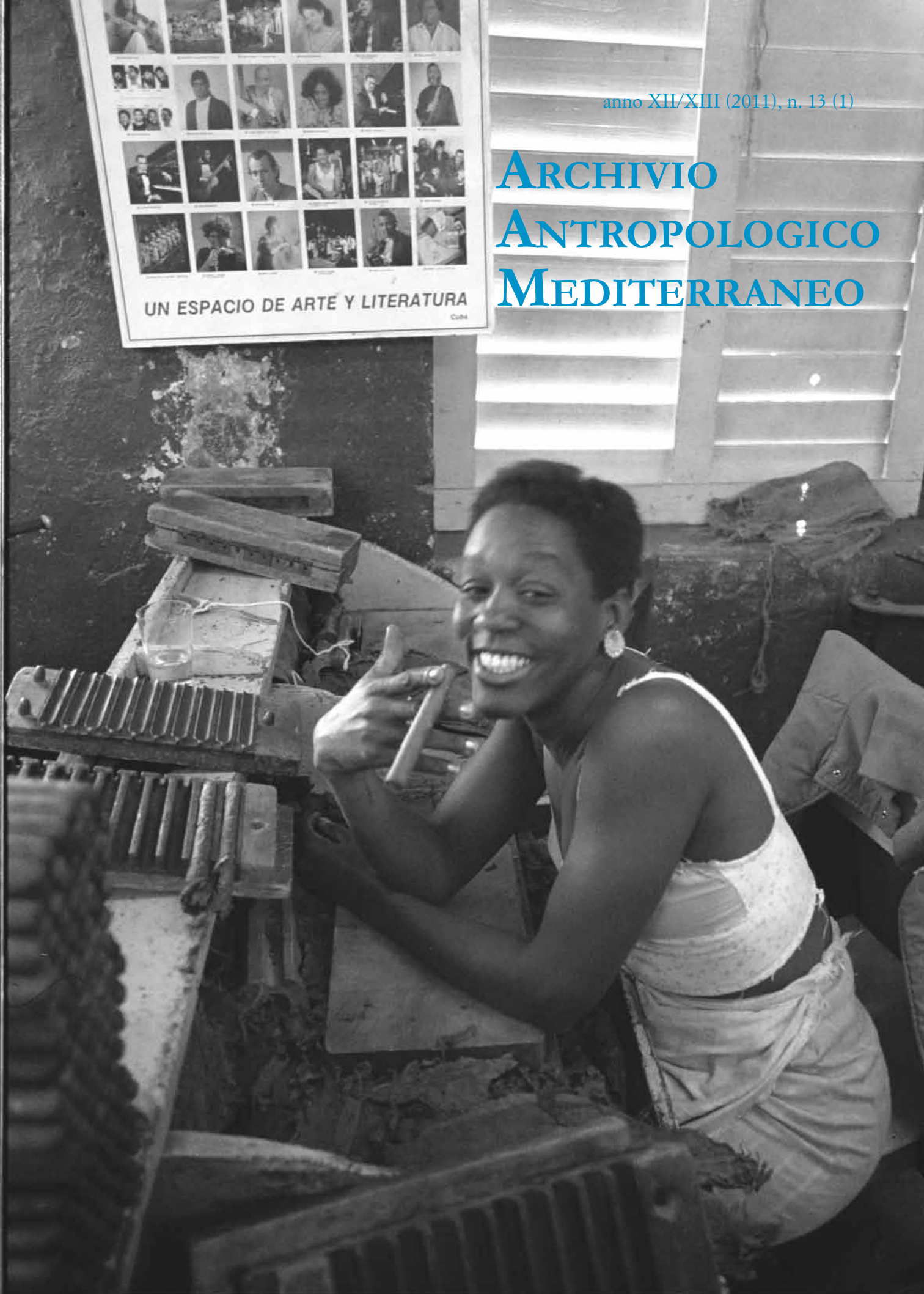


anno XII/XIII (2011), n. 13 (1)

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)

Alessandro Mancuso

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

Parte seconda¹

1. Il mare nelle storie sul 'tempo delle origini'

Presso i Wayuu, la concezione del mare come ambiente meno 'colonizzabile' e 'addomesticabile' rispetto alla terra emerge prepotentemente nelle storie sul 'tempo delle origini'; di esse è protagonista *Maléiwa*, la figura di demiurgo e di 'eroe culturale' cui, come prima si è visto (cfr. Mancuso 2009-2010: 88), è attribuita la 'fabbricazione' dei primi Wayuu e la loro suddivisione in 'clan'. Quest'ultimo episodio è spesso inserito dai narratori all'interno di una storia più ampia sulle gesta compiute da questo personaggio *in illo tempore*, dalle quali avrebbe avuto origine l'assetto attuale del mondo.

Di questa storia sono state documentate versioni diverse (cfr. Perrin 1979: 170-189; 1997 [1976]: 86-98; Paz Ipuana 1972: 29-39; Pimienta Prieto 1998; Chacin 2003: 25-30; Mujica Rojas s.d.: 1-6; 14-16) per numero e ordine degli episodi e per l'identità di alcuni dei personaggi che vi appaiono. Ai fini del presente argomento, non affronterò il complesso problema di come spiegare i rapporti fra queste varianti, e mi limiterò a riassumere alcuni degli episodi che si trovano sia nella maggioranza delle versioni pubblicate che in quelle da me registrate.

L'episodio iniziale, relativo agli eventi che portano al concepimento e alla nascita di *Maléiwa*² e dei suoi fratelli (uno o due) è quello che presenta il maggior numero di varianti. La loro madre - chiamata da alcuni dei narratori con lo stesso nome di una pianta arborea, in genere identificata con il 'guamacho' (*Pereskia guamacho*; in wayuunaiki è chiamata sia *siichi* che *mokochirra*), - viene fecondata in maniera 'prodigiosa' da un uomo-stella associato alla stagione invernale fredda. L'uomo-stella e la donna-pianta non hanno infatti vere e proprie relazioni sessuali, e la fecondazione è la conseguenza di un semplice contatto epidermico tra i due durante una danza o (come si specifica in alcune varianti) di una rugiada fredda con cui il primo bagna la seconda³. La donna inizia a peregrinare per varie terre. Durante il suo cammino, i figli che porta in grembo le parlano, chiedendole ripetutamente di raccogliere vari tipi di rami, fra cui quello di

koushot (*cordia alba*; spagnolo: 'caujaro') per fabbricare le frecce con cui in futuro cacceranno. Uno dei rami entra negli occhi della donna che resta accecata. Arrabbiata, si colpisce il ventre, ottenendo che i figli tacciano. Successivamente, giunge nella terra dove gli uomini-giaguaro⁴, che si trovano in quel momento fuori a caccia, hanno la loro dimora. L'anziana madre di questi ultimi (che è identificata da diversi dei narratori con *Walit*, il formichiere), la avverte del pericolo che corre e la nasconde sotto dei tessuti, ma al loro ritorno gli uomini-giaguaro sentono il suo odore, simile a quello di un melone, e la divorano. Da alcuni dei residui da loro sputati nascono *Maléiwa* e i suoi fratelli, che all'inizio hanno le dimensioni di un lombrico. Essi sono allevati e cresciuti dalla madre degli uomini-giaguaro ed apprendono a cacciare. Rispetto ai fratelli, *Maléiwa* appare però rachitico, essendo inoltre - come sottolineato in più di una delle versioni che ho registrato - *masásai*, ossia con le gambe atrofizzate. Nondimeno, egli ben presto manifesta i suoi poteri soprannaturali ottenendo un costante successo nella caccia, anche quando gli stessi uomini-giaguaro non riescono a ottenere delle buone prede. Un giorno *Maléiwa* e i suoi fratelli, che hanno l'abitudine di rubare i meloni che crescono nell'orto di *Mouwa*, la colomba, vengono sorpresi da questa. Con l'intenzione di insultarli, *Mouwa* rivela loro come sono nati. Venuto a conoscenza delle circostanze della sua nascita, *Maléiwa* decide di vendicarsi degli uccisori della madre. Uccide pertanto la madre degli uomini-giaguaro, la fa a pezzi e con le sue carni prepara uno stufato. Grazie ai suoi poteri, assume poi le sembianze dell'anziana per trarre in inganno gli uomini-giaguaro, ai quali, quando ritornano dalla caccia, dà da mangiare la propria madre. Masticando la carne, gli essi sentono una voce che proviene dai loro denti e li avverte che stanno mangiando la loro madre. Ne nasce un violento scontro che oppone *Maléiwa* e i suoi fratelli agli uomini-giaguaro, alla fine del quale, dopo molte vicissitudini, questi ultimi sono cacciati ai margini del territorio dei Wayuu, e assumono la loro forma animale.

Molti narratori fanno seguire a questo episodio

altre storie. Quelle più comunemente raccontate sono tre, in un ordine che può variare. Uno è il già citato racconto di *Maléiwa* che crea e infonde vita ai primi Wayuu plasmandoli dall'argilla e, successivamente, li riparte in clan matrilineari (*eirruku*), dona loro alcuni beni (fra cui, il bestiame) e li invia nelle differenti terre associate a ogni clan (cfr. Mancuso 2009-2010: 88). Un altro episodio è quello in cui egli incontra, presso la località di *Wotkasainrü*, in Alta Guajira, una donna primigenia dalla vagina dentata: *Wolunka*. Considerando che ciò costituisca un impedimento alle unioni sessuali e alla procreazione dei Wayuu, *Maléiwa* approfitta di un momento di distrazione di *Wolunka* che si sta bagnando in uno stagno, e scocca una freccia che, colpendola, infrange i denti della sua vagina. Diverse specie di uccelli arrivano allora a bagnarsi nell'acqua insanguinata, acquistando così il piumaggio rosso che ora li caratterizza. Alcuni narratori aggiungono che i denti della vagina di *Wolunka* sono oggi i denti posseduti dai pesci anch'essi accorsi, e che quelli che li hanno più affilati, come lo squalo (*piyui*) e il barracuda (*walepa*), sono quelli che *in illo tempore* arrivarono per primi.

Questi due episodi possono essere preceduti o seguiti da un'altra storia, in cui *Maléiwa* entra in conflitto e si affronta con *Palaa*, il mare, identificato con una donna dotata di poteri straordinari. La versione di quest'episodio pubblicata da Perrin è la seguente:

Maléiwa si diresse verso il mare.
Incontrò una donna che filava il cotone.
Volle toccarla, carezzarla ...
Ma la donna protestò. Lo minacciò: - Resta quieto. Altrimenti ti colpirò.
Maléiwa posò le mani su di lei.
- *Hóuu! Hóuu!... Hóuu!...*
La donna era il mare.
Si distese sulla terra
E cercò di annegare *Maléiwa*.
Egli fuggì davanti a lei ...
Ma il mare continuava ad avanzare.
Maléiwa si arrampicò sulla cima della montagna *Iitujulu* [nome di una cima della catena montuosa della Makuira, in Alta Guajira].
Il mare avanzava sempre, stava per sommergerlo ...
Ma improvvisamente, la montagna *Iitujulu* si sollevò.
Si sollevò, si sollevò.
Maléiwa salì fino in cima.
Era diventata una montagna immensa.
Il mare si arrestò infine estenuato.
Ma ricopriva tutta la terra.
Maléiwa rifletté, non voleva rimanere là.
Aveva con sé delle frecce di legno di *kousbot*.
Ne fece un'asta e un perno.
Strofinando l'asta tra le palme delle mani, e soffiando,

Maléiwa fece un fuoco. Raccolse la legna e delle pietre nere, lisce e molto dure, e le gettò nel fuoco.

