⁶. A questa interpretazione, ovviamente legittima, riteniamo possibile affiancare altre, in base ad alcune considerazioni: 2) Erodoto avrebbe potuto fare diretto riferimento ad una eventuale dieta a base di datteri a proposito degli Atlanti, come pochi capitoli prima aveva fatto a proposito del popolo dei Nasamoni; 3) l'espressione ἔμψυχον οὐδέν potrebbe, per un Greco, essere quella più adatta a designare, oltre che il cibo vegetariano, proprio quello carneo: come abbiamo detto parlando del sacrificio di Prometeo, la liturgia del rito sacrificale praticato dai Greci destinava agli uomini la carne propriamente detta e alle divinità il fumo generato dalla combustione delle ossa; questo, se da un lato comportava, per gli immortali, la rinuncia alla parte più saporita della vittima, garantiva loro la conquista della parte più importante, dal momento che le ossa costituiscono la parte vitale dell'animale, mentre la carne, che spettava agli uomini, quella putrescibile: l'assenza della ossa, in definitiva, trasformava la creatura vivente in cibo mortale ed esemplificava, in termini alimentari, la separazione tra uomini e dèi.

Per i Greci, in definitiva, la sola carne di cui è possibile nutrirsi è una carne "priva di vita", esattamente come il nutrimento degli Atlanti, poiché le sue parti vitali sono riservate esclusivamente alle divinità. Se, quindi, arrivassimo a considerare la dieta

degli Atlanti come una dieta di tipo carneo, essa rivelerebbe tratti ancor più vantaggiosi di quelli che Vernant aveva pronosticato per la Mensa del Sole degli Etiopi: come la produzione naturale di carne bollita evita agli Etiopi di sporcarsi le mani con il sacrificio carneo, ancor più lo permette la nascita spontanea di cibi in cui la parte destinata agli dèi è del tutto assente. Ed effettivamente, il poter evitare l'atto di sottomissione del sacrificio ben si concilia con lo stile di vita degli Atlanti, alquanto simile a quello delle divinità: essi vivono, infatti, in una sorta di Olimpo del deserto, immune dalla calura del Sole che tanto affligge il vicino popolo degli Ataranti (IV 184, 1-2), e dove, non a caso, la gente autoctona colloca il punto di giuntura tra la Terra e il cielo.

All'inizio di questa nostra analisi abbiamo chiarito come i Greci rappresentassero la specificità della condizione umana, sia rispetto a quella divina sia rispetto a quella animale, essenzialmente in termini alimentari. Traducendo tale concetto secondo le categorie lévistraussiane, delle quali ci siamo serviti per classificare i popoli erodotei, il "cotto" è stato impiegato per designare quei popoli che, nel racconto erodoteo, praticano un'alimentazione in linea con quella ritenuta propria di un essere umano, mentre il "crudo" è stato adottato per coloro che praticano un'alimentazione di rango inferiore, quasi prossima a quella delle bestie.

Nel caso di questi tre popoli ai confini della Terra, come avevamo anticipato, si tratta di popoli che sembrano sfuggire ai limiti e alle condizioni che regolamentano la vita degli altri uomini; i loro sistemi alimentari, infatti, possiedono il privilegio di non risentire dei vincoli imposti all'alimentazione umana dal sacrificio di Prometeo, pur con modalità diverse: 1) gli Iperborei, se si estendesse loro la capacità di astinenza dal cibo di Abari, non avrebbero bisogno di alimentarsi alla stregua dei comuni mortali; 2) gli Etiopi dalla lunga vita, per i quali la Mensa del Sole produce carne bollita, non hanno bisogno di ottenerla tramite il sacrificio; 3) ancor meno gli Atlanti, che hanno a disposizione una carne già "devitalizzata", come richiesto dal rito sacrificale. È evidente, quindi, che la loro deviazione dal modello alimentare tradizionale non è, come nel caso dei "popoli del crudo", in direzione discendente, cioè verso lo *status* animale, ma ascendente, verso quello sovrumano. Queste rapide conclusioni sono semplici tentativi di interpretazione volti a dimostrare come l'argomento scelto, ovvero la decifrazione delle abitudini alimentari dei popoli delle *Storie* sulla base delle categorie lévistraussiane, non produca semplicemente una riproduzione dell'eterna tensione tra natura e cultura (Redfield 1985): il carattere peculiare dell'opera erodotea, di cui le contaminazioni tra mito e storia costituiscono

un tratto distintivo, consente di valutare l'aspetto alimentare in contesti che esulano dall'etnografia in senso stretto, come quelli relativi ai popoli leggendari ereditati dalla tradizione epica, nei quali il cibo non è più oggetto di un confronto tra uomini, ma diviene indicatore del grado di vicinanza dell'uomo al divino: quella stessa vicinanza che correnti filosofiche come l'orfismo e il pitagorismo si affannavano invano a ricreare ricorrendo all'astensione dalla carne, ma che era possibile per un Greco anche solo immaginare in una tradizione religiosa in cui, pur su due livelli differenti, comportamenti e bisogni divini, non ultimo quello dell'alimentazione, erano lo specchio di quelli umani (Mora 1986).

