

Incanto e malattia. Esperienze del corpo-persona nell'Argentina andina

Daniela Salvucci

Enchantment and illness. Experiences of the body-person in Andean Argentina

Abstract

Using ethnographic material, such as short descriptions of rituals and fragments of stories about the illnesses of *encanto* (enchantment) and *susto* (scare, shock), this paper investigates the sociocultural environmental experiences of the body-person in the indigenous villages of the Andean Northwest of Argentina. To better understand the *susto* and enchantment, the concepts of “experience” and “body-person” are proposed as possible points of contact between hermeneutic-interpretive theoretical-methodological approaches, on the one hand, and cultural-environmental phenomenological approaches, on the other. After retracing the anthropological debate on the notions of experience, body and person, drawing on ethnographic sketches and on references to the Andean anthropology studies on the notions of health and illness, the experience of the loss of life force in Andean Argentina will be associated to the embodiment of an environmental relationality that includes the living beings of the Andean landscape, such as the Mountains and the *Pachamama-Santa Tierra*.

Keywords: experience, body-person, life force, *susto*, Andean Argentina

Introduzione

Come viene esperita, cioè vissuta, percepita, concepita, praticata, raccontata la malattia nel Nord Ovest andino dell'Argentina? Come possono l'incontro etnografico, la partecipazione alle pratiche rituali e l'ascolto di racconti sulla perdita dell'anima-spirito e sull'incanto dell'occhio d'acqua, per esempio, aiutarci a comprendere l'esperienza culturale ambientale del corpo-persona degli e delle abitanti interlocutori e della stessa ricercatrice? Può il concetto di “esperienza” veicolare una comprensione antropologica che tenga conto della materialità organica-ecologica umana a complemento dell'interpretazione della differenza culturale, senza precludere possibilità di analisi e sistematizzazioni a più alti livelli di astrazione?

Nell'area andina delle province argentine di Salta e Catamarca, sono soprattutto le pratiche quotidiane, gli aspetti rituali di queste, e i racconti di incidenti, incanti e perdita delle forze vitali che permettono di comprendere l'esperienza del corpo-persona degli e delle abitanti. Si tratta quindi di concezioni incorporate, vissute

nelle pratiche e nelle relazioni di tutti i giorni, con i membri della propria famiglia e della comunità, ma anche con gli animali, le piante e i campi, intesi come organismi viventi associati alla *Pachamama*. Partendo dall'esperienza etnografica (realizzata nel 2010-2011 e 2015) nei villaggi delle comunità indigene di Jasimaná e Laguna Blanca nelle Province di Salta e Catamarca nell'area andina del Nord Ovest dell'Argentina¹, mi concentro sull'esperienza culturale ambientale dei corpi-persone coniugando un approccio teorico ermeneutico-interpretativo e uno fenomenologico culturale-ambientale. Utilizzerò alcuni concetti chiave dell'antropologia fenomenologica culturale (Desjarlais, Throop 2011), come quello di incorporazione (*embodiment*) (Csordas 1990, 1993, 2003 [1999]), e della nuova ecologia relazionale e antropologia della vita di Ingold (2011 [2000], 2016, 2018), collegandoli all'idea di "relazionalità" derivata dai "nuovi studi di parentela" (Carsten 2000, 2004). Il concetto di "esperienza" e quello di "corpo-persona" mi permetteranno di rintracciare dei punti di convergenza tra questi diversi paradigmi teorici che aprono alla possibilità della complementarità e dell'integrazione metodologica.

Nel primo capitoletto del testo riepilogo brevemente l'utilizzo del concetto di esperienza in antropologia socioculturale. Nel secondo ripercorro in modo sintetico le teorie antropologiche del "corpo" e quelle della "persona" per arrivare ad una proposta concettuale integrata di corpo-persona. Il terzo capitoletto propone dei frammenti etnografici di racconti ascoltati e trascritti sulle vicende d'incanto e di malattia e brevi descrizioni di pratiche rituali. Il quarto si concentra sugli studi di antropologia andina sulle nozioni di corpo, persona, salute e malattia. Nel quinto capitoletto, infine, sulla base dell'esperienza etnografica, delinea una riflessione sugli aspetti esperienziali culturali ambientali del corpo-persona delle abitanti del Nord Ovest andino dell'Argentina.

1. Antropologia dell'esperienza

Come indicato dagli antropologi Desjarlais e Throop (2011), quello di esperienza è uno dei concetti chiave dell'antropologia fenomenologica. Poiché si tratta di una nozione data spesso per scontata, Desjarlais (1997, pp. 10-17) propone un approccio critico che ne ripercorra sinteticamente il processo di produzione storico-culturale nell'ambito filosofico, religioso e letterario occidentale. Da questo processo è infatti

¹ Nel 2010 e 2011, nell'ambito del Dottorato di Ricerca, ho realizzato due periodi di lavoro etnografico di tre e nove mesi nella provincia di Salta, nel paesino di San Carlos della valle Calchaquí, in alcuni villaggi limitrofi, e nei villaggi dell'altopiano quali Río Grande ed El Arremo de Jasimaná. Nel 2015 ho realizzato lavori di campo etnografico a Jasimaná (provincia di Salta) e nei villaggi del distretto di Laguna Blanca, nella provincia di Catamarca, nell'ambito di una ricerca di post-dottorato di sei mesi. Nei villaggi dell'altopiano, gli e le abitanti si riconoscono, e in alcuni casi sono riconosciuti a livello nazionale, come popolazioni indigene (*pueblos originarios*) Diaguita e Diaguitas-Calchaquí.

emersa la nozione di esperienza della fenomenologia filosofica europea (Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty e Schutz), della filosofia ermeneutica (Dilthey e Gadamer, tra gli altri), del pragmatismo statunitense (Dewey e James, per esempio), così come la nozione di esperienza entrata nel senso comune.