Quando le pietre furono calde, ne spinse una con il piede, in direzione dell'alta Guajira, che era lì accanto. Prese una fionda e lanciò le altre più lontano, una a nord, una a sud, una a ovest.

- *Kaoo! Kaoo!*

Gridava il mare fuggendo.

Il mondo riapparve, il mare si seccò.

Si fermò dove ora è la riva ... (1997: 95-96).

Secondo Guerra (2005: 64), *Palaa* rappresenta un equivalente, nelle storie sul 'tempo delle origini', di *Pulowi*, che ne può essere considerata la personificazione attuale. A conferma di questa osservazione, in una delle versioni che ho registrato, la donna-mare è significativamente identificata con *Pulowi*:

Il *Maléiwa masásai* [incapace di camminare] si innamorò di *Pulowi* (*numurajün Pulowi*).

Ella tesseva amache, ed egli le disse: 'insegnami come si fa'. Nel frattempo, cercava di sedurla.

Il mare era allora rinchiuso in un vaso (*julaa*).

Egli cercò di afferrarla per violentarla (*ataiija*).

Allora ella ruppe il recipiente (*amuchi*), e così il mare si versò.

Il *masásai* allora formava montagne, ma le onde del mare arrivavano fino alla loro sommità.

Il mare veniva dietro a lui, e lui correva e creava montagne. Fino a che creò una montagna grandissima, quella che oggi è la Sierra Nevada di Santa Marta [massiccio montuoso che si trova immediatamente a ovest della penisola della Guajira], egli stava lassù e il mare lo circondava.

Camminando in cima alla montagna, egli raccoglieva *kousbot* per accendere un fuoco.

Lo accese, e intanto fabbricava delle corde con gli steli. Trovò un amo (*julirra*), era una collana (*kakuna*) da cui ricavò un amo.

Lo tirò e pescò un barracuda.

Il barracuda aveva i denti della donna [*Wolunka*] che lui aveva ferito.

Egli arrostì e mangiò il barracuda.

'Che farò con il mare che mi circonda?'

Prese una pietra incandescente dal fuoco e la buttò nell'acqua.

Subito dopo, il livello dell'acqua andò abbassandosi, e si sentiva un rumore di bolle.

'Questo è il rimedio (*sbiale payálaka siipula* [*payá'la*: 'essere efficace per curare una malattia, o per risolvere un problema', cfr. Jusayu e Olza Zubiri 1988: 163]).

Egli continuò a tirare le pietre nell'acqua, e l'acqua si abbassò ancora un poco.

Per questo, il mare oggi ci circonda.

Pulowi mandò i pellicani per vedere se egli era morto o era ancora vivo.

Con il gesto della mano egli li fermava, e per questo oggi i pellicani rimasero nel mare e abitano lì (Retra Epinayu, 20/1/2005).

A differenza dei racconti in cui è *Pulowi* a volere sedurre i cacciatori e i pescatori, in questo episodio è la donna-mare/*Pulowi* a essere oggetto di un tentativo di seduzione 'violenta', a cui reagisce invadendo la terraferma. *Maléiwa* riesce sì a scongiurare che il mare inondi per sempre tutta la terra, ma il confine segnato dalla linea di costa che ristabilisce grazie al 'potere' dei suoi atti resta, rispetto alla delimitazione degli spazi 'appropriabili' e 'addomesticabili' da parte dei Wayuu, invalicabile.

Il carattere di minaccia annesso a tutto ciò che al mare è associato e dal mare proviene è evidente in una variante di questo episodio. Raccontandomi la storia delle gesta di *Maléiwa*, il narratore l'ha inserita, al posto dell'episodio che lo oppone alla donna-mare, tra l'episodio in cui egli, con i suoi fratelli, sfida e sconfigge gli uomini-giaguaro, e quello che lo oppone a *Wolunka*. In questa variante, *Maléiwa* è associato all'origine di gravi malattie:

Dopo di ciò, *Maléiwa* andò con i suoi fratelli fino alla montagna di *Kamaichi* [nome di un promontorio chiamato in castigliano 'Cabo della Vela'] e diede loro degli ami. L'esca era una collana (*kakuna*) di *amurruleya* [tipo di minerale, non identificato].

'Andate a pescare e tirateli, arrivate fino a *Jiwonnee* [nome di un picco montuoso della catena della Makuira, in Alta Guajira].

Andarono lì, e non pescarono nulla.

'Che avete fatto? Come è andata?', disse loro.

'Non abbiamo pescato niente (*nojotsbi jimejün*)'.

'Datemi la lenza, proverò io'.

Prese la lenza e la lanciò. Immediatamente pescò qualcosa.

Egli era salito in cima alla montagna di *Kamaichi*, proprio di fronte al mare, si era seduto là.

Tutti loro iniziarono a tirare su la lenza e issarono il pesce, si chiamava *amaitkana*.

Il *pulasbi* lo squamò e disse: queste saranno le malattie (*nachirrayatka*) dei miei discendenti (*taikayu*).

La bava (*nuluerra*) sarà *maiü* [amebiasi, diarrea con pus e flemma];

il sangue (*nüsha*) sarà l'insonnia dei miei discendenti, cioè la diarrea con sangue (*eita ishá*);

le squame (*suttai*) più grandi saranno il vaiolo (*pirruwairu*), quelle più piccole il morbillo (*sarampiuna*).

Così fece con tutte le parti del pesce (*nükorrolo jimekai süpushuwa*).

Maléiwa tagliò un albero, fece un palo con il tronco, lo piantò nel suolo e vi fissò le lische (*nimsba*), in modo che puntassero in tutte le direzioni.

'Queste saranno le malattie dei miei discendenti, esisteranno in tutta la terra (*süpapuna mmaka*)'.

Queste malattie sono quelle che si chiamano *yolujatün*. (Carlos Epieyu, 22/01/2005).

Come ho verificato scorrendo una lista di nomi in wayuunaiki di specie marine fornitami da un altro pescatore, il termine *amaitkana* è impiegato per designare una specie di pesce di notevoli dimensioni (può raggiungere i 2,5 metri di lunghezza e un peso di più di un quintale) chiamato 'sabalo grande' nello spagnolo locale, (nome scientifico: *Megaloops Atlanticus*). Non sono riuscito a individuare una ragione per cui sia proprio questa specie, e non altre, ad essere qui associata all'origine delle malattie. Viceversa, non appare casuale che in questa variante l'altura montuosa da cui *Maléiwa* 'pesca' le malattie sia proprio quella di *Kamaichi*. Secondo le concezioni cosmologiche tradizionali, questo è infatti il luogo da cui le anime dei morti lascerebbero la terraferma per viaggiare, in direzione nord-est, verso *Jepirra*, la 'terra dei morti', rappresentata spesso come un'isola situata in mezzo al mare (cfr. Perrin 1997: 139): arrivando lì, i morti diventano *yoluja*, letteralmente 'ombre' (cfr. Jusay e Olza Zubiri 1988: 78). In questo senso, appare significativo che alla fine dell'episodio le malattie menzionate (cfr. Perrin 1982: 65; 73-74) siano raggruppate dal narratore sotto una medesima tipologia: esse sono le malattie *yolujatün*, termine che vuol dire 'essere stato colpito da uno *yoluja*' (cfr. *ivi*: 53; Perrin 2001: 214; Jusay e Olza Zubiri 1988: 197), ossia dallo spirito di un morto.

Questo episodio si presenta dunque come una 'trasformazione' di quello del conflitto tra questi e la donna-mare. Un elemento comune alle tre versioni che ho riportato è la seguente sequenza di eventi: *Maléiwa* ascende a una cima montuosa; da questa posizione getta in mare degli oggetti (versione pubblicata da Perrin: pietre arroventate; versione da me registrata in cui la donna-mare è *Pulowi*: amo ricavato da una collana più pietre arroventate; versione che ha per tema l'origine delle malattie: amo ricavato da una collana); al contatto con il mare, questi oggetti hanno un effetto 'prodigioso': quello (nelle prime due versioni) di fare ritirare il mare che stava per sommergere tutta la terra, oppure, nell'ultima, quello di portare all'invasione delle malattie che sulla terra affliggono i Wayuu. In queste storie, anche quando non sembra collegato direttamente alla figura di *Pulowi*, il mare appare dunque associato al dominio della morte e della malattia.

2. Il mare come luogo di provenienza dello straniero

Per i Wayuu, il mare rappresenta anche il luogo da cui sono arrivati gli *alijuna*, gli stranieri di

origine europea. Ho già ricordato come molte delle varianti dell'episodio in cui *Maléiwa* ripartisce i primi Wayuu in clan e assegna loro il bestiame facciano riferimento all' 'origine' delle diseguglianze di ricchezza materiale esistenti tanto all'interno alla società indigena quanto fra 'non indigeni' (*alijuna*) e Wayuu. Mentre nel primo caso queste diseguglianze sono semplicemente attribuite alla diversità degli 'strumenti' che *Maléiwa* distribuì agli indigeni (il bestiame ai pastori, che per questo oggi sono 'ricchi', gli attrezzi di pesca e di caccia a quelli che oggi sono poveri), le diseguglianze tra *alijuna* e Wayuu sono fatte derivare dalla scarsa prontezza con cui questi ultimi rispondono a una richiesta fatta dal demiurgo (cfr. Perrin 1979: 185-187; 1997: 194-5), o dalla differente abilità dimostrata nell'uso di determinati 'mezzi di produzione', come le imbarcazioni a motore (cfr. Mancuso 2009-2010: 88).

Allo stesso tempo, l'*alijuna* è assimilato piuttosto a figure non propriamente 'umane', e in particolare ai *wanülü* (cfr. Perrin 1988: 131; 1989; 1997: 193-195). Nelle narrazioni relative a incontri con questi 'spiriti predatori', una delle forme con cui essi sono considerati manifestarsi è infatti quella di un *alijuna*; inoltre, diversi *outsü* intervistati da Perrin affermavano che fra i *wanülü* che fungevano da loro 'spiriti ausiliari' ve ne erano molti di origine 'straniera' (Perrin 2001: 251-254). Lo stesso Perrin spiega così questa associazione:

i *wanülü* appartengono al mondo *pulasü*, al 'mondo altro' associato a tutto il potere delle *Pulowi* e del soprannaturale. Come i *wanülü*, lo straniero bianco appartiene a un altro mondo. Egli non è un vero essere umano, un Wayuu e, i Guajiro lo dicono frequentemente, i bianchi sono *pulasü*. [... Essi] condividono con i *wanülü* una posizione ambivalente. Possono stare dalla parte dello spirito ausiliare dello sciamano, del buon *wanülü*, o dalla parte del *wanülü* che, con le sue frecce, causa la morte (Perrin 1989: 51).