autoctone (cfr. Camps 1985: 41; Coppola 1999: 115).

⁸ Degli Ippemolgi si è detto a proposito degli Sciti (nota 2); degli Etiopi omerici sono descritte le continue ecatombi di animali, tali da attirare persino gli dèi olimpici in un continuo e festoso banchetto: *Il. I* 423-4; XXIII 205-6; «the entire involvement of the gods in the action of *Iliad*, beginning with Theti's embassy to Zeus and ending with the death of Hector, seems from the divine perspective to be only an interruption of an otherwise blissful Ethiopian holiday» (Romm 1992: 53). Utile l'indagine di Bunbury 1979 e di Ballabriga 1986.

⁹ Cfr. Meuli 1935; sull'argomento cfr. anche Eliade 1975: 26-43 e Dodds 1997: 159 ss.

¹⁰ Cfr. Iambl. *Vit. Pyth.* 91; 141.

¹¹ Cfr. *Ibid.* Cfr. Thomas 2000.

¹² Di questo parere Dodds 1997: 173 n. 1.

¹³ Il primo a parlarne è Pomponio Mela (*Chorogr.* III 37); a seguire Plinio il Vecchio (*Nat. hist.* IV 89) e Solino (*De mirab. mund.* XVII).

¹⁴ Cfr. nota 6.

¹⁵ «Qui Erodoto mescola la tradizione greca che vede in Atlante il titano che regge le colonne su cui poggia il mondo (*Od.* I 53 ss.) con vaghe conoscenze dei monti dell'Atlante, ed attribuisce agli indigeni l'idea che il monte sia una colonna del cielo» (Fausti, nota di commento ad *Erodoto. Storie*, BUR, Milano 1984, II: 355 n. 173).

¹⁶ Cfr. Corcella-Medaglia 1993: 374.

Note

¹ A Jacoby, ad esempio, risale l'idea che le *Storie* fossero state progettate inizialmente come una semplice periegesi dell'impero persiano e che l'interesse per le Guerre Persiane fosse subentrato solo dopo il trasferimento di Erodoto ad Atene nel 445 a.C. ca. (*Real-Encyclopädie, Suppl.* II, s.v. *Herodotus*). Su questo aspetto cfr. Benardete 1969; Asheri, Medaglia 1990. Da ultimo le riflessioni di Dorati 2000 e Dench 2007.

² Cfr. Lacarrière 1968 e Jacob 1991. Per una riflessione sulla concettualizzazione erodotea, cfr. Nenci, Reverdin 1990.

³ In *Il. XIII* 5-6 Omero parla «degli Ippemolgi belli, / che bevono latte equino».

⁴ Le traduzioni di Erodoto sono di Izzo D'Accini, riviste da Fausti per l'edizione BUR, Milano 1984. Cfr. Eliade 1975; Dumézil 1978.

⁵ Athen. X 427c. In realtà, dal testo erodoteo non emerge alcuna occasione in cui gli Sciti consumino vino puro, che appare unicamente unito ad altre sostanze liquide quali l'acqua (*IV* 66) e il sangue (*IV* 70). Cfr. Elia-de 1975; Dumézil 1978.

⁶ Dei Gilgami, ad esempio, Erodoto dice che cercano di imitare i costumi dei Cirenei (*IV* 170) e dei Bacali che hanno gli stessi costumi di quelli che abitano a sud di Cirene (*IV* 171). Cfr. Berti 1988; De Vido 2005.

⁷ Lo scenario è storicamente credibile dati i ritrovamenti, nelle regioni berbere dell'Africa occidentale, dei resti di un particolare tipo di aratro *manico-dentale* inventato e utilizzato, sin dall'antichità, dalle popolazioni

Bibliografia

Andò V.

1980 «La comunanza delle donne in Erodoto», in *Phyllis Charin. Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, G. Bretschneider, Roma: 85-102.

Asheri D., Medaglia S. M.