Nel suo contributo al volume curato da Edward Bruner e Victor Turner (1986) sugli approcci simbolici ed ermeneutici all'antropologia dell'esperienza, Abrahams (1986) sottolinea che esperienza non è solo nozione centrale del pragmatismo filosofico nordamericano. Si tratta soprattutto di una «teoria indigena», radicata nel senso comune statunitense e associata all'idea della crescita e autorealizzazione personale e alla «ossessione» per la novità e per il racconto di sé come forma di autenticazione sociale. Sebbene sia necessario tenere in considerazione questi specifici significati culturali per evitare un uso acritico ed etnocentrico del concetto, secondo questo autore, il termine esperienza si dimostra estremamente utile per la sua flessibilità. Esperienza, infatti, si riferisce all'ordinario e allo straordinario; è tanto personale quanto collettiva; è associata al flusso vitale e all'indeterminatezza delle situazioni, ma anche ai comportamenti ripetuti, alle azioni e narrazioni strutturate (Abrahams 1986: 49).

Questa ultima duplice e apparentemente contraddittoria definizione di esperienza è per Throop (2003) alla base dell'opposizione in antropologia tra gli approcci fenomenologici e quelli simbolico-interpretativi. I primi tenderebbero a definire l'esperienza come immediatezza esistenziale, sensoriale e affettiva: l'essere-nel-mondo del soggetto. I secondi, invece, intenderebbero l'esperienza come mediazione intersoggettiva e rappresentazione sociale e culturale. Per Geertz, per esempio, l'esperienza è sempre costruita culturalmente attraverso l'interpretazione di significati coerenti imposti socialmente sul mero flusso esistenziale umano che sarebbe altrimenti caotico, incomprensibile e indicibile (Geertz 2003 [1973], p. 375). Bruner (1986) sottolinea che l'esperienza è sempre espressa, rappresentata, narrata, performata a livello intersoggettivo, per esempio nei riti, negli spettacoli, nei miti, nei racconti. Queste idee si legano alla rielaborazione di Victor Turner (2003 [1982], 1986) della distinzione proposta dal filosofo ermeneutico tedesco Dilthey tra la mera «esperienza» del flusso degli eventi e «una esperienza» come riflessione sugli eventi, cioè come imposizione retrospettiva di significati coerenti a partire dalla «presenza», l'insieme dei sentimenti, desideri e pensieri del momento presente.

Secondo Throop (2003, pp. 224-227), quindi, anche in autori dell'antropologia simbolico-interpretativa, come Turner e Geertz, la nozione di esperienza è complessa e perfino contraddittoria nel tentativo di articolare più che contrapporre il flusso vitale esistenziale e i significati culturali. Entrambi questi autori si rifanno a teorie della fenomenologia filosofica (Schutz, nel caso di Geertz) e del pragmatismo statunitense (Dewey, ripreso da Turner): le due principali correnti alla base dell'antropologia fenomenologica (Csordas 1994, Jackson 1983, tra gli altri). Per Throop (2003, p. 233) è quindi possibile rintracciare una radice comune ai due

approcci antropologici, delineando un modello complementare di esperienza che ne comprenda tanto l'aspetto fluido e pre-riflessivo, quanto quello riflessivo e coerente.

Per l'antropologo della fenomenologia culturale Csordas, tuttavia, gli approcci semiotici e simbolici hanno finito per inglobare la nozione di esperienza in quella di rappresentazione culturale, annullandone l'originale portata teorico-metodologica (Csordas 2003 [1999], p. 23). Per questo autore è quindi necessario indagare l'esperienza in quanto esperienza vissuta, corporea e percettiva, per comprendere la cultura nella sua «immediatezza esistenziale», cioè nella sua «incorporazione» (*embodiment*), oltre che nelle sue forme «oggettivate» come rappresentazioni culturali (Csordas 1994). Riprendendo la riflessione di Merleau-Ponty, Csordas (1990) sostiene che l'esperienza corporea è culturale e basata su capacità d'azione e intenzionalità pur essendo «pre-oggettiva»: il rapporto del corpo-soggetto con il mondo è cioè vissuto in modo intenzionale attraverso l'abitudine (*habit*) ma senza una presa di coscienza di sé come «oggetto» visto dall'esterno e rappresentato. Si vive la cultura con il proprio corpo in modo non riflessivo, attraverso una serie di posture, movimenti, attitudini, automatismi pratici acquisiti e inconsciamente attualizzati. Rifacendosi a Bourdieu, Csordas (1990) lega abitudine (*habit*) e *habitus*, sottolineando l'aspetto sociale e politico dell'incorporazione. Il concetto di *habitus* permette infatti di tener conto non solo dell'esperienza ma anche delle sue «condizioni di possibilità» (Bourdieu 2003 [1972]), radicando le strutture socio-economiche oggettive nel soggetto stesso. Inglobando la teoria di Bourdieu e facendo riferimento anche ai lavori di Foucault, Csordas dà al paradigma dell'incorporazione una dimensione politica. Un aspetto questo divenuto poi centrale nell'ambito disciplinare che maggiormente ha fatto riferimento a questo paradigma: l'antropologia medica. In questo campo, i concetti di esperienza e incorporazione hanno favorito lo sviluppo di «un'etnografia dell'esperienza della malattia e della sofferenza» (Kleinman 1997), incentivando gli approcci narrativi (Mattingly, Garro 2001). Queste metodologie hanno permesso di superare la contrapposizione tra modelli socioculturali «esplicativi» della malattia in base a categorie e pratiche locali (*illness*), da un lato, e modelli biomedici della patologia (*disease*), dall'altro, per mettere a fuoco il vissuto esperienziale dei pazienti (Good 1993, Pizza 2005, Quaranta 2006, 2012). Si può quindi comprendere l'esperienza della malattia interpretando la differenza culturale ma anche considerando la somiglianza esistenziale dei corpi-persone.

Rifacendosi, in parte, alla filosofia fenomenologica, anche Ingold ha criticato il predominio concettuale delle rappresentazioni culturali in antropologia a discapito dell'esperienza (Ingold 2011 [2000], pp. 157-160) che, per questo autore, è dimensione non solo esistenziale, ma anche ecologica della cultura. L'incorporazione, in questo caso, coincide con lo sviluppo dell'organismo-persona-nel campo delle relazioni ambientali (Ingold 2011 [2000], p. 170). Nei suoi testi più recenti, inoltre, anche Ingold (2016, 2018) si richiama al filosofo pragmatista statunitense Dewey

rielaborando l'idea che l'esperienza si fondi sul «principio dell'abitudine» (*habit*) come processo relazionale ed ecologico basato sul «fare nel subire» (*doing undergoing*). L'esperienza cioè si fa, nel senso che la si realizza mentre la si subisce: si agisce mentre si è fatti agire, facciamo qualcosa mentre ci capita qualcosa, cioè facciamo e siamo fatti fare allo stesso tempo. La capacità d'azione, per Ingold, è fondamentalmente relazionale e ambientale. Rispetto a Csordas, Ingold sostiene che il principio di abitudine dell'esperienza è opposto a quello di volizione e implica «attenzione» (*attentionality*) alle relazioni ambientali piuttosto che «intenzionalità» (*intentionality*) come modo fondamentale dell'essere-nel-mondo (Ingold 2016).