La rappresentazione dello 'straniero' in termini di ambivalenza e di presenza funesta si riscontra anche in un racconto da me registrato che ha per tema la storia di una relazione tra una donna 'straniera' (*alijuna*), venuta dal mare, e un Wayuu:

Chiania è la stessa *Pulowi*, ciò che è *alijuna*.
Un giorno arrivò a *Masichi*, sulla costa, in Alta Guajira. Allora lì vi erano case come quelle in cui abitiamo noi, e la gente si alimentava di tartarughe marine.
Arrivò presso un giovane, con un'imbarcazione simile a un motoscafo.
I Wayuu la aiutarono ad ormeggiare il motoscafo, di fronte alla riva.
Nell'imbarcazione vi erano due donne, due sorelle.

La minore (*shimirrua*), quella che avrebbe fatto del giovane wayuu il proprio marito, scese e restò lì.
Sua sorella se ne andò verso nord-est (*Wüinpümüin*) e arrivò in una località chiamata *Jouktaipana* ('luogo del vento').

Questa è terra di *Pulowi*, c'è una montagna, là lei tessava amache.

La sorella minore restò a *Masichi*. Aveva un gomitollo di filo, e lo tirava lontano, a circa quattro braccia dalla riva. Poi correva sulla riva e aspettava che il mare glielo riportasse. Poi, di nuovo lo lanciava.

Giocava così, questo era il suo passatempo, il gomitollo era *pulasbi*.

Questo lo faceva giorno dopo giorno.

Chiania era *alijuna*, però sapeva parlare *wayuunaiki*. Non era completamente *alijuna*, ma era *pulasü*.

Continuava a giocare, giorno dopo giorno.

Un giorno un giovane wayuu arrivò sulla riva dove lei stava giocando e si mise a guardare ciò che faceva.

Anche lei cominciò a guardarlo e lo corteggiava, lo corteggiava, però, nel mentre, continuava a giocare, giocava tutto il tempo, solo di notte se ne andava a dormire. Continuarono a vedersi e lei diventò sua moglie.

Stavano bene insieme, già lei era come una wayuu, si comportava come una wayuu tutto il tempo, non come una *alijuna*, parlava in *wayuunaiki*, si lavava con il sapone [sostanza estratta da alcuni vegetali] che utilizzavano i Wayuu.

Però, il tempo passava, e lei, anche se era sua moglie, non cucinava, non le veniva mai fame, trascorrevano tutto il tempo giocando con il gomitollo sulla spiaggia, poi di notte andavano a dormire.

I primi tempi, il Wayuu non diceva niente: 'che posso fare con mia moglie che non cucina per me?'

Lei era pigra, stava per diventare wayuu.

Un giorno, lui le tolse dalle mani il suo giocattolo e glielo nascose.

Lei si mise a piangere e non la smetteva più.

'Ora me lo riprendo', decise di fare un maleficio (*shiajün kasa mojusü*).

Una notte, dopo che avevano fatto l'amore, prese il seme dell'uomo e lo tostò (*shitujün*).

Il seme divenne secco, ridotto in polvere.

Lei lo sparse sul sentiero dove vi erano le case dei Wayuu.

Cominciarono a incendiarsi e i Wayuu morirono, anche quello che era suo marito.

Questa fu la storia di *Chiania* (José Epieyu, Kalekalemana, 18/5/2000).

Nonostante il suo argomento sia a prima vista ben diverso tanto da quello dei racconti sulla contrapposizione tra *Maléiwa* e la donna/*Pulowi* di mare, che da quelli sugli incontri tra questa e i pescatori wayuu (cfr. Mancuso 2009-2010: 91-92), questa narrazione riprende e rielabora dagli uni e

dagli altri alcuni elementi. Non solo la donna *alijuna* viene esplicitamente accostata a *Pulowi*, ma sia lei che sua sorella sono associate, in maniera diversa, al filare e al tessere, cioè alle attività in cui è impegnata la donna-mare/*Pulowi* quando viene incontrata da *Maléiwa*. Al pari di quanto accade nei racconti sugli incontri tra i pescatori wayuu e *Pulowi*, tra la 'straniera' e il giovane wayuu si instaura una relazione che si rivela ambivalente: anche *Chiania* fa innamorare di lei il Wayuu che la incontra, ma successivamente ne provoca la morte.

In questa narrazione, tuttavia, è la donna straniera/*Pulowi* ad arrivare e a soggiornare nella 'terra' dei Wayuu, all'inverso, quindi, della situazione generalmente presentata nei racconti sulle relazioni tra i pescatori wayuu e le *Pulowi* 'signore' degli animali marini. A questo fatto, la narrazione sembra collegare la possibilità di una 'inversione di tendenza' nel processo di 'attrazione' e di trasformazione della condizione 'ontologica' dei soggetti coinvolti nella relazione: mentre *Pulowi*, facendo soggiornare presso di sé i pescatori, tende a farli diventare esseri del 'mondo altro' associato alla morte, *Chiania*, risiedendo presso lo spazio 'domestico' in cui i Wayuu abitano, inizia a 'diventare wayuu', processo di cui il racconto sottolinea il collegamento con l'apprendimento della lingua indigena. Nondimeno, questo processo non solo non giunge a compimento, ma ha un esito catastrofico per gli esseri umani: la donna annienta il proprio marito e gli altri Wayuu.

In un saggio pubblicato nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso (ma scritto un decennio prima), Benson Saler (1988: 120) sosteneva che, al tempo della sua ricerca sul campo, la vita sociale e politica dei Wayuu presentava molti dei caratteri di ciò che Sally Falk Moore chiama 'campo sociale semi-autonomo', ossia di un campo sociale che

can generate rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous field has rule making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance (Falk Moore 2000 [1978]: 55).

La diffusione, già nel secolo XVIII, delle unioni matrimoniali fra donne wayuu e uomini non indigeni (in genere commercianti che in questo modo potevano risiedere e spostarsi all'interno della penisola della Guajira correndo meno rischi per la loro sicurezza) si presta, almeno in parte, a questa chiave di lettura delle strategie di 'indigenizzazio-

ne' (Sahlins 1999) con cui la popolazione locale ha storicamente reagito alla presenza straniera nel proprio territorio. Soprattutto fin quando le donne, in seguito al matrimonio, non lasciano la terra sulla quale il loro gruppo di parentela ha titolarità di diritti, i figli di queste unioni sono infatti considerati wayuu, in virtù della regola matrilineare di affiliazione al gruppo, la quale, a sua volta, viene legittimata dall'idea che un essere umano abbia la stessa 'carne' (*eirruku*) di sua madre e dei suoi parenti uterini prossimi (cfr. Goulet 1981: 135-171). Sono viceversa molto più rare, anche oggi, le unioni matrimoniali del tipo di quella rappresentata nella narrazione che ho riportato, cioè tra uomini indigeni e donne non indigene, i cui figli, in base all'ideologia matrilineare, non sarebbero considerati wayuu.

Va tuttavia rilevato che oltre a dipendere dall'ascendenza familiare, 'essere wayuu' vuol dire seguire il 'costume, modo di vita' wayuu (*süküoitpa wayuu*) in quanto distinto da quello degli *alijuna*, dei non indigeni. Per definire questo 'confine etnico' tra due 'modi di essere', i Wayuu possono fare riferimento ai tratti somatici, alla lingua parlata, al tipo di alimentazione e di vestiario, alle attività di sussistenza svolte, al luogo in cui si abita, al modo di risoluzione di dispute o conflitti, a quello di effettuare i riti funebri, e così via. Da questo punto di vista, si ritiene che uno straniero possa, almeno in parte, 'diventare wayuu' se, oltre a sposare una persona indigena, assume alcune delle caratteristiche associate al 'costume wayuu': parlare il wayuunaiki, mangiare cibi considerati parte dell'alimentazione 'tradizionale' dei Wayuu, apportare dei beni in occasione delle obbligazioni sociali che il gruppo di parentela del proprio coniuge può essere chiamato ad assolvere.

D'altra parte, oggi, un numero crescente di individui che in base alla loro filiazione sono considerati wayuu, possono non esibire qualcuno o la maggior parte dei tratti associati al 'costume wayuu' (per esempio perché si è vissuti in città o non si parla più il wayuunaiki). Questa condizione è frequentemente interpretata, all'interno della popolazione indigena, come un 'diventare *alijuna*' (cfr. Perrin 1989: 41-42; Mancuso 2008: 272-282). Questo processo è visto in termini complessivamente negativi:

I figli dei Wayuu vanno a scuola ora, [...] sono diventati *alijuna* (*alijunaipa*), sono cambiati (*awanajasü*), prima pascolavano le capre, le mucche, i cavalli. [...] in passato i Wayuu possedevano cavalli, tessuti, amache e mule. Le ragazze, quando diventavano signorine, si sottoponevano al rituale di reclusione, non conoscevano il mondo di fuori. Se arrivava un *alijuna*, semplicemente si avvicinavano alla porta, ma non uscivano dalla casa. Ora invece le ragazze vanno a scuola, sono

alijuna. [...] Il Wayuu del passato era più ricco, lo ricevevano e lo rispettavano, in cambio adesso è diventato *alijuna (alijunain)*; per esempio [...] mangia riso e non usa più il cavallo. Queste non sono usanze dei Wayuu, ma degli *alijuna* (Papun Epinayu, Piulachon, circa 80 anni, 20 e 29/2/2000 e 16/4/2001).

Oggi i Wayuu indossano pantaloni e non vogliono più portare i loro indumenti. Questo vuol dire che vogliono assumere i tratti dell'*alijuna (eitaweshi alijuna)*, diventare *alijuna (alijunesht)*, imitarli (*asbatushst*), si credono *alijuna (alijunain)* (Miguel Aguilar Pushaina, Chispana, circa 60 anni, 19/2/2001).

I Wayuu oggi sono diventati *alijuna (alijunaipa)*, perché la terra è cambiata, in passato si mangiava il cuore del *parrulü* [specie di cactus: *cactus caesus*; spagnolo: 'pichibel'], io no, perché ero figlia di gente ricca (Maria Josefa Epieyu, circa 80 anni, Tocaromana, 17/4/2001).