1990 *Erodoto, Le Storie. Libro III. La Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Ballabriga A.

1986 *Le Soleil et le Tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

- Benardete S.
1969 *Herodotean Inquiries*, Nijhoff, The Hague.
- Berti N.
1988 «Scrittori greci e latini di *Libykà*: la conoscenza dell'Africa settentrionale dal V al I secolo a.C. », in M. Sordi (a cura di), *Geografia e storiografia nel mondo classico (Contributi dell'Istituto italiano di storia antica XIV)*, Vita e pensiero, Milano: 145-165.
- Briant P.
1989 «Histoire et idéologie: les Grecs et la décadence perse», in M.-M. Mactoux, E. Geny (eds), *Mélanges P. Lévêque*, II, Les Belles Lettres, Paris: 33-47.
- Bunbury E. H.
1979 *A history of ancient geography: among the Greeks and Romans from the earliest ages till the fall of the Roman empire*, Gieben, Amsterdam (1ª edizione London, 1879).
- Camps T.
1985 «Pour une lecture naïve d'Hérodote. Les récits libyens (IV, 168-199)», in *Storia della storiografia*, VII: 38-59.
- Canfora A., Corcella, L.
1992 «La letteratura politica e la storiografia», in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I. La produzione e la circolazione del testo, Tomo I. La polis*, Salerno, Roma: 433-471.
- Coppola A.
1999 «Erodoto e la Libia Occidentale: dal lago Tritonide alla leggenda troiana» in *Erodoto e l'Occidente (Supplementi a "Kokalos", 15)*, L'Erma di Bretschneider, Roma: 111-121.
- Corcella A.
1992 «Geografia e *Historie*», in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I. La produzione e la circolazione del testo, Tomo I. La polis*, Salerno, Roma: 265-277.
- Corcella A., Medaglia S. M.
1993 *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- De Vido S.
2005 «Belve, scimmie, uomini nella Libia erodotea», in E. Cingano, A. Ghersetti, L. Milano (a cura di), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, atti del Convegno, Venezia, 22-23 maggio 2002, S.A.R.G.O.N., Padova: 193-210.
- Dench E.
2007 «Ethnography and History» in J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Blackwell, Oxford: 493-503.
- Detienne M.
1975 *I Giardini di Adone: i miti della seduzione erotica*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1972, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.
- Detienne M., Vernant J. P.
1982 (a cura di) *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino; ed. orig. 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Dodds E. R.
1997 *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze; ed. orig.: 1951, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Dorati M.
2000 *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.
- Dumézil G.
1978 *Romans de Scythie et d'alentour*, Payot, Paris.
- Durand J. L.
1986 *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse*, La Découverte, Ecole française de Rome, Paris, Roma.
- Eliade M.
1975 *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Ubaldini, Roma; ed. orig.: 1979, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris.
- Ferguson J.
1975 *Utopias of the classical world*, Thames and Hudson, London.
- García Soler M. J.
2001 *El arte de comer en la antigua Grecia*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Gianotti G. F.
1988 «Ordine e simmetria nella rappresentazione del mondo: Erodoto e il paradosso del Nilo», in *QS*, XXVII: 51-92.
- Grottanelli M., Parise N. F.
1988 (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Roma.