Tanto la riflessione di Csordas, quanto quella di Ingold sul concetto di esperienza ci consentono di riportare le rappresentazioni culturali e i significati dell'antropologia ermeneutico-interpretativa a un livello materiale organico, riagganciandole all'esperienza pratica, culturale ambientale, del corpo-persona².

2. Corpo e persona in antropologia

Le riflessioni antropologiche sul corpo e sulla persona in antropologia socioculturale hanno seguito percorsi in parte paralleli, in parte incrociati e sovrapposti. Già negli anni Trenta, Mauss scrive due celebri saggi: uno sulle «tecniche del corpo», uno sulla «categoria di sé e di persona». In questo secondo testo, Mauss ripercorre il processo di formazione storico-filosofico della nozione di persona individuale, occidentale e moderna, contrapposta alla persona sociale e relazionale non occidentale. Mentre il corpo e le sue tecniche rimarranno ai margini degli studi, almeno fino agli anni '70 (Palmisano, Quaranta, Schirripa 2020, Van Wolputte 2004), la riflessione sulla persona e la distinzione tra persona individuale e quella "sociale" (Dumont 1993[1986], Fortes 1987, pp. 247-284, Geertz 1974) è stata ripresa ed elaborata da scuole antropologiche differenti (Capello 2013, Remotti 2009). Nel campo degli studi indianisti, per esempio, Marriott (1976) conia l'espressione di persona «dividua», suscettibile alle transazioni di sostanze corporee, cibo, servizi, parole. Una teoria, questa, rielaborata da Marilyn Strathern (1988) nei suoi lavori sulla persona melanesiana: divisibile, frazionabile e relazionale, composta cioè dalle relazioni che la producono. In linea con questa autrice, varie antropologhe hanno associato la divisibilità della persona alle azioni e trasformazioni dei corpi, tanto in ambito indianista e melanesiano (Busby 1997), quanto in quello africanista, come evidenziato da Andrew Strathern e Lambek (1998) che propongono di guardare al

² La filosofa francese Zask (2015) sottolinea come nelle sue ultime opere Dewey abbia proposto di rileggere i suoi testi sostituendo il concetto di "esperienza" proprio con quello di "cultura", anche grazie all'influenza dei lavori di Franz Boas, con il quale aveva collaborato nel 1910 alla Columbia University, e di Bronislaw Malinowski.

corpo e alla persona contemporaneamente, mettendo a fuoco i processi di «incorporazione della persona» e di «personificazione dei corpi» (ibidem: 6).

Fin dagli anni Ottanta, infatti, le riflessioni sulla persona e quelle sul corpo si sono intersecate grazie alla nuova centralità del corpo negli studi antropologici segnata dall'influenza dei lavori di Bourdieu e di Foucault, dell'antropologia femminista, di quella fenomenologica e dell'antropologia medica (Lock 1993, Mattalucci 2003). Schepher-Hughes e Lock (1987) sintetizzano i tre principali approcci metodologici al corpo del periodo: quello fenomenologico, che guarda al corpo individuale come base della percezione e dell'esperienza soggettiva; quello simbolico che analizza le rappresentazioni sociali del corpo e il corpo come metafora per pensare la cultura e la società; infine, l'approccio storico-politico foucaultiano al corpo soggettivato e assoggettato dalle tecniche del sé e dalle tecnologie del biopotere. Il corpo indagato dall'antropologia degli anni Ottanta e Novanta non è più, quindi, un «mero fatto di natura», sottolinea Csordas (1994, pp. 1-2), ma costituisce, per questo autore, un punto di partenza metodologico per guardare all'incorporazione e aggiungere «senienza e sensibilità alle nostre nozioni di sé e di persona» e «una dimensione aggregata di materialità alle nostre nozioni di cultura e storia» (ibidem: 6 tda), tenendo in considerazione anche il ruolo delle emozioni e delle sensazioni culturalmente esperite (Desjarlais 1992). Rielaborando il paradigma di Csordas (1990), Andrew Strathern e Stewart (2011) propongono di riferire il concetto di incorporazione (*embodiment*) tanto al corpo quanto alla persona, intesa sia come nozione culturalmente definita sia come insieme di pratiche che emergono nell'ambiente (*emplacement*).

Altri autori e autrici hanno tuttavia criticato questa preminenza analitica del corpo senziente, localizzato, tangibile ed esperito individualmente, come forma di essenzialismo ed etnocentrismo. Da una prospettiva culturalista, alcuni di loro hanno sottolineato che «non esiste una nozione panculturale del corpo» e che «i corpi variano da cultura a cultura» (Pollock 1996, p. 320), promuovendo un'antropologia della corporalità che guardi alle «pratiche e alle idee del corpo» locali, mettendo in luce le molteplici «etno-teorie del corpo» (Turner T. 1995, p. 146). Alla fine degli anni Ottanta, per esempio, Grace G. Harris (1989) distingueva tra le categorie di «individuo umano» (*individual*), «sé» (*self*) e «persona» (*person*), definendole sia come variabili culturali locali, sia come categorie analitiche delle scienze occidentali. In base a questa seconda accezione, l'individuo umano è il corpo biologico; il sé è il soggetto psicologico esperiente e oggetto di autocoscienza; la persona è l'agente investito di capacità di azione sociale. Tuttavia, l'individuo umano può «non essere ovunque visto come confinato alla forma e alle capacità corporee usuali» (ibidem: 601). Anche le pratiche e le concezioni culturali del sé e della persona sono molteplici e variabili, come rivelato dalle innumerevoli etnografie che descrivono entità non umane dotate di capacità di azione, per esempio nel caso dei morti, degli animali, delle divinità.