La storia della relazione tra la *Pulowi/alijuna* arrivata dal mare e i Wayuu riflette il modo ambivalente con cui gli indigeni guardano alla loro relazione con i non indigeni. Sembra quasi che l'avvio di un processo di 'familiarizzazione' e di 'assimilazione' della donna straniera alle condizioni di esistenza wayuu porti a uno stravolgimento delle modalità con cui, nella maggior parte delle storie che riguardano *Pulowi*, avvengono le transazioni e gli scambi tra esseri umani ed entità soprannaturali: qui infatti è assente ogni cenno agli animali del mare che sono sotto la sua signoria e controllo, elemento invece che ricorre costantemente nei racconti in cui essa 'riceve' chi li vorrebbe pescare. Inoltre, la decisione della donna *alijuna/Pulowi* di restare a vivere presso i Wayuu contrasta con quella della sorella maggiore, che continua il suo viaggio e va a vivere altrove. Come la donna-mare/*Pulowi* che 'resiste' alle *avances* di *Maléiwa*, questa sorella maggiore è presentata come un'abile tessitrice, ossia svolge un'attività che secondo i Wayuu, produce beni di prestigio (in particolare le amache) e, dunque, è fonte di ricchezza. La donna protagonista della storia, invece, sembra non trarre altro profitto dal gomito di tessuto che possiede, se non quello del piacere di un gioco 'improduttivo'. Questa caratteristica appare non solo in contrasto con il modo in cui gli *alijuna* sono rappresentati nelle storie della ripartizione originaria dell'umanità, in cui essi sono contrapposti ai Wayuu proprio per la loro maggiore abilità in tutte quelle attività reputate fonte di ricchezza; essa è anche anomala rispetto alle rappresentazioni della donna wayuu, che insistono sulle sue virtù di laboriosità domestica, di cui la tessitura è considerata una delle principali espressioni. In

questo racconto, la donna straniera sembra accentuare le sue caratteristiche di improduttività per la vita degli indigeni proprio con il procedere del suo 'diventare wayuu': essa non cucina mai per suo marito, e quando alla fine lo fa, non è per alimentarlo, ma per annientare sia lui sia ogni possibilità di una loro prole 'wayuu'.

L'esito catastrofico cui approda questa storia, sembra alludere all'idea secondo cui gli *alijuna*, gli stranieri di origine europea arrivati dal mare, continuano a costituire un genere di alterità con cui è particolarmente difficile instaurare dei rapporti sociali di reciprocità. In questo senso, gli *alijuna* sono messi in rapporto, per affinità e differenza, con quell'altra figura dell'altro da sé rappresentata da *Pulowi*. Ma, a differenza di quanto avviene in questa storia, in quelle che hanno per tema le relazioni tra le *Pulowi* di mare e i pescatori, nonostante il pericolo di morte che esse implicano, la possibilità che queste siano indotte a 'rilasciare' i propri animali è comunque contemplata. Anche nella storia dell'antagonismo fra la donna-mare/*Pulowi* e *Maléiwa*, questi fallisce quando vuole, per così dire, che il mare entri a far parte dei propri 'domini', ma ottiene nondimeno che la linea di costa segni una sorta di confine tra il mondo 'domestico' per gli esseri umani, e il 'mondo altro'. Nella variante in cui *Maléiwa* 'pesca' le malattie, questa soluzione di compromesso sembra già più incerta: le malattie, 'venute dal mare', si diffondono sulla terra degli esseri umani. Infine, la storia della *Pulowi* donna straniera arrivata dal mare, dipinge una situazione in cui, con la crescente diffusione della presenza dei non indigeni negli spazi della propria vita domestica e nel proprio territorio, il mantenersi dentro questi confini non è più sufficiente a scongiurare i pericoli di morte associati al 'mondo altro': gli *alijuna* infatti, come scrive anche Perrin (1997: 206), portano spesso con sé queste minacce.

3. L'origine marina del bestiame

L'insieme delle specie animali cacciate o pescate fa parte della categoria degli animali 'selvatici', chiamati dai Wayuu *uchii*. Bisogna però precisare che in determinati contesti di discorso, questo termine viene impiegato per riferirsi in particolare alla classe degli uccelli⁵. Gli animali per cui il termine *uchii* non viene mai utilizzato sono viceversa tutti quelli considerati 'domestici': la mucca, il cavallo, il mulo, l'asino, la capra, la pecora, il cane, la gallina; come già detto, i Wayuu li raggruppano sotto il termine *mürriit* o *mürülü* (Perrin 1987a: 6). Inoltre, per riferirsi a essi si utilizzano anche i termini *amülüün* o *amünüün* il cui impiego è però sempre

seguito dal nome del possessore di questi animali⁶. Oltre che con il verbo *arrulewa*, 'raccolgere, incitare o condurre il bestiame', è probabile che da un punto di vista morfologico *mürrüt* sia imparentato anche, in maniera più diretta, con il verbo *amürraja*, 'fare innamorare, corteggiare' (Jusayu e Olza Zubiri 1988: 41). Se si accetta questa ipotesi le relazioni di seduzione (per gli uomini) e di sottomissione (per le donne) che sono dette instaurarsi fra i Wayuu e le entità del 'mondo altro' (tra cui in primo luogo la stessa *Pulowi*) equivalgono a un processo di 'addomesticamento' dei primi da parte delle seconde, il cui completamento, guardato da un punto di vista 'umano', coincide con la morte.

L'idea secondo cui, in passato 'quando la terra era misteriosa (*pulasü*)', gli animali selvatici (*uchii*) erano esseri umani (*wayuu*) è, ancora oggi, assai comune tra i Wayuu; questa indistinzione (*papushiwasü*) originaria è considerata 'riattualizzarsi' nel momento in cui gli esseri umani 'passano' nel 'mondo altro'. Un discorso simile non viene invece fatto per i *mürrüt*. Nei racconti sull'origine della ripartizione degli esseri umani da parte di *Maléiwa*, il bestiame appare semplicemente come un bene che egli dona ai Wayuu, distribuendolo a ciascuno degli *eirruku*, i gruppi di discendenza in cui egli li ha suddivisi. In altri termini, in seguito all'introduzione della pastorizia, gli animali domestici sono divenuti una sorta di 'equivalente di valore' (Descola 2001: 113) degli esseri umani, sia perché il loro possesso è associato allo status sociale degli individui, sia perché la conclusione di alleanze matrimoniali e la composizione di dispute avviene tramite trasferimenti di bestiame (Saler 1985, Picon 1996). A differenza degli animali selvatici, gli animali domestici e, in particolare, il bestiame, intrattengono dunque con i Wayuu una relazione di tipo 'metonimico'.

A questo modo di concepire i rapporti tra esseri umani, animali selvatici e animali domestici, è collegata l'idea che nel 'mondo altro' gli animali da preda possano assumere le sembianze sia degli esseri umani (*wayuu*) che del bestiame (*mürrüt*). Come si è visto (Mancuso 2009-2010: 91-92), nella cosmologia tradizionale wayuu la selvaggina, le piante selvatiche e la fauna marina stanno in un rapporto particolare con la figura di *Pulowi*. Esse sono infatti considerate una sua 'proprietà' (*sükorrolo*). Inoltre questi esseri viventi, 'selvatici' per i Wayuu, sono i suoi 'animali domestici', i suoi *mürrüt*. Questo modo di rappresentare tale rapporto non consiste semplicemente nell'impiego di un'analogia, ma è parte di un' 'ontologia prospettivista' (Viveiros de Castro 1998; AA.VV. 2007), in cui gli esseri viventi sono suscettibili di assumere sembianze diverse che dipendono dal 'punto di vista' dal quale vengono 'guardate', che, nel caso in questione, può essere

quello di un 'predatore' o quello di un padrone di 'animali domestici'.

I racconti sull'incontro dei cacciatori con *Pulowi* (cfr. Mancuso 2009-2010: 94), in cui si descrive come la selvaggina, nelle terre da lei dominate, assuma la forma di esseri umani o di bestiame⁷, hanno un diretto corrispettivo nelle storie, «frequentemente menzionate dai pescatori di diverse comunità costiere» (Guerra 2005: 65), di pescatori che, cacciando in mare le testuggini, dopo averle arpionate, sono da queste trascinati in mare aperto o sul fondo del mare. Qui arrivano nella dimora di *Pulowi*. In questi ambienti, le testuggini marine sono dette assumere le sembianze di mucche. I pescatori vengono trattati e alimentati bene, ma infine, mossi dalla nostalgia, ritornano sulla terraferma dai propri familiari, portando una ricca pesca. Un giorno, al rivelare il loro 'segreto', muoiono immediatamente (cfr. Perrin, Wilbert e Simoneau, a cura di, 1986: 501-514; Jusayu 1986: 43-54; Guerra 2005: 64-65). Eccone un esempio da me registrato, in cui lo sviluppo narrativo è accompagnato da commenti esplicativi:

Si racconta che la tartaruga marina (*sawainru* [nome scientifico: *Chelonia mydas*]) avesse trascinato dei pescatori wayuu verso oriente (*wüinpümüin*).

Essa apparteneva a *Pulowi* (*sükorrolo pulowi*).

I Wayuu restarono immersi nel mare, fu *Pulowi* che li sommerse nel mare.

A loro il mare appariva come se fosse terraferma (*tü palaaka müsü sain mma*),

era come se fossero arrivati in un luogo come questo dove sto ora.

La donna li insediò nella parte posteriore della sua casa. Essi osservarono che vi era molto bestiame, vacche, cavalli, asini,

l'asino era *juna* [*Epinephelus itajara*, una specie di grossa cernia; nome spagnolo locale: 'mero guasa'], i cavalli erano il *wouwou* [altra specie di tartaruga marina, nome spagnolo: 'caguama' o 'gogo'; corrisponde probabilmente a *Lepidochelys olivacea*].

Per i Wayuu, gli animali che si trovavano vicino la casa di *Pulowi* erano bestiame (*mürrüt*).

La casa era bella e grandissima, lo squalo (*piyui*) era un cane, i delfini (*chichunaka*) i suoi maiali e gli altri pesci (*jimeka*) erano pecore e capre, i gamberi (*jisot*) erano le pecore e gli altri pesci erano le capre, a causa di *Pulowi* (*sütuma tü pulowi*).

Lì era come la terra. [...]

Pulowi ha il suo dominio (*kapulain*) lì nel mare, tutti i pesci che vivono nel mare sono le sue greggi (*kamüünüin*) [k- è un prefisso che indica possesso].

I gamberi e tutti i pesci che si trovano nelle lagune e nel mare sono animali di *Pulowi*.

Per lei (*sümüin*), gli animali selvatici (*uchii*) sono capre,

cavalli, vacche, galline, maiali, per lei tutti i pesci sono gli animali domestici (*mürrüt*) che si trovano fuori (*anouipa*) dall'acqua.

Quando io ero giovane, i Wayuu potevano morire quando pescavano i gamberi, ve n'era una gran quantità.

Così successe a una sorella minore di mia moglie.

Perché *Pulowi* si adirava (*arrülasü*) per la confusione di tutta la gente che veniva a pescare. (Carlos Chieta Epieyu, 1 luglio 2002).

A differenza di quanto avviene per gli animali terrestri, dove l'equivalenza 'animali selvatici = animali domestici di *Pulowi*' è limitata alla selvaggina, (essa non si applica, per esempio, né agli *uchü* per eccellenza, gli uccelli, né ai felini carnivori, considerati dei predatori potenziali degli esseri umani)⁸, essa si estende all'insieme degli animali che vivono sotto la superficie del mare. In questo altro brano da me registrato, questa concezione è presentata con ricchezza di dettagli:

Pulowi è la padrona degli animali (*sükorrole uchüka palaa pulowi*), della tartaruga, dello squalo. Il mare è il suo territorio (*saanainka paalaka*, letteralmente: 'il mare è il cuore dei luoghi in cui risiede'). Tutto quello che c'è nel mare lei lo ordina, lo dirige (*alujatawain*). Gli squali sono i suoi cani, fanno parte del gregge di *Pulowi* (*sümünüin pulowi*). Lo squalo fa la guardia (*süluwatain süchirrua*) ai greggi di *Pulowi*, ai pesci (*jimeka*); egli controlla (*anajüin*) quelli che entrano, pascola (*arrülejaka*) gli animali di *Pulowi*. *L'iyolosok* [grossa specie di cetaceo; nome scientifico non identificato], questa è la cavalcatura (*shejeena*) di *Pulowi* (Yaco Uriana, Guasima, 26/6/2002; 18/01/2005).