- Hartog F.
1992 *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1980, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris.
- Iacono M. A.
2001 «I Greci e i selvaggi», in S. Settis (a cura di), *I Greci oltre la Grecia. I Greci. Storia Cultura Arte Società*. 3, Einaudi, Torino: 1379-1396.
- Immerwahr H. R.
1966 *Form and thought in Herodotus*, Press of Western Reserve University, Cleveland.
- Jacob C.
1991 *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Colin, Paris.
- Lacarrière J.
1968 *Hérodote et la découverte de la terre*, Arthaud, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1971 *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1968, *L'origine des manières de table (Mythologiques III)*, Plon, Paris.
- Li Causi P., Pomelli R.
2001 «L'India, l'oro, le formiche: storia di una rappresentazione culturale da Erodoto a Dione di Prusa», in *Hormos*, III-IV: 177-246.
- Lloyd A. B.
1975-1988 *Herodotus. Book II. Introduction and Commentary*, I-III voll., Brill, Leiden.
- Lloyd A. B., Franceschetti A.
1989 *Erodoto, Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Longo O.
1987a *La storia la terra gli uomini: saggi sulla civiltà greca*, Marsilio, Venezia.
1987b «I mangiatori di pesci: regime alimentare e quadro culturale», in *MD*, XVIII: 9 - 55.
- Longo O., Scarpi P.
1989 (a cura di) *HOMO edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress/Documenti, Milano.
- Lonsfeld G.
1977 «Tyrophagie religieuse et mystique», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3/1977: 257-77.
- Lovejoy A. O., Boas G.
1935 *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora: 85-102.
- Mora F.
1986 *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Jaca Book, Milano.
- Myres J. L.
1953 *Herodotus: father of history*, Clarendon Press, Oxford.
- Nenci G.
1976 «Economie et société chez Hérodote», in *Actes du IX^e Congrès International de l'Association Guillaume Budé, Rome, 13-18 avril 1973*, Les Belles Lettres, Paris: 133-46.
- Nenci G., Reverdin O.
1990 *Hérodote et les peuples non grec: Vandoeuvres-Genève, 22-26 août 1988*, Fondation Hartd, Genève.
- Payen P.
1997 *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Editions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, Paris.
- Redfield J.
1985 «Herodotus the tourist», in *CP*, LXXX: 97-118.
- Romm J. S.
1989 «Herodotus and mythic geography: the case of the Hyperboreans», in *TAPA*, CXIX: 97-113.
1992 *The edges of the earth: geography, exploration, and fiction*, Princeton University Press, Princeton.
- Sancisi-Weerdenburg H.
1995 «Persian food. Stereotypes and political identity», in M. Dobson-D. Harvey-J. Wilkins (eds.), *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter: 286-301.
- Segal C.
1973/4 «The raw and the cooked in Greek literature: structure, values, metaphor», in *CJ*, LXIX: 289-308.
- Thomas R.
2000 *Herodotus in context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turato F.
1979 *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.

JEAN CUISENIER
Centre national de la recherche scientifique, Paris
jean.cuisenier@wanadoo.fr

Navi, navigatori, navigazioni ai tempi di Omero

Disponiamo dei mezzi per fissare le idee ed affinare le nostre conoscenze sulle navi, i navigatori e le navigazioni ai tempi omerici, tra il XIII e il X secolo a.C., epoca di riferimento dei testi omerici, e tra il VIII e il VII secolo, quando il testo epico viene fissato nella scrittura? In seguito alla spedizione in barca a vela che l'autore ha diretto sulle presunte strade di Ulisse secondo l'*Odissea*, è possibile precisare e verificare con l'esperienza le caratteristiche tecniche delle navi armate dall'eroe e dai suoi marinai, i *pentekontores*. I testi mostrano la composizione e le capacità degli equipaggi, quali erano le manovre e le pratiche utilizzate per le grandi navigazioni. L'autore, con la collaborazione di un architetto navale, riesce a proporre in scala la ricostruzione grafica di una nave di questo tipo. Il disegno così prodotto è abbastanza dettagliato e preciso da fornire gli elementi pertinenti per l'elaborazione di un modellino su scala ridotta in tre dimensioni, e anche, se si proponessero dei mecenati, per dare le informazioni cifrate e i piani preliminari adeguati per ricostruire, un giorno, una nave da guerra dell'epoca omerica capace di navigare.

Parole chiave : Odissea; Marinaio; Vela; Architettura navale; Nave da guerra.

In homeric age boats, seamen and sailings

May we pick up the means to fix our ideas and refine our knowledge on the boats, the seamen and the sailing in the Homeric times ? i.e. in the XIII-X centuries before J.-C., the age what the Homer's text refers to, or in the VIII-VII centuries, the age when the epic text was for the first time written? Following the sail expedition, steered by the author, on the supposed sailing ways of Odysseus, according to Greek text, one can clarify and by experience verify the technical characteristics of the boats managed by the hero and his seamen, the pentekontores. How were the crews collected and composed ? What were the capabilities of the crews ? How the boats were operated ? How the commanders and the pilots managed long sailing ? The author propose, with the help of a naval architect, to graphically recreate a boat of this type, at scale. The drawings so designed are enough detailed and accurate to supply the pertinent elements in order to build a three dimensions model, and indeed, with the help of some patrons or « mecenés », in order to give the numeral figures and the preliminary plans suited to rebuild, maybe, an Homeric age sail war-boat.