Dagli anni Novanta, le nuove riflessioni sull'animismo (Bird-David 1999), l'ecologia relazionale di Ingold (2011 [2000]), e la cosiddetta «svolta ontologica» (Holbraad, Pedersen 2017) legata a Descola (2005), Latour (2009), e al prospettivismo di Viveiros de Castro (1998), hanno proposto di prendere in seria considerazione non solo la presenza etnografica di «persone non umane» o «più che umane» (Degnen 2018, pp. 121-150) ma anche la diversità dei mondi prodotti a partire da corporeità percepite e vissute in modi differenti (Harris, Robb 2012, Vilaça 2005). Contemporaneamente, la dicotomia tra persona individuale occidentale e persona relazionale non occidentale è stata messa in discussione (Comaroff, Comaroff 2001, Spiro 1993). Nell'ambito dei cosiddetti “nuovi studi di parentela”, Carsten (2004, pp. 96-108) ha suggerito di ridimensionare questo scarto concettuale mettendo in risalto come, per esempio, anche nell'Inghilterra contemporanea tanto il corpo quanto la persona sono praticati e concepiti in modo divisibile, composto, interrelato e relazionale, come nel caso delle donazioni di organi e di materiale genetico per la riproduzione assistita. La stessa concezione di «identità personale» individuale occidentale, secondo Carsten, è «intrinsecamente relazionale» perché connessa all'ascendenza e alla parentela, come dimostra l'importanza attribuita alla conoscenza dei genitori biologici da parte di figlie e figli adottivi (2004, pp.106-107).

Gli studi di antropologia femminista di genere e i nuovi studi di famiglia e parentela-relazionalità parentale (*relatedness*) hanno messo in luce come sia i corpi sia le persone sono ideologicamente e materialmente fatti in modo relazionale, pratico e processuale (Carsten 2000, 2004). La relazionalità parentale che produce i corpi-persone può includere esseri sociali non umani, come gli antenati, per esempio, o determinati aspetti del paesaggio, conformando un ambito esteso di relazionalità culturale ambientale come campo di produzione e trasformazione materiale, tanto organica ed ecologica quanto storica e socioculturale, del corpo-persona umana. Il concetto di corpo-persona ci permette quindi di tenere insieme approcci fenomenologici culturali ed ecologici, utilizzando i concetti di «incorporazione» (Csordas) e «organismo-persona nel campo delle relazioni ambientali» (Ingold) che enfatizzano una comune condizione esistenziale umana, e approcci culturalisti che guardano alle differenze culturali e all'interpretazione delle nozioni e pratiche locali del corpo-persona. Da questo punto di vista integrato, l'esperienza del corpo-persona si sviluppa in e con l'ambiente relazionale ecologico e socioculturale di cui è parte e che contribuisce a produrre e modificare.

Come viene percepito e vissuto il corpo-persona nelle comunità indigene dell'area andina delle provincie di Salta e Catamarca? Come viene esperita e narrata la “malattia”? Come può l'esperienza etnografica aiutare a comprendere l'esperienza relazionale culturale ambientale degli e delle abitanti?

3. Relazionalità culturale ambientale andina

Nell'ambito degli studi andini, vari autori e autrici hanno messo in evidenza il ruolo degli esseri non umani nella relazionalità ambientale dei gruppi indigeni e dei settori popolari. Molte di queste entità sono aspetti del paesaggio andino, percepito e praticato come ambiente vivente. Inserendosi nel dibattito sulle ontologie, Salas Carreño (2016), per esempio, sottolinea che le pratiche di coabitazione e condivisione del cibo nella regione di Cusco producono relazionalità parentale (*relatedness*) anche aldilà dell'ambito familiare e domestico, includendo le entità ambientali animate che hanno un «nome proprio» come gli *Apus*, le montagne sacre associate agli antenati, cui si offrono cibo e beni alimentari, estendendo così la parentela a dei luoghi-persone sociali. Dalla prospettiva dell'antropologia della vita ingoldiana, De Munter (2016) parla di pratiche del mondo o «cosmo pratiche» di corrispondenza, cura e attenzione che creano relazioni di familiarità estese alla *Pachamama* e ai defunti nelle comunità aymara boliviane sia rurali che urbane, ed esempio. Questi esseri, per un verso familiari, costituiscono, per un altro, delle alterità radicali che le pratiche rituali e il linguaggio della parentela permettono di avvicinare e umanizzare (Salvucci 2015, 2016).

Spedding (2008, pp. 105-126) si richiama all'animismo e definisce quello andino un «paesaggio vivificato» nel quale gli elementi ambientali sono esseri viventi ambivalenti, tanto benefici quanto potenzialmente pericolosi per gli umani. Si tratta delle montagne associate agli antenati, protettrici delle persone e dei loro animali e della *Pachamama*, ma anche di una serie di entità potenzialmente malevole, associate alle stesse montagne, ai venti, agli *ojos de agua* (sorgenti), alle lagune, e alle miniere, come il *tío* o *supay* (il diavolo). Gli studiosi e le studiose che si sono occupate di sistemi e pratiche rituali (tra cui Bastien 1985[1978], Fernández Juárez 1996, 2020, Gose 1994, Rösing 1994, tra gli altri) hanno sottolineato questi aspetti «famelici» del paesaggio vivente andino e il ruolo del sacrificio (Arnold 2017, 2018) e delle offerte alimentari nel quadro di una concezione cosmologica energetica. Attraverso le offerte rituali alla *Pachamama*, alle montagne sacre, ai defunti, ma anche agli animali del gregge e ai prodotti dei campi (Arnold, Jiménez, Yapita 1998), così come attraverso gli stessi corpi umani che bevono, mangiano e danzano per altri esseri non umani (Allen 1982), le forze vitali³ sono messe in circolazione favorendo la ciclica

³ I termini con i quali ci si riferisce alla forza vitale sono *kamay* in quechua, *kamasa* in aymara e *ánimo* o *ánimu* in spagnolo (Arnold 2017, p. 31). Anche la parola *alma* (anima o spirito) è utilizzata per indicare la forza vitale, mentre in molti casi questi due concetti sono differenziati (Gose 1994, pp. 115-116, Sillar 2009, p. 369). Per gli aymara del lago Titicaca, Fernández Juárez (2020) indica che la forza vitale umana è articolata in una triade di entità animiche, definite anche “le tre ombre gemelle”: la più esterna viene chiamata *kuraji* (coraggio), quella intermedia *animu* e quella più interna *ajayu*. Anche in contesti mesoamericani ritroviamo questa molteplicità di entità animiche del corpo-persona umano (per esempio, Pitarch 2011).

trasformazione e rigenerazione. Il lavoro e le tecnologie produttive-rituali fanno «crescere la vita» umana, animale e vegetale (van Kessel 1992), così come al contempo gli esseri umani sono fatti crescere dalla *Pachamama-Santa Tierra* e dai defunti che favoriscono il processo di produzione agraria, ma anche dai propri animali che dipendono dalle pastore e dalle allevatrici tanto quanto queste dipendono dagli animali stessi (Bugallo, Tomasi 2012). La reciprocità relazionale implica quindi forme di mutuo nutrimento e di «mutuo consumo» (Sillar 2009) in quanto processi di trasformazione dell'energia vitale che anima l'universo.