Un tipo di 'prospettivismo ontologico' analogo, ma configurato in maniera più complessa, si registra anche nel modo di parlare delle specie (in particolare le pecore e le mucche) che costituiscono il bestiame. Le concezioni che tendono ad assimilarlo a un 'bene' fonte di ricchezza convivono infatti con l'idea, ancora oggi di notevole diffusione presso i Wayuu, secondo cui esso avrebbe un'origine marina; da questa 'provenienza' deriverebbe una certa 'instabilità' di sembianze e di comportamento che caratterizzerebbe questo genere di animali. Come nota Guerra,

La costruzione del mare come luogo è per i pescatori wayuu intimamente legata alle trasformazioni storiche nelle attività di sussistenza di origine preispanica, come la caccia e la pesca, investite di un alto valore simbolico [...]. Ad esse si è aggiunta, negli ultimi secoli, la pastorizia di animali introdotti in Guajira dagli europei nel secolo XVI, la quale ha comportato l'esigenza di

incorporare questi nuovi esseri nell'universo sociale e simbolico della popolazione indigena che se ne appropriava (Guerra 2005: 62).

A questo proposito, Perrin (1987a, 1987b, 1988b, 1997) ha argomentato che, da un punto di vista simbolico, il bestiame sarebbe venuto a occupare una posizione intermedia rispetto alle opposizioni categoriali da cui sarebbe 'strutturato' il 'sistema di pensiero tradizionale' wayuu. Come si è visto, secondo lo studioso questo sistema di opposizioni sarebbe compendiato dai ruoli e dalle proprietà che nella narrativa orale sono associate alla coppia costituita da *Pulowi* e da *Juyá* ('Pioggia', visto come personaggio mitico). Rispetto a un «sistema dominante» di organizzazione del pensiero che avrebbe informato le «rappresentazioni tradizionali» (Perrin 1988: 121) della realtà prima dell'arrivo degli Europei, le specie di cui si compone il bestiame avrebbero costituito una 'novità' da un duplice punto di vista: sia perché introdotte nel territorio dei Wayuu solo in seguito a questo 'evento', che perché divenute termine di una relazione con l'animale non più basata sulla predazione ma sulla domesticazione. Impiegando un lessico di stampo strutturalista, Perrin sostiene che gli animali domestici «partecipano nello stesso tempo della natura e della cultura» (1997: 192); per questo

[i Wayuu li] considerano esseri ambivalenti. In quanto animali, li associano spontaneamente a *Pulowi*, che i miti descrivono come una ricca proprietaria di selvaggina e di bestiame (suggerendo allo stesso tempo una continuità tra caccia e pastorizia: il pastore mantiene un debito verso il mondo soprannaturale [*supernature*], simile a quello del cacciatore nei confronti della signora della selvaggina; sebbene ne sia proprietario, non può dominare il bestiame senza restrizioni). Tuttavia gli animali domestici sono ugualmente accostati a Pioggia che garantisce la loro prosperità assicurando la ricchezza dei pascoli di cui si nutrono. D'altronde *Juyá* è considerato montare un magnifico cavallo (Perrin 1988: 123-124).

Allo stesso Perrin dobbiamo la prima documentazione di un genere di racconto il cui tema è l'«attrazione» esercitata su un gregge di pecore 'domestiche' da parte di pecore 'selvatiche' di provenienza marina. Eccone un riassunto: un pastore porta a pascolare le sue pecore vicino la spiaggia. Una notte, dopo una pioggia abbondante, le pecore prendono un altro cammino che le fa arrivare alla spiaggia. Quando le va a riprendere e a raccogliere, il pastore le vede lottare con pecore molto più grandi, emerse dal mare. Prima dell'alba le pecore 'marine' rientrano nel mare e la maggior parte delle altre pecore le

segue. Esse vengono inghiottite dal mare (cfr. Perrin 1987a: 8-9 per la versione integrale).

Secondo lo stesso studioso, questo racconto si presta a una lettura complessa. Le pecore marine si presentano come esseri *pulasü*, implicitamente associati a *Pulowi*. D'altronde il fatto che le pecore del pastore le seguano, attratte e inghiottite dal mare, 'provverebbe', secondo lo stesso narratore del racconto, la loro origine 'autoctona', ossia wayuu: se fossero state di origine 'straniera', *alijuna*, non avrebbero subito questa forza d'attrazione (*ivi*: 11). Inoltre, questa narrazione «ricalcata sul modello tradizionale delle storie di cacciatori eccessivi, suggerisce ai pastori [wayuu] che, sebbene addomesticati, gli animali non appartengono mai completamente agli uomini» (*ibidem*). Secondo Perrin la provenienza dal mare e l'attrazione che esso esercita sulle pecore, costituirebbero tuttavia un elemento che le collega proprio agli *alijuna*, agli stranieri di cui la memoria storica descrive l'«emersione» da quella stessa direzione e ambiente (*ivi*: 12).

Nel 1990, Guerra ha pubblicato alcune narrazioni orali in cui si racconta di come alcune rocce esistenti in una località costiera della Guajira, chiamata Pájala, fossero delle vacche che, in un passato non meglio precisato, ogni notte uscivano dal mare a pascolare sulla terra. Sorprese dall'arrivo del giorno, restarono 'pietrificate' dando origine a quelle rocce. Riporto di seguito il testo di quella più lunga e completa:

Conosci le tartarughe di Pájala?
Sono delle grandi rocce vicino a un torrente.
Sono vacche di *Pulowi* che sono state imprigionate sulla terra.
In passato, tutto il bestiame di *Pulowi*
Veniva a pascolare sulla terraferma,
e si trasformava in mucche.
Le tartarughe erano vacche grandi e belle
che pascolavano di notte.
Di mattina ritornavano nelle praterie del mare.
Di giorno erano grandi tartarughe che nuotavano.
Una mattina le vacche di *Pulowi* non poterono tornare,
il sole le sorprese mentre venivano dal torrente di Pájala verso la spiaggia
e restarono tramutate per sempre in rocce bianche.
Restano lì come ricordo di quando il bestiame di *Pulowi*
pascolava durante la notte sulla terraferma
e il giorno tornava nel mare (narratore: Rafael Pana Uriana, in Guerra 1991: 186-187).

Anche in questo racconto è presente la concezione prospettivista secondo cui gli esseri che in mare hanno le sembianze di tartarughe marine sono gli stessi che sulla terraferma hanno sembianze di vacche. In esso, come in quello che mette in

scena la 'forza d'attrazione' delle pecore di *Pulowi* sulle pecore che formano parte dei greggi degli esseri umani, la questione del controllo, dominio e assoggettamento di questi animali resta aperta: se in quello pubblicato da Perrin, le pecore del pastore scompaiono in mare, qui le vacche di *Pulowi* sono alla fine sottratte alla sua influenza, restando pietrificate, condizione che, nel contesto in questione, può essere interpretata come perdita di uno status di essere senziente.

Nel corso della mia ricerca, ho incontrato più volte questa idea dell'origine marina del bestiame:

Il bestiame (*mürrüt*) è uscito dal mare (*shirrokoje tü palaaka*).

Raccontano che un giorno, nel passato, il cavallo (*amá*) e le vacche (*paa*) arrivarono sulla riva per mangiare fuori (*anouipamüin*);

non avevano l'aspetto di tartarughe marine quelli che arrivarono lì, ma di bestiame.

'Andiamo a rinchiuderli in un recinto', dissero i Wayuu. Chiusero l'entrata del recinto.

Così successe con le vacche, uscirono dal mare.

Sulla terra si trasformarono in rocce (*ipasü*), là in Alta Guajira, oltre Walirajut.

Questo luogo si chiama Pájala, gli *alijuna* lo chiamano Carizal.

Lì sono restate accovacciate, trasformate in rocce.

Le vacche sono uscite dal mare.

Anche le pecore (*annetka* [termine derivato dallo spagnolo 'carnero']) sono venute fuori dal mare.

Il luogo dove questo è successo si chiama Jouktaipana.

Vi è una specie di grotta da cui esse uscivano dal mare per mangiare di notte.

Per questo le pecore se ne vanno di notte e i padroni non le trovano,

perché sono venute dal mare, sono animali di *Pulowi*.

Tutto il bestiame è emerso dal mare (Carlos 'Chieta' Epieyu, 10 marzo 2002).

I *mürrüt* provengono dal mare (*shirrokoje palaa*).

Le pecore, le vacche, gli asini (*puliku* [termine derivato dallo spagnolo 'borrico']), la ricchezza vengono dal mare (*tü washirrü shirrokü palaa*).

Lì risiedono in un luogo che è come una savana (*anouí*), è un luogo solitario, appartato.

A volte questi animali escono sulla terra, sono di colore scuro, a volte bianchi, dorati, possono essere di tre colori,

i cavalli sono degli stessi colori di quelli che si vedono nella savana.

Essi vengono fuori circa alle due di notte, o alle dieci.

Se qualcuno vuole rinchiuderli, costruisce un recinto, ed essi non riescono più a uscire.

Da lì sono capaci di uscire solamente i maschi, perché essi sono capaci di guidarsi per proprio conto (*laüla*),

saltano lasciando le femmine dentro.

Le pecore appartengono a *Pulowi* (*sükorrolo pulowi*), vengono dal mare.

Esse vennero fuori da lì e i Wayuu se ne impadronirono (*sükorrot*).

Gli anziani dicono che anche le vacche sono venute fuori dal mare (*juittüsü shirrokü palaa*).

A Carrizal vi sono delle rocce che assomigliano (*ayatsü*: 'essere eguale di forma') a delle vacche, però, se ti avvicini sono rocce.

Un *alijuna* che viveva lì vicino, sentiva il muggito di un toro e si domandava: "Che sarà? Lo catturerò un giorno e l'altro".

Li vedeva in gruppi (*kottüin*), andavano a pascolare fuori dall'acqua (*cbajaka anouipa*).

Così ne catturò alcuni.

Quelle che rimasero (*saamulain*: 'eccedenti'), furono trasformate in vacche.

Lo stesso accadde con il manato [*Trichecus manatus*, in wayuunaiki: *manach*].

All'arrivo dell'alba quelle che non riuscirono a scappare si trasformarono in pietre, sembrano vacche accovacciate (*süikkala*), lo stesso successe con quelle che catturarono. (Yaco Uriana, 18/1/2005)

Le vacche sono uscite dal mare (*shirrokoje palaa*).

Lì in Alta Guajira si vede da lontano qualcosa che pare simile a delle vacche.

Furono sorprese dallo spuntare del giorno.

Si vedono lì accovacciate in gruppo.

Uscivano sempre di notte a pascolare nella pianura.

Le vacche, quando mangiano molto, si sdraiano e così facevano loro.

Si alzavano prima che si facesse giorno, perché il loro pascolo era lontano dal mare.