Keywords: *Odyssei; Seafarer; Sail; Naval-architecture; War-boat*

CATERINA PARISI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici,
Socio-Antropologici e Geografici
caterina_parisi@hotmail.it

I popoli tra "natura e cultura" nelle Storie di Erodoto

Le *Storie* di Erodoto di Alicarnasso hanno svolto un ruolo fondamentale non solo nel campo della storiografia, ma anche in quello dell'etnografia. Le parti etnografiche, infatti, occupano la prima metà dell'opera e in esse lo storico ha potuto inserire i dati raccolti su usi e costumi di quei popoli che egli stesso aveva osservato nel corso dei suoi viaggi. L'articolo si propone di rintracciare e analizzare, in particolare, le informazioni relative alle abitudini alimentari allo scopo di risalire, sulla base di esse, al livello di civiltà del popolo che le adotta. A seguito dell'analisi dei comportamenti alimentari, i popoli verranno distinti nelle categorie lévistraussiane del "crudo" e del "cotto". In questa analisi verranno altresì segnalate tutte quegli scenari in cui le categorie strutturaliste non sono in grado di definire adeguatamente la complessità del variegato panorama umano raccontato dalle *Storie*.

Parole chiave: Erodoto; Cotto; Crudo; Agricoltura; Nomadismo.

"Nature and culture" people in Herodotus' Histories

The Histories of Herodotus of Halicarnassus played a fundamental role not only in the field of historiography, but also in that of ethnography. In fact, the ethnographical parts occupy the first half of the work. In these parts the historian entered data on uses and customs of those peoples which he observed during his travels. The article aims to gather and analyze, in particular, the information on eating habits in order to establish the level of the civilization of people by which they are adopted. After the analysis of eating behaviors, these peoples will be divided into the categories of "raw" and "cooked" conceived by C. Lévi-Strauss. In this paper will be also indicated all those scenarios where structuralist categories are not able to describe adequately the complexity of the various human panorama told by histories.

Keywords: *Herodotus; Cooked; Raw; Agriculture; Nomadism.*

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
 Departamento de Antropología Social
 Facultad de Filosofía y Letras
 Campus de Cartuja
 jgonzal@ugr.es

Ercole, eroe mediterraneo, nelle tradizioni sulla fondazione delle città andaluse

Nel racconto di fondazione di molte città andaluse – Cadice, Siviglia e Granada soprattutto – Ercole, o i suoi predecessori o epigoni, compaiono come eroi fondatori. I tentativi di identificare dei padri fondatori delle città andaluse cercano di recuperare il racconto dell'Antichità di fronte al periodo islamico. La presenza di questi racconti diverrà più forte nei secoli XVI e XVII, soprattutto nei cronisti delle "antichità ed eccellenze" delle città andaluse. La presenza del Mediterraneo e dei suoi eroi, soprattutto il diluviano Tubal e dell'Ercole greco-africano, sarà una costante.

Parole chiave: Andalusia; Racconti di fondazione; Ercole; Mediterraneo; Cronache spagnole

Hercules, Mediterranean hero, in the traditions on the foundation of Andalusian towns

In the foundation story of several Andalusian towns – Cadix, Sevilla and Grenada above all – Hercules or his predecessors or epigones appears as founding heroes. The attempts to identify founding fathers of Andalusian towns try to recover the Antiquity's tale against the Islamic period. It is during the XVIth and XVIIth Centuries when these stories will gain a wider influence especially in the chroniclers of Andalusian town's "antiquities and excellences". The presence of the Mediterranean and its heroes, mainly the diluvian Tubal and the Greek-African Hercules, will be a constant.

Keywords: Andalusia; Foundation Stories; Hercules; Mediterranean; Spanish Chronicles

PINO SCHIRRIPIA
 Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
 Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
 pino.schirripa@uniroma1.it

Grossisti, farmacie, ONG e medicina tradizionale. Il mercato dei farmaci tra pubblico e privato in Tigray (Etiopia)

Dopo la guerra civile e la sconfitta del DERG (1991), il nuovo governo etiopico ha dato inizio a una politica di liberalizzazione economica. Questa ha coinvolto anche il settore sanitario, che ha visto la nascita di nuove imprese sia nel settore clinico sia in quello della distribuzione e

vendita di farmaci; oggi in Etiopia nel settore farmaceutico coesistono strutture pubbliche e private.

L'articolo fornisce un quadro dell'organizzazione della distribuzione dei farmaci in Tigray attraverso l'analisi delle politiche dei grossisti pubblici e privati. Si illustra anche il mercato dei farmaci analizzando i differenti tipi di venditori (farmacie pubbliche e private, *drug-shops* e *rural drug-shops*), le ONG e il mercato informale della medicina tradizionale, focalizzandosi su come gli individui si muovano in questo complesso sistema per far fronte ai propri bisogni di salute.