Nella macro area andina, la forza che anima gli esseri viventi è associata al vento, all'aria e soprattutto al respiro (*samay* in quechua e *aliento* in spagnolo), ma anche all'ombra, a una aureola che avvolge il corpo umano o a un doppio in miniatura della persona, principalmente nel caso dei bambini (La Riva González 2005, p. 70). Sebbene questa nozione sembri corrispondere soprattutto al respiro umano (Boyer 2006, La Riva González 2005, p. 66), può essere anche associata alla nozione indigena di cuore, legata alla circolazione del sangue e quindi alla digestione (Bastien 1985), oltre che alla capacità di pensare e ricordare e al nome proprio della persona (La Riva González 2005, p. 76). Come riportato nei frammenti etnografici sottostanti, questa forza che anima può uscire dal corpo umano e può essere «presa» (Palma, Torres Vildoza 1974) o l'ombra rubata (Polia 1989, p. 198) dalle entità viventi dell'ambiente andino nel caso della malattia del *susto*⁴.

Per Bugallo e Vilca (2011), nella provincia di Jujuy, nel Nord Ovest andino dell'Argentina, la malattia e la cura dipendono proprio da questa «esperienza dello spazio» delle abitanti, in cui tutti gli esseri possiedono un *ánimu*. Questa forza vitale va tutelata non solo attraverso pratiche di protezione dei corpi individuali, ma anche e soprattutto grazie a un'attitudine di attenzione e rispetto verso le entità ambientali viventi per mantenere con queste una relazione equilibrata (Bugallo, Vilca 2011). Secondo questi autori, la malattia è infatti concepita come squilibrio vitale della relazionalità ambientale. Da questo punto di vista il corpo-persona è prodotto dal campo di relazioni nel quale è immerso: un campo di circolazione e trasformazione della forza vitale che può essere sviata e alterata.

Utilizzando brevi descrizioni etnografiche di pratiche rituali e frammenti di racconti sulla perdita dell'anima o spirito e sull'incanto-incantesimo, cercherò ora di avvicinarmi alle esperienze relazionali dei corpi-persone delle abitanti dei villaggi indigeni del Nord Ovest andino dell'Argentina.

⁴ Il *susto*, così come l'*encanto* sono categorie di malattia diffuse non solo in area andina, ma in varie regioni dell'America Latina, nelle quali sono confluite concezioni e pratiche preispaniche nonché forme di medicina popolare iberica (Rubel 1964, Signorini 1982, 1988). Dati gli obiettivi e lo spazio di questo testo, non è purtroppo possibile prendere in considerazione la vasta letteratura specifica sul tema né proporre confronti tra aree geografico-culturali.

4. Pratiche rituali e racconti di incanto e malattia nell'Argentina andina

Quando accompagno Don Gervasio, che gestisce un piccolo spaccio nel villaggio di Río Grande de Jasimaná⁵, e sua moglie Doña Dina con la figlia piccola in braccio, partiamo che è ancora buio, prima dell'alba, con una camionetta carica di merci. Da Cafayate (paesino della valle Calchaquí, Provincia di Salta), dove la coppia si rifornisce di prodotti, dalla frutta e verdura agli articoli di produzione industriale, siamo diretti a Río Grande. Il viaggio dura più di quattro ore, lungo una difficile strada in buona parte sterrata che sale dalla valle (a 1.600 m slm circa) all'altopiano (a 3.000 m slm circa). Sia Dina che io ci addormentiamo, mentre Gervasio guida concentrato, in bocca l'*akullyco* (bozzolo in quechua)⁶ di foglie di coca, finché una brusca manovra dell'auto non ci sveglia di soprassalto. Ci fermiamo accanto a una grande *Apacheta* a lato della strada. Si tratta di un altare dedicato alla *Pachamama*, composto di pietre bianche poste le une sopra le altre a formare una montagnetta, con un'apertura in basso dove Gervasio, nel freddo e nell'oscurità, fa una offerta rituale di bevande gasate e foglie di coca, con solennità ma anche premura, prima di ripartire per il villaggio.

Spostandomi a piedi con Doña Blanca, sua figlia Ana con il bambino piccolo (*guagua*) legato sulle spalle con un *poncho*, e due asini per trasportare le provviste alimentari, camminiamo da El Arremo, il villaggio di Jasimaná dove abitano, fino al *puesto* (casa temporanea) della famiglia. È domenica sera e diamo il cambio ai due figli adolescenti di Doña Blanca che si sono occupati delle greggi di famiglia nel fine settimana e ora tornano alla casa nel villaggio per andare a scuola il giorno successivo. Il cammino dura quasi cinque ore e quando travalichiamo il passo montano lungo la strada che conduce al *puesto*, dove c'è la *Apacheta Grande*, ci fermiamo, facciamo l'offerta di cibo, bevande, sigarette e foglie di coca alla *Pachamama*, poi proseguiamo.