Un giorno, albeggiò quando ancora erano in cammino (*ayuka saü*).

Si trasformarono in rocce e così sono restate (*ipalasiü sümaka*).

Per questo quelle rocce da lontano sembrano vacche (*musü kasain paa watta*).

Anche le pecore provengono dal mare (Teodoro Wouriyu, circa 70 anni, Kamuchasain, 3/2/2005).

In un altro brano, il narratore inserisce il tema dell'origine marina delle pecore in una storia che è chiaramente una rielaborazione dell'episodio del conflitto tra *Maléiwa* e la donna-mare/*Pulowi*:

Mio padre Kashitala Ipuana diceva che le pecore sono venute dal mare.

Secondo gli anziani wayuu, le pecore hanno avuto origine dal mare (*tü shikika tü annetka ejetiün shia shirroküjekat palaa mushi*),

in un passato remoto, quando la terra era misteriosa (*sümaiwa main, pulaiwa mma*).

A quei tempi il mare era grandissimo,

l'unica cosa che emergeva era la montagna Epits [altra altura della penisola della Guajira, chiamata in spagnolo 'Cerro de la Teta'].

Allora i Wayuu che si trovavano sulla cima della montagna presero una fionda (*junaya*) grande.

Vi collocarono una pietra che si trovava lì.

'Che sarà di noi?', dissero.

Impressero slancio alla pietra e la lanciarono molto lontano.

Cadde in mare.

Allora il mare cominciò a ritirarsi, ed emerse di nuovo la riva, verdeggianti,

là dove cadde la pietra, vicino Musichi.

Allora iniziarono a vedere un'ombra (*shiyolajoka*) nel mare.

Erano le pecore, iniziarono a uscire sulla riva, venivano a pascolare lì.

I Wayuu dicono che le pecore si sono originate dal mare (*shirroküjein tü palaa shiki tü annetka namaka na wayuuka*).

Per questo, ora quando piove nelle savane della Bassa Guajira (*wopümüinka anouí*),

le pecore se ne vanno verso oriente (*wüinpümüin*),

perché vengono da lì, e vogliono ritornare lì da dove sono venute (Ivan Pushaina, circa 40 anni, Chispana, 7/3/2002)

In molti dei brani appena riportati, tra il passato, in cui si situa il tempo in cui il 'bestiame', di notte, usciva dal mare a pascolare sulla terra, e la situazione attuale, non vi è una vera e propria discontinuità. Come si spiega in alcuni di essi, le pecore, se sottratte alla vigilanza del pastore, tenderebbero a dirigersi verso il mare, ad oriente, quasi fossero ansiose di farvi ritorno. Questa 'forza d'attrazione', che si è già incontrata nel racconto pubblicato da Perrin, 'provverebbe' la loro provenienza originaria dal mare. D'altra parte, nei modi in cui si racconta la storia dell'origine marina dei bovini, non appare casuale l'oscillazione, un po' da parte di tutti i narratori, tra il vedere nella pietrificazione l'esito di una interruzione dei rapporti che essi, in passato, avrebbero avuto con l'habitat marino (e dunque con l'ambito che si considera, proprio perché scarsamente 'addomesticabile', dominato da *Pulowi*), e il presentare, come causa di quella stessa interruzione, un evento 'inaugurale' identificato con la loro riduzione in cattività da parte dei Wayuu (in una versione sostituito da 'un *alijuna*')⁹.

Si può cioè ritenere che, presso i Wayuu, allo sviluppo di una relazione tra esseri umani e animali fondata sulla domesticazione abbia corrisposto, sul piano delle rappresentazioni simboliche, una progressiva erosione di una concezione 'prospettivista' dell'animale. In altre parole, anche in questi

racconti si può intravedere la concezione secondo il quale in mare, uno stesso animale appare, in quanto 'preda' di caccia, con le sembianze di tartaruga marina, e, in quanto sottomesso a una relazione di domesticità, con le sembianze di mucca. Tuttavia, quando sono gli esseri umani a divenire titolari di un potere di domesticazione degli animali (così come è avvenuto fra i Wayuu con le specie che compongono il bestiame), questi sembrano andare incontro a un processo di 'reificazione', che risulta in un tendenziale 'fissaggio' delle loro apparenze in una forma univoca.

Nonostante l'adozione dell'allevamento di bestiame tra i Wayuu rimonti a quasi quattro secoli fa, e che la caccia sia quasi scomparsa, il rapporto tra queste due diverse modalità di rappresentazione dell'animale resta comunque instabile. Il caso delle pecore non ne è il solo esempio: la possibilità che gli animali domestici tornino *simaaluna*, ossia si rinselvaticiscano, costituisce un tema spesso menzionato. In più di un'occasione, di alcune specie selvatiche mi è stato detto che un tempo erano domestiche: è, per esempio, il caso del capriolo (*uyala*), a volte descritto come capra *simaaluna*.

Tuttavia, la preminenza assunta da forme di relazione con gli animali e l'ambiente non umano basate non più su tecniche di prelievo (caccia, pesca e raccolta) ma sulla domesticazione e l'allevamento è innegabile, e tende ad andare spesso ben oltre la semplice declinazione di una ontologia 'prospettivista' degli esseri viventi in termini di relazione di domesticazione (la selvaggina e gli animali del mare sono il 'bestiame' di *Pulowi*). Ne è esempio una sorta di apologo morale registrato da Guerra. In esso, il narratore racconta come un pescatore, apostrofato da un ricco pastore per non possedere ricchezze e animali gli risponda:

Anche io ho ricchezze e molti animali; solo che non sono loro schiavo, come lo sei tu delle tue mandrie. Quando ho bisogno di uno di essi, me lo scelgo senza rischio che si estinguano, perché lì [nel mare] non vi sono né epidemie, né furti né siccità. Se arriva un'epidemia e la tua mandria si estingue, se la siccità è forte e le tue pecore muoiono di sete, dimmi: che ne resterà delle tue ricchezze e dei tuoi animali? In cambio i miei staranno lì (Clemente Gutiérrez Epieyu, in Guerra 1990: 175).

In questo apologo, chi vive della pesca nel mare è dunque avvantaggiato rispetto al proprietario di bestiame, in quanto i 'suoi' animali non sono soggetti agli stessi rischi cui quest'ultimo risulta esposto. In questo modo, il narratore cerca di 'capovolgere' lo stereotipo che fra i Wayuu associa, rispettivamente, pesca e povertà, proprietà di bestiame e

ricchezza (cfr. Mancuso 2009-2010: 86-89). Nello stesso senso può essere interpretata un'affermazione ricorrente tra i pescatori con cui ho lavorato: «le testuggini marine sono il bestiame di noi, pescatori costieri (*apaalanchi*), i bovini appartengono ai ricchi» (Carlos Epieyu, 1/7/2002).

In questa implicita assimilazione della pesca alla proprietà di bestiame, tuttavia la stessa fauna marina appare, al pari del bestiame terrestre, completamente 'reificata', e considerata solo in quanto bene posseduto e fonte di ricchezza; nessun cenno viene fatto alla sua dipendenza da *Pulowi*, e quindi al rischio mortale, per il pescatore, che la cattura e l'uccisione dei suoi animali implicano. Nei discorsi di questo genere, il parlare dei fondali marini come di una «estesa savana di pascolo» (Guerra 1990: 175) assume la valenza di una semplice immagine metaforica, in cui la concezione di un 'prospettivismo ontologico' degli esseri viventi e dei luoghi sembra non giocare più alcun ruolo.

4. Conclusioni

Nella prima parte di questo scritto si è dato conto dell'intenso dibattito che ha ripensato l'universalità di alcune opposizioni terminologiche con cui in Occidente, negli ultimi secoli, si è rappresentata la distinzione tra il dominio dell'umano e quello del non umano, e, in particolare, quelle fra natura e cultura e quelle tra 'selvaggio' o 'selvatico' e 'domestico' (cfr. Mancuso 2009-2010: 82-84).

Soprattutto nel caso degli studi sulle relazioni tra uomo e animali, la nozione di domesticazione è stata oggetto di un forte ripensamento critico, se non di una vera e propria 'decostruzione' (cfr. Digard 1988, 2006, 2009²; Ingold 1996; Russell 2002; Erikson 1997; Descola 2005). Secondo François Sigaut,

essa designa una realtà apparente, ma non permette di descriverla, e ancor meno di analizzarla. Essa confonde delle cose che si situano su dei piani differenti [...]: il piano giuridico dell'appropriazione dell'animale da parte dell'uomo; quello, si potrebbe dire etologico, della loro familiarizzazione reciproca; e infine quello, economico, dell'utilizzazione dell'animale da parte dell'uomo. Ciò che mi sembra essenziale è che le realtà che si situano su questi tre piani obbediscono a delle logiche differenti, senza legami necessari tra esse. Non che siano totalmente indipendenti, certo. Ma il fatto che lo siano in parte è sufficiente a fare esplodere il concetto di domesticazione. [...] la nozione di domesticazione non ha affatto un contenuto preciso e univoco (Sigaut 1988: 64-65).

Una constatazione analoga, va notato, può in

buona parte essere fatta valere anche per le relazioni tra gli esseri umani e gli spazi fisici. Con l'analisi delle diverse modalità con cui fra i Wayuu si configurano le relazioni fra esseri umani e tutto ciò che costituisce, rispetto alla condizione umana, un'altrità, si è cercato di offrire un contributo etnografico a queste discussioni. Si è visto in particolare come presso questa popolazione indigena il mare possa assumere valenze e connotazioni molto diverse. Esso può essere immaginato come un principio personificato che si oppone all'intrusione degli indigeni, per i quali resta qualcosa che segna i confini del proprio territorio (*woumainpa*). All'altro estremo, come si è mostrato, la sua rappresentazione come savana e pascolo della fauna che vi abita può assumere i tratti di una semplice metafora per sottolineare il rapporto di proprietà che lega questo luogo e le sue risorse agli esseri umani: come le zone di pascolo sono oggetto di diritti di accesso la cui titolarità è detenuta da un gruppo di parentela uterina, che li può concedere in cambio di compensazione, fra i Wayuu è stata documentata anche la vigenza di zone di pesca, sulle quali coloro a cui ne è riconosciuto un diritto di controllo territoriale possono fare valere restrizioni di accesso (cfr. Guerra 2004: 61-63).

Queste due opposte concezioni del mare sembrano avere un corrispettivo in alcuni dei modi con cui i Wayuu concepiscono le relazioni con gli animali. Non sembra casuale che le storie sul tempo delle origini configurino la stessa reciproca esclusività di dominio territoriale come esito dei rapporti sia tra l'eroe culturale *Maléiwa* e la donna mare/*Pulowi*, che tra questi e i felini carnivori, da lui infine confinati ai margini del territorio wayuu. All'altro estremo (come, sul piano della stessa narrativa orale, testimonia la storia di *Maléiwa* che distribuisce

il bestiame ai Wayuu), gli animali allevati costituiscono una proprietà degli esseri umani, che esercitano su di essi un 'dominio', ossia un tipo di relazione stabilmente asimmetrica e gerarchizzata in cui diversi studiosi (cfr. Ingold 1996; Tapper 1988; Russell 2002) hanno individuato il tratto distintivo della vera e propria domesticazione, rispetto a una semplice familiarità con l'animale o a una sua riduzione in cattività¹⁰. Il bestiame, in questo senso, per ciò che attiene al suo 'statuto ontologico', tende a essere rappresentato in forme 'reificate', come 'bene' e 'strumento', e ad assumere quindi una posizione antitetica a quella che caratterizza, presso molte popolazioni amerindiane, gli animali selvatici (cfr. Descola 2005: 514-525).