Parole chiave: Etiopia; Farmaci; Antropologia medica; Ong; Medicina tradizionale

Wholesalers, pharmacies, NGOs and traditional medicine. Market of drugs between public and private in Tigray (Ethiopia)

After the Civil War and the defeat of Derg (1991), the new government in Ethiopia has started a program of liberalization of economy. This has involved the health system too, giving rise to new health enterprises both in clinical sector and in distribution and selling of pharmaceutical drugs. As a consequence, nowadays in Ethiopia in the pharmaceutical sector there public and private facilities co-exist.

The paper gives a sketch of organization of distribution of drugs in Tigray Region through the description of the policies of public wholesalers and private ones as well. It illustrates also the market of drugs analyzing the different kinds of drug sellers (private and public pharmacies, drug-shops and rural drug-shops), the charity sector, and the informal market of traditional medicine focusing in how people cope with this complex context in facing their health and care needs.

Keywords: Ethiopia; Pharmaceuticals; Medical Anthropology; Ngo; Traditional Medicine

GIOVANNI ORLANDO
 giovanni.orlando79@gmail.com

The dilemmas of anthropology 'at home' when your home is Sicily: between problem-solving critique and appreciative inquiry

This article deals with problems of emotion and positionality stemming from my fieldwork in Palermo as a 'native anthropologist'. It begins with a brief narrative of the casual life circumstances that brought me to study the city, before critically analysing in section one the regional tradition of research. Since the 1970s, Sicily has been at the centre of scholarly debates largely dealing with negative aspects: dependency, honour and shame, mafia. After re-

viewing the main anthropological studies of the island, in section two I focus on the epistemology shared by these as examples of Mediterranean studies, and on how with time this field has changed. In section three I reflect on the possibilities offered by Appreciative Inquiry to anthropologists who currently study Sicily. Appreciative Inquiry starts with two closely related assumptions. First, that the topics we choose are fateful: they contribute in setting the stage for what we later discover. Secondly, that systems of knowledge grow in the direction of what they most actively ask questions about. It thus follows that if we want to deal with positive aspects of a given culture, we need to design research in a way that allows us to appreciate – to ask questions about – the positive, and not only the negative, within that culture. In the article's conclusion, I suggest the need to approach Sicilian culture(s) as a plural construct.

Keywords: Native ethnography; Sicilian anthropology; Mediterranean studies, Appreciative inquiry; Fairtrade/organic movements.

Il dilemma dell'antropologia 'a casa' quando la tua casa è la Sicilia: tra problem-solving e appreciative inquiry

L'articolo tratta la questione dell'emozione e del posizionamento derivanti dalla mia ricerca sul campo a Palermo come 'antropologo nativo'. Dopo un breve racconto delle circostanze casuali che mi hanno portato a studiare la città, nella prima parte compio un'analisi critica della tradizione di studi sull'area regionale. Dagli anni Settanta, la Sicilia è stata al centro di dibattiti accademici che in gran parte hanno riguardato aspetti negativi: dipendenza, onore e vergogna, mafia. Dopo una rassegna sui principali studi antropologici sull'isola, nella seconda parte mi occupo dei presupposti epistemologici condivisi da questi studi, esemplificativi delle tendenze degli studi sull'area mediterranea, e del loro cambiamento nel tempo. Nella terza parte rifletto sulle possibilità offerte dalla *Appreciative Inquiry* agli antropologi che attualmente realizzano ricerche sulla Sicilia. La *Appreciative Inquiry* ha come punto di partenza due assunti strettamente interconnessi. Primo, gli argomenti che scegliamo contribuiscono a predefinire il terreno di ciò che successivamente scopriamo. Secondo, i sistemi di conoscenza crescono soprattutto in direzione di ciò che costituisce l'oggetto delle questioni che vengono poste. Ne consegue che se vogliamo occuparci degli aspetti positivi di una determinata cultura, dobbiamo impostare la ricerca in un modo che ci permetta di apprezzare – di porre questioni a proposito di – gli aspetti positivi, e non solo negativi, di quella cultura. Nella conclusione, suggerisco la necessità di guardare alla(e) cultura(e) siciliana(e) come un costrutto plurale.

Parole chiave: Etnografia nativa; Antropologia della Sicilia; Studi mediterranei; *Appreciative inquiry*; Commercio equo e solidale/movimenti per il cibo biologico.