La *Pacha* è l'entità associata alla terra nel senso di universo spazio-temporale, è il qui e ora del mondo, con il quale si stabilisce una relazione di familiarità, sottolineandone gli aspetti benevoli e protettivi in quanto *Pachamama* (Madre Terra). Per la semina del campo e per la tosatura degli animali, o per le attività lavorative-rituali della marcatura e segnalata degli animali, per esempio, si realizza sempre una o più offerte alla *Pacha*. Nel mese di agosto, nel pieno dell'inverno australe, le si dedica un'offerta speciale, definita *pago a la Tierra* (pagamento alla Terra) «dandole da mangiare» il feto di un animale del gregge o le code ritualmente tagliate degli agnelli nuovi nati decorate con fili di lana grossa colorata, oltre a una grande quantità di cibo, bevande alcoliche e gasate, frutta, dolci, foglie di coca, e facendole fumare

⁵ Villaggio di Río Grande ha circa 250 abitanti, la metà dei quali circa minori di età. Per la maggior parte, gli abitanti sono pastore di ovini, caprini e camelidi (lama), piccoli agricoltori e migranti stagionali. Gli altri villaggi dell'area di Jasimaná sono El Arremo e Pampallana.

⁶ Le abitanti dell'altopiano di Jasimaná parlano spagnolo con una serie di parole quechua e aymara.

numerose sigarette. Si dice infatti che la *Pachamama* ama i colori, i dolci, le caramelle, l'allegria. In questa occasione gli adulti si siedono accovacciati intorno alla «bocca» della Pacha, l'apertura scavata dove viene deposta e poi sotterrata l'offerta, e insegnano ai bambini a «condividere con la Pacha» dandole la metà del contenuto del proprio piatto, chiedendo alla *Pachamama* protezione per le persone e per gli animali del gruppo domestico. Come dice Don Carlos di Jasimaná:

«Visto com'è, la volpe, il puma, sono dannosi, le si chiede (alla *Pachamama*), che non facciano del male al gregge, che stiano lontane le malattie, le si chiede un buon raccolto di agnelli. [...] Lo si può fare in un giorno qualsiasi (del mese di agosto), se è il primo (di agosto) è meglio, perché il primo giorno (la Pacha) è come una donna che sta per partorire, il mese di agosto viene fuori dalla terra di tutto, insetti, animali, pietre [...]. Quindi è come una donna molto delicata il primo di agosto, è affamata, vuole che le diamo da mangiare».

In molti dicono che bisogna fare attenzione, camminare con prudenza e accortezza rituale, legandosi ai polsi, alle caviglie, al collo e alla vita delle cintine, cioè dei braccialetti di lana di «filo mancino» (*hilo zurdo*) filato alla rovescia, facendo ruotare con le dita il bastoncino della *puska* (fuso a goccia) in senso antiorario, quindi non verso destra ma verso sinistra (per questo mancino). Queste cinte-braccialetti sono tenute legate per tutto agosto, poi tagliate e sotterrate l'ultimo giorno del mese, oppure vengono bruciate, come si fa a Laguna Blanca⁷, allontanando così la sfortuna e la disgrazia. Si dice infatti che in agosto è più facile cadere, camminando, cavalcando, viaggiando in auto. Nonostante questo, Mariela, mia coetanea di Río Grande, mentre torniamo alla casa del villaggio dopo aver realizzato il Pagamento alla Terra nella casa del campo dove vive sua madre con le greggi, mi dice di non aver paura della Pacha, anche se alla fine la Terra ci «mangerà» o «inghiottirà» tutti (si usano i verbi *comer*-mangiare e *tragar*-inghiottire).

Anche Marta e sua sorella Rosa, mie coetanee di Laguna Blanca, mentre prepariamo insieme alle loro figlie e figli i fiori di carta per le corone da portare al cimitero insieme all'offerta ai defunti di cibo, bevande, sigarette e foglie di coca per il giorno dei morti, mi dicono che la *Pachamama* non si teme ma si rispetta perché «se uno non le dà, lei si prende parte del gregge e del raccolto». Rosa racconta che sua nonna diceva di averla vista, la *Pachamama*, mentre andava a recuperare il gregge in montagna: «era una signora ben vestita e sistemata, con lo scialle, con le trecce, l'ha vista e voleva avvicinarsi, e lei appare più lontano, voleva ma non poteva raggiungerla».

⁷ Laguna Blanca è il villaggio principale della località dallo stesso nome nella provincia di Catamarca. Questa località confina con quella di Jasimaná (provincia di Salta). Alcuni degli abitanti di Jasimaná sono originari di Laguna Blanca.

I racconti ricorrenti di incontri con la *Pachamama* personificata, umanizzata, come questo, tendono a consolidare la relazione di familiarità, sebbene molte persone sottolineino che la *Pacha* può anche *castigar* (punire) e provocare malattie. In seguito a una brutta caduta, per esempio, il corpo-persona umano può *falsearse* (indebolirsi, debilitarsi), le ossa possono dislocarsi, il petto può aprirsi e le forze vitali possono spostarsi o anche venir meno.

Nel caso della malattia del *pulso* (polso, forza vitale maschile) e della *matriz* (matrice, utero, forza vitale femminile), per esempio, è la forza vitale associata al battito cardiaco che si sposta. Come mi spiega Mariana, la mia amica di San Carlos nella valle Calchaquí, i cui genitori sono originari dell'altopiano: «quando fai uno sforzo si sposta la *matriz*, come una palla calda qui (all'altezza dell'utero), la *matriz* si sposta e va circolando per il corpo, per curarla bisogna farla tornare al proprio posto. [...] Nell'uomo si sposta il *pulso* per uno sforzo».

La malattia del pulso può anche sovrapporsi a quella del *patrón* (protettore, patrono, padrone) o *palita* o *paletilla* (paletto) che chiude il petto e mantiene nel corpo-persona la forza vitale associata al respiro. Don Ambrosio di Río Grande de Jasimaná racconta la propria esperienza:

«Un dolore qui (indica tra il petto e lo stomaco), non so come si chiama, gli dicono *patrón*, secondo lo stile dell'indio, di prima, dei nostri nonni, il *patrón* si alza quando uno non va fasciato bene, non so, ti succhia da sopra e ti blocca il respiro e ti prende vomito, quando ti prende la febbre, la diarrea, fatto, cadi lungo e nient'altro. Ti danno delle erbe, ti frizionano per bene, ti fasciano, così mi hanno curato, mi sono ripreso, molti anni, però poi sono guarito».