Presso i Wayuu, tuttavia fra questi due estremi si incontra un insieme di rappresentazioni in cui il mare e tutti gli esseri che, per risiedervi o per provenirvi, vi sono associati, restano qualcosa che può essere appropriato o addomesticato dagli esseri umani instaurando una negoziazione, dagli esiti sempre incerti, con il 'mondo altro' che ne ha il controllo. La rilevanza che presso questa popolazione ha storicamente assunto un tipo di rapporto con gli animali non più basato sulla predazione ma sull'allevamento e possesso di bestiame, trova espressione nel modo di assimilare la relazione, tanto di 'familiarità' quanto di 'dominio', che la 'signora del mondo altro', *Pulowi*, intrattiene con gli animali cacciati e pescati dai Wayuu, alle relazioni che questi hanno con il bestiame. Ma d'altronde, la stessa 'domesticità' delle specie allevate resta instabile e potenzialmente reversibile: esse, come viene sottolineato, non solo 'provengono' dal mare, ma possono rientrarvi, sottraendosi al controllo degli esseri umani, e passando nuovamente sotto quello della 'signora' di questo ambiente: *Pulowi*.

Note

¹ La prima parte di questo articolo è stata pubblicata nell'*Archivio Antropologico Mediterraneo*, XII/XIII (2009-2010), n. 12 (2): 81-103.

² Secondo quanto mi è stato spiegato da alcuni dei Wayuu con cui ho lavorato, il termine *Maléiwa* può essere inteso, oltre che come nome proprio, come epiteto il cui significato si riferisce a tutto ciò che stava al principio dei tempi. Mi si citava a questo proposito una forma relativa di questa parola, *sūmaléiwa*, che avrebbe valore avverbiale e sarebbe imparentata con il termine *sūmaiwa*, che significa 'in un passato remoto'. Ciò spiegherebbe (vedi nota seguente) perché in alcune versioni di questa storia, questo personaggio venga chiamato con un altro nome.

³ L'identità della madre di *Maléiwa* e del personaggio che la feconda prodigiosamente è specificata solo in alcune versioni. In quelle pubblicate da Perrin (1997: 86-98; 1979: 170-189), si racconta semplicemente come la madre di *Maléiwa*, identificata con *Manna* (chiamato nello spagnolo locale *Abrojo amarillo*; nome scientifico *Tribulus Cistoides*), o con *Siichi*, il guamacho, rimase gravida «nonostante non avesse mai avuto un marito e non avesse mai copulato. Nessuno sapeva chi la avesse fecondata» (1979: 170). Nella versione pubblicata da Paz Ipuana (1972: 29-39), *Manna*, la madre dei gemelli *Tumajule* e *Peeliyu* (questi nomi identificano i personaggi che nelle altre versioni corrispondono a *Maléiwa* e ai suoi fratelli; cfr. Pineda Giraldo [1947: 145] secondo il quale *Tumajule* è il nome con cui *Maléiwa* viene chiamato dagli 'sciamani' wayuu) è fecondata da *Simirriu*, nome dato alla stella Sirio e alle piogge che iniziano a cadere in concomitanza con la sua apparizione in cielo (cfr. Mancuso 2009-2010: 101, nota 31). Nella versione di Pimienta Prieto (1998: 13-49), i due genitori di *Maléiwa* (qui usato come nome collettivo per tutti i fratelli) sono il guamacho (*Siichi*) e *Juya*, che in questo contesto di discorso possiamo considerare nome generico di astro associato alla stagione delle piogge. L'identificazione della madre di *Maléiwa* con il guamacho si trova anche in una delle due versioni pubblicate nel libro di Mujica Rojas (s.d.: 1-6), in cui non si fa cenno alle circostanze 'straordinarie' della sua gravidanza. Esse sono invece menzionate nell'altra versione che vi è pubblicata (*ivi*: 14-16), dove la fanciulla (qui chiamata semplicemente *julamia paülajütü*, espressione usata per riferirsi a quelle ragazze che, sottomesse alla reclusione rituale che segue l'arrivo della prima mestruazione, sono restie a prendere marito) resta misteriosamente incinta dopo un temporale. In una delle versioni da me registrate, il personaggio che feconda prodigiosamente la donna guamacho (*mokochirra*) è chiamato *Jiichi*, nome wayuu della stella Vega.

⁴ Il ruolo preminente che i grossi felini carnivori svolgono nei 'miti di origine' dei gruppi indigeni sudamericani è noto a tutti i lettori delle *Mitologiche* di Lévi-Strauss. Come nota Perrin (1997: 88, nota 34), i felini carnivori sono chiamati dai narratori con termini diversi quali *Epéyüi*, *Kaláira*, *Kulirrapata*, *Kanapü*, *Wasash*. A parte quest'ultimo che quasi certamente designa il puma ('león' nello spagnolo locale), nel discorso ordinario questi termini non designano specie diverse, ma sembrano piuttosto essere, anche in questo caso, epiteti che si riferiscono a diverse caratteristiche dell'animale. Ad esempio, *Kulirrapata* si riferisce certamente al possesso di artigli ricurvi (*kulirra*: 'amo'; *apatou*: 'artiglio'); il significato di *Kanapü*, come mi è stato spiegato, è in rapporto con quello di *akánala*, 'dipingere', e *kaná*, 'essere dipinto con figure', con chiaro riferimento alla pelliccia maculata del giaguaro. Perrin afferma che «*Epéyüi* è il nome spesso dato [...] al giaguaro soprannaturale, cioè suscettibile di assumere sembianze umane» (*ibidem*) e lega il suo significato a quello del verbo *kepéyüla*, che «viene tradotto dai bilingui con delle perifrasi come 'esserci qualcosa di pericoloso'» (1997: 128, nota 48). *Epeyüi* o *Kaláira* sono anche i nomi del protagonista di un racconto orale ancora oggi abbastanza diffuso (cfr. Perrin 1979: 144-147), che si comporta da 'predatore' di donne, portando via dalla sua casa una fanciulla sottomessa al rituale di reclusione.

⁵ Perrin ha osservato che i Wayuu suddividono gli animali selvatici anche in base al loro habitat: «[i Wayuu] distinguono tre grandi classi: la 'fauna terrestre' (*she'e mma*), la 'fauna di acqua dolce' (*she'e wüin*), e per ultimo la 'fauna marina' (*she'e palaa*), traducendo per 'fauna' la parola *she'e* [...] che, nel suo significato più ampio, designa l'insieme degli animali che abitano in un ambiente determinato (una specie di 'nicchia ecologica'), e più specificamente un parassita, come il pidocchio (chiamato *mapüi*, ma a volte anche *she'e tepichi*, letteralmente 'parassita dei bambini')» (Perrin 1987a: 6). Va comunque osservato che da questa classificazione delle specie animali per habitat restano apparentemente esclusi gli uccelli, ossia gli animali che i Wayuu considerano gli *uchii* 'per eccellenza'.

Come riporta lo stesso studioso (*ivi*: 8), in questo tipo di classificazione della fauna, i Wayuu usano a volte, al posto del termine *she'e*, altri due termini: *süchirra* e *sütpale*. I Wayuu bilingui con cui ho lavorato mi hanno spiegato che il significato del primo termine deriva da quello di *achirra*, 'mammella' e, più generalmente, 'qualsiasi cosa che può emettere una secrezione'. Nella forma prefissata *süchirra*, il termine rinvierebbe sia all'idea di secrezione che di nutrimento: *süchirra palaa*, ad esempio, mi è stato tradotto come: 'secrezione del mare' e alcuni Wayuu mi hanno parlato della stessa *Pulowi* come *süchirra palaa*. Nel caso di *sütpale*, si tratta di una forma prefissata derivata da una radice, *átpa*, che appare

in diversi vocaboli: *átpaja* è, ad esempio, un verbo che significa ‘raccolgere alimenti e, in particolare, frutti’; *átpain* è un sostantivo che significa «frutti staccati o fatti cadere dalla pianta, prodotti commestibili silvestri che si sono raccolti, inclusi gli animali selvatici» (Jusay e Olza Zubiri 1988: 67-68). *Süt pale palaa*, ad esempio, potrebbe dunque essere tradotto: ‘ciò che viene raccolto dal mare per uno scopo alimentare’.

⁶ Perrin scrive che «la categoria *amülüün* designa tre gruppi molto diseguali: gli animali domestici, gli animali selvaggi addomesticati, e i cani» (Perrin 1987a: 6). In realtà, gli si potrebbe obiettare che questi animali sono ‘diseguali’ solo se si assume come modello di riferimento la moderna tassonomia scientifica; essi cessano di apparire tali se, appunto, li si considera dal punto di vista delle relazioni di domesticità rispetto agli esseri umani.

⁷ In Mancuso (2009-2010: 94) ho ricordato una versione di questo racconto pubblicata da Perrin (1997 [1976]: 51-60), in cui si descrive come al cacciatore che sia attratto nelle terre in cui abita *Pulowi*, la selvaggina appaia con le sembianze di fanciulle che come lei, sono ricche proprietarie di bestiame, e che cercano di sedurlo e di farlo diventare il loro marito. Nel corso della mia ricerca, ho registrato diversi racconti simili, come il seguente:

C’era un cacciatore infallibile (*ainai*),
cacciava cervi, uccideva sempre cervi, ogni giorno.
“Che sta succedendo con le mie mandrie (*kamünüün-ka*)?”, disse allora *Pulowi*.
Pulowi ha servi (*piuna*), il suo bestiame sono i cervi, i caprioli, i pecari, i conigli.
Pulowi si accorge di quelli che mancano, li conta e dice:
“che è successo, perché questo non è qui? Lo andrò a cercare”.
Essa si trasformò in cervo (*irramajasü*) e andò incontro al wayuu.
Questi gli sparò, ma non successe nulla.
Sparò di nuovo, lo ferì alla zampa.
Pulowi si rifugiò nel buco in cui entrano i suoi animali.
Il wayuu l’afferrò per la zampa ed entrò anche lui nella sua terra.
“Tu che vai cacciando i miei animali, ne hai uccisi molti, sei la piaga che causa questo”.
Per questo lo rinchiuse lì, lo fece prigioniero.
Pulowi vive in questi luoghi (Teodoro Wouriyu, circa 70 anni, Kamuchasain, 3/2/2005).

Queste due versioni differiscono per il tipo di sembianze assunte dalla selvaggina: esseri umani in quella pubblicata da Perrin, bestiame in quella che ho registrato. Tuttavia, questa differenza cessa di apparire significativa quando si consideri che in entrambi i casi ciò che risulta rilevante è il tipo di relazione, tanto di domesticità che di assoggettamento, che sia i Wayuu che la selvaggina as-

sumono rispetto a *Pulowi* quando soggiornano nei suoi domini territoriali: quelli che definiscono il ‘mondo altro’.