AURORA MASSA

Dipartimento di Scienze della Persona
Università degli Studi di Bergamo
aurora.massa@gmail.com

«Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto». *Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle*

I percorsi biografici e le pratiche quotidiane dei malati di AIDS resistono a ogni tentativo di ridurre la malattia a evento biologico. L'indagine etnografica condotta in Tigray (Etiopia) ha evidenziato infatti come i vissuti e le esperienze di malattia interagiscano con i significati simbolici che vi si addensano intorno e con l'apparato sanitario (locale e transnazionale, governativo e non-governativo) preposto alla prevenzione e alla gestione dell'epidemia.

In primo luogo, sarà esplorato il legame tra la pluralità delle concezioni dell'AIDS, le sue ricadute sociali e i tentativi dei pazienti di gestire e trovare una soluzione olistica al male. In secondo luogo, sarà esaminato l'apparato sanitario, come detentore di un potere che plasma categorie sociali, determina l'accesso a specifici diritti, modella pratiche corporee e al tempo stesso costituisce un campo per nuovi sensi di appartenenza e (bio)socialità. Un campo all'interno del quale le associazioni dei malati sperimentano nuove soggettività e innovative pratiche di educazione alla cittadinanza.

Parole chiave: Etiopia; AIDS; Associazionismo; Cittadinanza; Sistema medico

"I did not know I should keep it hidden". Associations and new forms of citizenship in the management of HIV-AIDS in Mekelle

The daily life and the biographical paths of HIV-positive people resist any attempt to reduce the sickness to a mere biological event. The ethnographical inquiry carried out in Tigray (Ethiopia) highlights how personal experiences of sickness are mold by both the symbolic meanings that are linked to AIDS and the (local and transnational, government and non-government) health apparatus preventing and managing the epidemic.

Firstly, I shed light on the close relationship between the plural conception of sickness, its social consequences and the attempt of HIV-positive people of managing and seeking for a holistic care of their affliction. Secondly, I analyze the health apparatus as a power that creates social catego-

ries, determines the conditions of access to specific rights, shapes bodily practices and as a field where new senses of belonging and (bio)sociality can arise. A field where the associations of sick people can experience new subjectivities and new practices of citizenship education.

Keywords: Ethiopia; AIDS; Associations; Citizenship; medical system

ALESSIA VILLANUCCI

Dipartimento di Scienze cognitive e della formazione
Università degli Studi di Messina
alessia.villanucci@gmail.com

Una “medicina tradizionale moderna” tra istituzioni politiche e associazioni di guaritori in Tigray (Etiopia)

Contestualmente alla decentralizzazione del sistema sanitario e all’apertura al libero mercato intraprese dal governo federale etiopico, si assiste, da parte delle istituzioni, ad un rinnovato interesse nei confronti delle risorse terapeutiche tradizionali.

Dai risultati di una ricerca etnografica compiuta nella città di Mekelle, capitale dello Stato del Tigray, è emerso come intorno alla prospettiva della professionalizzazione dei guaritori convergono e si scontrino interessi molteplici e spesso divergenti, su scala locale, nazionale e transnazionale. In tale contesto, è la categoria stessa di “medicina tradizionale” a essere costantemente ridefinita e manipolata a seconda degli scopi perseguiti dai differenti attori in gioco.

Attraverso l’analisi delle strategie di legittimazione messe in atto dai guaritori tradizionali (e dalle loro associazioni) e l’esposizione di casi etnografici specifici, si mostrerà come la dicotomia tradizione-modernità risulti euristicamente inefficace nell’analizzare le dinamiche in atto in un contesto caratterizzato dalla coesistenza concorrenziale di una pluralità di risorse terapeutiche.

Parole chiave: Etiopia; Sistema medico plurale; Medicina tradizionale; Professionalizzazione; Strategie di legittimazione

A “traditional modern medicine” among political institutions and healers associations in Tigray (Ethiopia)

Together with the decentralization of the health system and the market liberalization started by the Ethiopian federal government, we have seen the institutions’ renewed interest toward traditional therapeutic resources.

The results of an ethnographic research carried out in Mekelle, the capital city of Tigray Regional State, have shown how multiple and often differing interests – at local, national and transnational level - converge and clash around

the prospect of the professionalization of traditional healers. In such a context, the category of “traditional medicine” is continuously redefined and handled in relation to the aims pursued by the different actors at stake.

Through the analysis of the strategies of legitimization enacted by the traditional healers (and their associations) and by showing particular ethnographic cases, the paper will show how the tradition-modernity dichotomy is heuristically ineffective in order to analyze the dynamics that shape a context characterized by the coexistence and competition of a plurality of therapeutic resources.