La caduta della *palita* può anche coincidere con il *susto*, lo spavento, che nei casi più gravi può provocare la perdita della forza vitale associata al nome e alla coscienza individuale. Lo spavento (*susto*) è, infatti, l'esperienza della perdita delle forze vitali del corpo-persona nell'ambiente relazionale andino, come prosegue Don Carlos:

«Uno sogna e se ne va lontano, il corpo è morto. L'adulto che è malato di *susto* impazzisce, è aggressivo, arrabbiato, malvagio, non sta più bene. Il demonio ha uno spirito più grande: "vieni, vieni, vieni!". Lo spavento più grave è nell'acqua. Attraversa l'asino, non conosce molto bene il fiume, cadi, ti spaventi e rimane lì, l'acqua ti trattiene, ti porta via. Il terapeuta allora chiama il cuore del Fiume: *Agüita...* Questo è lo spavento più pericoloso. Ti spaventi quando cadi, puoi rovesciarti, o viene fuori un animale e continua a complicarsi e questo i medici non lo recuperano, non ti recupera nessuno, solo gli altri medici che stanno qui curano tutto questo. Il ragazzo sogna la notte e piange, è spaventato, lo chiamano, si perde e ritorna. Non ho mai visto medici contadini che chiamano di giorno, chiamano di

notte quando dormono già tutti, c'è già silenzio, chiama e (lo spirito, l'anima) rientra nel tuo corpo. Se non dormi, dicono che lo spirito torna indietro e non vuol venire. Il *susto* viene da tutto, un cavallo ti disarciona e già viene il *susto*, viene fuori un serpente all'improvviso, anche questo è un *susto*, o vedi una persona morta: c'è un *susto* che si chiama "sospeso", che tu vedi, non piangi, ti spaventi e questo ti rimane dentro e si manifesta dopo. La persona quando vede un corpo umano morto piange, lo vede e piange, uno si sblocca, ci sono alcuni che vedono e resta indurito il corpo, non piangono e rimane sospeso, ti rimane lì, è molto brutto. Devi rivolgerti a un medico contadino. Al bambino lo spaventano addirittura un gatto, un cane, il "chiamatore" viene, taglia il pelo del cane, lo tosta, lo dà al bambino ed è fatta».

Anche Don Pablo, terapeuta di Laguna Blanca racconta del *susto* come di un'esperienza di perdita dello spirito o anima o coscienza individuale nella relazione con le entità ambientali andine, entità viventi associate all'acqua, alla terra, al vento:

«Il *susto* dell'Acqua è pericoloso, ti porta via, anche il *susto* della Montagna, dei Venti, dell'Aria e dei Respiri. C'è anche il *susto* per gli animali che vengono fuori dalla terra, come il serpente, il rospo, gli scorpioni, i ragni, che sono selvaggi e per questo vanno trascinandosi come lo scorpione, il serpente. Questi gli prendono l'energia a uno. Quando uno li vede, subito grida e con il grido se ne va il nome, lo spirito, e uno è già malato di *susto* (*asustado*). Bisogna uccidere l'animale affinché non se ne vada con lo spirito. [...] Se non lo uccidi, l'animale se ne va con lo spirito, la persona rimane spaventata, pensa e sogna con l'animale. Ti dicono "mi sono spaventato con lo scorpione", io gli chiedo il nome, lo spirito, lo chiedo a questo selvaggio, che ridia indietro lo spirito. [...] Se ti sei spaventato nel Fiume, bisogna bere l'acqua del fiume, sulla Montagna ti ha fatto spaventare la Terra: gli spaventi di Acqua e di Terra sono i peggiori. Uno non sa quello che vuole, si arrabbia con i figli, gli manca qualcosa, non riesce a stare fermo, non è normale».

Per curare il *susto* è necessario rivolgersi a un *curandero* (terapeuta) o *médico campesino* (medico contadino o tradizionale) che pratichi la «chiamata», che richiami cioè lo spirito o anima perduta, chiamando il nome della persona, pregando e realizzando un'offerta nel luogo dove è avvenuto l'incidente, dove la persona si è *asustada* per richiedere all'entità vivente (la Terra, la Montagna, il Fiume) che ha preso lo spirito della persona di ridarlo indietro. Si dice che curare il *susto* di un bambino sia più facile, mentre nel caso degli adulti, lo spirito è attratto dal DemONIO (chiamato anche *Mandinga*). Per «chiamare», quindi, il terapeuta (in questi casi più gravi è di solito un uomo) deve avere una forte energia interiore, una grande concentrazione, molta fede e una serie di armi consacrate. Spesso si cura «in segreto», senza cioè che la persona malata ne sia al corrente, come racconta Don Pablo:

«Se uno è spaventato lo vedo subito, lo posso curare senza che me lo chieda, in segreto. Bisogna essere coraggiosi, ben preparati, con una corda benedetta, con il pugnale benedetto e acqua benedetta, pregare molto, chiederle a *Taita* Dio, uno non lo fa da solo. Una volta mi è apparsa un'immagine nera che si muoveva, è il Maligno che ti tenta, vuol spaventarti».

Il *susto* è anche provocato dall'incontro con degli esseri non umani che abitano l'ambiente andino, e che circolano soprattutto di notte: sono le anime (*almas*) in pena, per esempio, o i *duendes*, gli spiriti dei bambini abortiti.

Doña Asunción di Laguna Blanca racconta che stava viaggiando a piedi, di notte, con il figlio piccolo legato con lo scialle sulle spalle, con due asini con il carico da trasportare e il cane bianco con macchie nere. Gli asini all'improvviso si spaventano, lei sente come una presenza che piange e fa rumore e cerca di portarle via il bambino e le gira tutto intorno alla testa e alle spalle. Non riesce a muoversi, è come incantata. Si ricorda che sua nonna le diceva che il fuoco e l'acqua allontanano il *duende*. Cerca i fiammiferi e dà fuoco a un mazzo di giunchi. Si allontana e attraversa un ruscello, dalla borsa tira fuori una pentolina e beve alcuni sorsi d'acqua. Il cane era scomparso. Dopo aver bevuto, si rende conto che il cane era tutto bianco, senza più macchie nere, come se avesse lottato.

Questo tipo di spavento è spesso chiamato anche *encanto* (incanto, incantesimo) perché lascia la persona come paralizzata, immobile, incantata da una fascinazione sonora (nel caso del *duende* associata al pianto di un bambino e a volte anche al suono di una musica) o visiva, come nel caso della sirena che appare negli *ojos de agua* (letteralmente "occhi d'acqua", pozze di acqua sorgiva). Queste visioni sono in grado attrarre e *tragar* (ingoiare) anche gli animali come racconta Doña Asunción:

«C'è un *ojo malo* (un occhio malvagio, una sorgente pericolosa) che chiama i lama, con la testa entrano, se riesci a portar via l'animale, in pochi giorni muore, rimane senza forze. Nell'occhio (d'acqua) si formano dei pesciolini che non esistono così, molto belli, verdi, se guardi bene, si forma la sirena: è l'incanto dell'occhio (sorgente)».