⁸ Nelle descrizioni dei ‘territori’ di *Pulowi* è frequente la menzione del gran numero di uccelli che vi si incontrerebbero, ma questi, a differenza delle specie considerate selvaggina, non vi appaiono mai rappresentati come se fossero il suo ‘bestiame’ (*mürrüt*). Anche per ciò che riguarda gli stessi mammiferi selvatici, questa rappresentazione non riguarda i felini carnivori di grossa taglia, che sembrano piuttosto costituire una sorta di controparte maschile della ‘signora’ della selvaggina e sono considerati, non a caso, una delle forme sotto le quali si manifestano gli spiriti *wanülü* (Perrin 1997: 128). I felini carnivori infatti occupano, rispetto agli esseri umani, delle posizioni analoghe a quelle di *Pulowi*. Da una parte, infatti, essi sono dei potenziali predatori di esseri umani. Dall’altra, come nel caso delle relazioni tra questi ultimi e *Pulowi*, essi rappresentano - o, per meglio dire, hanno rappresentato in passato - degli ‘antagonisti’ rispetto all’appropriazione delle specie che costituiscono la selvaggina. Questa posizione è quella configurata nell’episodio delle storie di *Maléiwa* in cui egli, con i suoi fratelli, combatte, sconfiggendoli, con gli uomini-giaguaro. Si può infatti dire che in questo episodio, i primi passano gradualmente da un tipo di relazione con i secondi originata da un atto di predazione cannibale (come si ricorderà, la madre di *Maléiwa* viene divorata dagli uomini-giaguaro) e caratterizzata da una sorta di domesticità asimmetrica (*Maléiwa* e i suoi fratelli vengono allevati dagli uomini-giaguaro, così come, presso i popoli indigeni sudamericani, è frequente che si faccia con i cuccioli degli esemplari uccisi, cfr. Erikson 1997), a un altro in cui essi, dopo aver imparato a cacciare, diventano loro ‘concorrenti’ nella competizione per l’appropriazione delle stesse risorse (la selvaggina). Questa competizione risulta infine nella sconfitta degli uomini-giaguaro che, cacciati fuori dal territorio wayuu, assumono la loro forma ‘attuale’ di animali.

⁹ Fra i racconti pubblicati in spagnolo da Mujica Rojas (s.d.) se ne trova uno che presenta un’ulteriore variante di questa configurazione: una enorme tartaruga marina arriva sulla spiaggia e comincia a evacuare. I primi escrementi si trasformano in scogli emergenti dalla superficie marina; quelli successivi sono, nell’ordine, i cavalli, gli asini, le vacche e le pecore. Per ultimo, la tartaruga evacua le capre. Il racconto si conclude così: «gli esseri umani presero per sé il bestiame e così ebbe inizio l’ufficio di pastore tra i Wayuu, con il bestiame che arrivò dall’altro lato del mare» (p. 9).

¹⁰ La tesi secondo cui sarebbero più rilevanti le continuità che le discontinuità esistenti tra una condizione di semplice riduzione in cattività degli animali, quella (chiamata *apprivoisement* in francese e *taming* in inglese) di ‘addomesticamento’ senza finalità di controllo della

loro riproduzione, e quella di una domesticazione in cui l'allevamento riguarda non individui singoli, ma intere popolazioni di una specie e ha invece questa finalità, è stata sostenuta da Digard, anche con specifico riferimento alla questione, nelle società indigene dell'Amazzonia, del significato dell'*apprivoisement* dei cuccioli degli animali uccisi nelle battute di caccia (Digard 1992). Questo studioso ha inoltre proposto di assimilare questa pratica, dal punto di vista dei suoi significati, a quella del mantenimento, nella moderna società occidentale, degli 'animali da compagnia' (*pets*): in entrambi i casi, esse costituirebbero una sorta di 'contrappeso simbolico' delle relazioni con gli animali che hanno come risultato la loro uccisione e consumo, attenuando la 'cattiva coscienza' che ne deriverebbe per gli esseri umani (Digard 1993).

Sia la sua tesi di una fondamentale continuità tra '*apprivoisement*' e '*domestication*', che la sua interpretazione dell'*apprivoisement* sono state oggetto di una forte critica da parte di diversi etnologi che hanno lavorato tra i gruppi indigeni dell'Amazzonia, i quali hanno argomentato che i due contesti confrontati presentano alcune significative differenze: mentre nell'Occidente moderno animali da compagnia e animali uccisi per essere consumati costituiscono, dal punto di vista delle specie che vi appartengono, due raggruppamenti reciprocamente esclusivi, fra le popolazioni amazzoniche essi coincidono (cfr. Hugh Jones 1996; Erikson 1997; Descola 2005). Nel primo caso, dunque, l'attribuzione all'animale di uno status di 'familiarità' derivante dalla sua associazione con gli ambienti domestici implica - come avevano rilevato i classici studi di Leach (1964) e Tambiah (1969) - un tabù alimentare esteso a tutti gli individui della sua specie, mentre nel secondo questa implicazione non è presente.

Per questi motivi, Descola ha sottolineato che alla pratica dell'*apprivoisement* tra le popolazioni indigene dell'Amazzonia, e all'allevamento di popolazioni animali finalizzato alla loro riproduzione controllata, corrispondono rappresentazioni antitetiche dello 'statuto ontologico' degli animali 'addomesticati': mentre nella prima questi ultimi continuerebbero a essere considerati, al pari degli animali selvatici, 'persone non umane', nel secondo a essi non sarebbe più annesso questo status (2005: 514-525). Fra gli esemplari delle specie cacciate ridotti dagli indigeni amazzonici in una condizione di 'domesticità' quasi familiare, e gli animali allevati come bestiame, esisterebbe dunque «dal punto di vista delle rappresentazioni dell'azione dell'uomo sugli esseri viventi non umani, [...] una differenza di natura e non di grado» (*ivi*: 580).

Bibliografia

- AA. VV.
2007 *Perspectivismo*, numero speciale di *Amazonía Peruana*, 30, Centro amazónico de antropología y aplicación práctica, Lima.
- Chacin H.
2003 *Lírica y narrativa desde una visión wayuu*, Editorial Antillas, Barranquilla.
- Descola P.
2001 "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia", in T. A. Gregor, D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 91-114.
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Digard J. P.
1988 "Jalons pour un'anthropologie de la domestication animale", in *L'Homme*, 108: 27-58.
1992 "Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: la domestication des animaux", in *L'Homme*, 122-124: 253-270.
1993 "Les nouveaux animaux dénaturés", in *Etudes rurales*, 129-130: 169-178.
2006 "Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations", in *L'Homme*, 177-178: 413-428.
2009² *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris.
- Erikson P.
1997 "De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe", in *Terrain*, 28: 119-124.
- Falk Moore S.
2000 [1978] *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan, London-Boston-Melbourne.
- Goulet J. G.
1981 *El Universo social y religioso guajiro*, Biblioteca Corpozulia-UCAB, Maracaibo-Caracas.
- Guerra Curvelo W.
1990 *Apaalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu*, in G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 163-189.
2004 *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*, testo non pubblicato.
2005 "El universo simbólico de los pescadores wayuu",

- in *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, 11: 62-74.
- 2007 *El poblamiento del territorio*, I/M Editores, Bogotá.
- Hugh Jones S.
1996 “De bonnes raisons ou de la mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazonien envers la consommation de viande”, in *Terrain*, 26: 123-148.
- Ingold T.
1996 “Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment”, in R. Ellen-K. Fukuy (a cura di), *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, Berg, Oxford: 117-155 (successivamente incluso in T. Ingold, *The Perception of Environment*, Routledge, London-New York, 2001: 61-76).
- Jusayu M. A.
1986 *Achi'ki. Relatos Guajiro*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Jusayu M. A., Olza Zubiri J.
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Leach E.
1964 “Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse”, in E. H. Lenneberg ed., *New directions in the study of language*, MIT Press, Cambridge (Mass.): 23-63 (trad. it. parziale in M. Del Ninno (a cura di), *Etnosemantica. Questioni di metodo*, Meltemi, Roma, 2007: 121-137).
- Mancuso A.
2008 “‘Para que sigan en el mismo camino’. Puntos de vista wayuu (Guajira colombiana) sullo sviluppo”, in A. Colajanni, A. Mancuso, *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Cisu, Roma: 203-302.
2009-2010 “Concezioni dei luoghi e figure dell’alterità: il mare tra i Wayuu (prima parte)”, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XII/XIII, 12 (2): 81-103.
- Mujica Rojas J.
Amüchi Wayuu. La cerámica guajira, A. C. Yanama, Guarero.
- Paz Ipuana R.
1972 *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Caracas.
- Perrin M.
1979 *Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación la Salle, Caracas.
- 1982 *Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar*, Corpozulia/UCAB, Caracas-Maracaibo.
- 1987a “Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el mundo simbólico guajiro”, in *Antropológica*, 67: 3-31.
1987b “L’animal à bonne distance”, in J. Hainard, R. Kaehr (a cura di), *Des animaux et des hommes*, Musée d’ethnographie, Neuchâtel: 53-62.
1988 “Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté”, in *L’Homme*, 106-107: 120-137.
1989 “Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología Guajiro”, in *Antropológica*, 72: 41-60.
1997 [1976] *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro*, Il Saggiatore, Milano.
2001 [1992] *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris.
- Picon F.
1996 “From Blood-Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)”, in U. Fabietti, P. C. Salzman (eds.), *The Anthropology of Peasant and Pastoral Societies*, Ibis, Pavia: 307-319.
- Pimienta Prieto M.
1998 “La Historia de todo lo existente”, in *Woumainpa*, 7: 13-49.
- Pineda Giraldo R.
1947 “Aspectos de la magia en la Guajira”, in *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, III, 1: 1-163.
- Russell N.
2002 “The Wild Side of Animal Domestication”, in *Animal and Society*, 10, 3: 285-302.
- Sahlins M.
1999 «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons from the Twentieth Century», in *Annual Review of Anthropology*, 28: i-xxiii.
- Saler B.
1985 “Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira”, in *Montalbán*, 17: 53-65.
1988 “Los Wayú (Guajiro)”, in AA.VV., *Aborígenes de Venezuela*, tomo III, Fundación La Salle-Monte Ávila, Caracas: 25-145.
- Sigaut F.
1988 “Critique de la notion de domestication”, in *L’Homme*, 28, 108: 59-71.
- Tambiah S.
1969 “Animals are good to think and good to prohi-

bit”, in *Ethnology*, 8: 424-459 (traduzione italiana: “Tabù alimentari e schemi di classificazione degli animali”, in S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna: 195-250).

Tapper R.

1988 “Animality, humanity, morality, society”, in T. Ingold (ed.), *What is an Animal*, Routledge, London-New York: 47-62.

Viveiros de Castro E.

1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.

Wilbert J., Simoneau K., Perrin M. (eds.)

1986 *Folk Literature of the Guajiro Indians*, 2 voll., UCLA Publications, Los Angeles.

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

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

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, ethnoecology, 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 extend 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

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

ANTONINO BUTTITTA
 Università degli Studi di Palermo
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 XVIIth 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

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