Keywords: Ethiopia; Plural medical system; Traditional medicine; Professionalization; Strategies of legitimization

FRANCESCA MELONI

McGill, Social and Transcultural Psychiatry
francesca.meloni@mail.mcgill.ca

“Il mio futuro è scaduto”: Politiche e prassi di emergenza nelle vicende dei rifugiati in Italia

Nel contesto italiano ed europeo di politiche basate sull’emergenza, molti rifugiati, soprattutto nei centri urbani, vivono in condizioni di emarginazione sociale. Nel 2007, a Torino, queste situazioni sono state rese visibili attraverso l’occupazione di un edificio, da parte di alcuni centri sociali e di rifugiati senza dimora. Basandosi su un’indagine etnografica svolta dal 2007 al 2009, questo articolo vuole indagare le prassi di diversi attori sociali – istituzioni, terzo settore, rifugiati – coinvolti nelle vicende, analizzando la complessità delle loro voci, motivazioni, strategie e relazioni. In particolar modo, l’articolo intende esaminare come i soggetti diventino “attori dell’emergenza”, relazionandosi a un contesto legislativo e sociale che dimentica e rimuove le alterità.

Parole chiave: Rifugiati; Politiche; Italia; Emergenza; Occupazione

“My future is expired”: Emergency refugees policies and practices in Italy

Within European and Italian policies based on emergency, many refugees in Italy, especially in urban contexts, do not find housing and live in situations of social exclusion. In 2007, in Torino, these emergency situations were made visible through the squatting of a building, led by refugees and squat centers. This article focuses on the practices of few subjects – institution, ngos, refugees – involved in these emergency situations, analyzing the complexity of their voices, stakes, strategies and relations. The article particularly examines how these subjects become “actors of emergency”, within a social context which forgets and

removes the other. The research draws on an ethnographic fieldwork carried out from 2007 to 2009.

Keywords: Refugees; Policies; Italy; Emergency; Squatting

they overwrite/obfuscate the questions constantly posed in their daily life.

Keywords: Qana; Israeli-Palestinians; Power; Dissent; Hardship.

METIS BOMBACI

Centro Studi Territoriali *Ddisa* di Lentini (SR)

metisb@hotmail.it

“Arabi della panna”. Dominio e dissenso tra i palestinesi-israeliani di Cana

L'articolo ha per argomento i modi in cui le forme concentrate dei poteri, il dissenso e il disagio si intrecciano nel particolare vissuto dei palestinesi-israeliani di Cana (Israele). Tra il 2007 e il 2008 una serie di suicidi e tentati suicidi tra minorenni induce le autorità israeliane ad inserire la cittadina in un programma ministeriale nato per indagare sul *problema*.

L'articolo non fornisce risposte a queste morti, ma descrive, per frammenti, il contesto nel quale sono maturate. I giovani palestinesi-israeliani di Cana vivono ad un tempo due diversi paradigmi identitari: il modo palestinese, quello appreso in famiglia, propagandato dalle organizzazioni della resistenza o che viene dai racconti e dalle esperienze dei territori di Cisgiordania e della Striscia di Gaza e quello israeliano che domina le istituzioni politiche, economiche e culturali. A ciò vanno aggiunti gli effetti del dispiegarsi dei nuovi modelli di consumo che filtrano nelle case e sovrascrivono/annebbiano le domande continuamente poste dalla loro situazione quotidiana.

Parole chiave: Cana; Palestinesi-Israeliani; Poteri; Dissenso; Disagio

“Cream’s Arabs”. Domination and dissent between Israeli-Palestinians from Qana

This article concerns the way in which concentrated forms of power, dissent and hardship interweave with the particular personal experiences of Israeli-Palestinians from Qana (Israel). Between 2007 and 2008 a series of suicides and attempted suicides among minors have induced Israeli authorities to include the town into a ministerial program conceived to look into the problem.

The article does not give straight answers to those deaths; it describes instead the context in which they, and other forms of social distress, matured.

The young Israeli-Palestinians from Qana experience at the same time two different identitarian paradigms. The Palestinian paradigm, that may be learned in one’s family, propagandized by the organizations of resistance, or originated from the stories and experiences of the West Bank territories and the Gaza Strip. On the other hand, the Israeli paradigm dominates the political, economic and cultural institutions. Added to this are the effects of the unfolding of new consumption patterns acquired at home;

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito), deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Le norme redazionali si trovano sul sito www.archivioantropologicomediterraneo.it. Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia, dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);
- b) cinque parole chiave in italiano e in inglese;

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, e l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute senza l'autorizzazione della redazione.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici, Sezione Antropologica.

Piazza I. Florio 24, cap. 90139, Palermo.