Anche in questo caso le abitanti realizzano delle offerte alla *Pacha* chiedendole di non danneggiare gli animali, come dice Don Betuco di Laguna Blanca:

«Ci sono sorgenti che sono chiamate *ojo bravo* (occhio-sorgente feroce): gli asini, le capre, i lama inghiotte, li mangia, non riesci più a toglierli da lì, se li porti via se ne stanno lì, persi, senza forze, rimangono con la tentazione, gli girano intorno,

ritornano lì finché l'occhio non li mangia, la *Pacha*. Chiediamo alla *Pacha*, bisogna fare le offerte (*corpachar*), però a volte ascolta, a volte no».

5. Le esperienze del corpo-persona nel Nord Ovest dell'Argentina: una riflessione conclusiva

Viaggiando in camionetta tra la valle e l'altopiano, accompagnando a piedi le pastore dell'altopiano negli spostamenti quotidiani, ma anche condividendo gli spazi abitativi delle famiglie, prendendo parte alle routine domestiche così come alle attività festive e alle pratiche rituali, ho avuto modo di condividere alcuni aspetti delle esperienze relazionali locali e di ascoltare i racconti sulle malattie del corpo-persona come il *susto* e l'incanto, di cui ho riportato alcuni brevi frammenti.

Questi incontri etnografici sono stati per me un'esperienza fondamentale di apprendimento ma hanno anche prodotto forme di resistenze alla differenza e fraintendimenti. La necessità di una traduzione e interpretazione dei significati incorporati nelle pratiche è stata quindi dettata non solo dall'orientamento teorico-metodologico ermeneutico-interpretativo, ma soprattutto dalla difficoltà della sintonizzazione esperienziale. Inizialmente avevo interpretato le offerte alla *Pachamama* come tecniche di protezione del corpo in un ambiente potenzialmente pericoloso per gli umani. Prestando però attenzione alle modalità relazionali, ho notato che le abitanti si relazionano in modo familiare alla *Pachamama*: le rivolgono delle attenzioni, le offrono caramelle e colori perché sanno che le piacciono. Nei rituali di offerta, come quelli cui si è accennato, si rivolgono alla *Pacha* con dei diminutivi affettuosi, chiamandola *Pachita*, *Mamita*. Avevo inizialmente pensato che questa intimità fosse pericolosa e che per questo bisognasse proteggersi dalle relazioni ambientali, per esempio legandosi i braccialetti di fili mancini o fasciandosi alcune parti del corpo. Le abitanti però non parlano di paura ma di una relazione di reciprocità con le entità viventi dell'ambiente. L'approccio fenomenologico culturale-ambientale mi consente allora di guardare al corpo-persona-nel suo campo delle relazioni ambientali (Ingold 2011 [2000]) che sono al contempo ecologiche, sociali e culturali, prestando attenzione alle modalità, alle attitudini personali e collettive, agli aspetti intimi di queste relazioni e alla loro dimensione materiale, cioè organica ed ecologica.

Nei villaggi di Jasimaná e Laguna Blanca, la malattia del corpo-persona viene vissuta come perdita della forza vitale: associata al cuore e al battito cardiaco, nel caso della malattia del *pulso* e della *matriz*; associata al respiro nel caso della malattia del *patrón* o *palito*; associata al nome e alla coscienza individuale (*alma* o *espíritu*) nel caso della malattia del *susto*. Queste esperienze di malattia, come indicato dai riferimenti etnografici, possono sovrapporsi, per esempio quando la caduta del *palito* coincide con *pulso* o con il *susto*. La perdita della forza vitale ha conseguenze gravi,

la persona non riesce più a lavorare, a muoversi e lentamente si «secca» (*secarse*) fino a morire. Nei casi gravi di *susto* e incanto, la persona è come assente, in preda a una sorta di apatia depressiva, oppure è in uno stato d'irrequietezza nervosa che può condurre alla pazzia.

Il corpo-persona è quindi vissuto, praticato, percepito come animato da una forza vitale dalle molteplici forme: il respiro, la circolazione e il battito cardiaco, la coscienza di sé associata al proprio nome. La forza vitale, inoltre, è legata a quella degli esseri viventi con i quali il corpo-persona umano è in una relazione costitutiva e trasformativa. Il nome e la «sorte» delle pastore, per esempio, sono legati a quella dei propri animali. Quando le bambine e i bambini ricevono in dono dai genitori o dai nonni un animale, questo viene «nominato» (*nombrado*) per loro -e così facendo associato al loro nome- e «segnalato» con un taglio speciale delle orecchie che lo identifica come parte della «truppa» (*tropa*) personale di animali della bambina all'interno del gregge di famiglia (chiamato *hacienda*). Il primo animale di una bambina, inoltre, viene di solito comprato dai genitori con i soldi raccolti durante la *ruti* o *rupachico*, il primo taglio di capelli, quando i parenti tagliano una chiocca di capelli del bambino o della bambina e fanno un'offerta di denaro: si dice infatti che «bisogna avere il proprio gregge dai propri capelli». I capelli, così come i vestiti della persona, sono considerati essere impregnati della forza vitale del corpo-persona umano (Arnold, Yapita, Espejo Ayca 2007).

La forza vitale umana, come indicato dai riferimenti etnografici e bibliografici, quindi, è legata alle entità viventi dell'ambiente ecologico e socioculturale andino che possono anche «portarla via», come nel caso del *susto* dell'acqua, della terra, del vento. La relazione con queste entità è incorporata e la malattia è una forma di questa esperienza di relazionalità ambientale e socioculturale del corpo-persona.

L'integrazione metodologica di approcci culturalisti ermeneutico-interpretativi e fenomenologici culturali- ambientali ci permette di capire meglio queste esperienze di relazionalità ambientale. Per comprendere un fenomeno come la perdita dell'anima-spirito ho avuto inizialmente bisogno di fare riferimento al mio concetto di malattia. Sulla scia del sapere bio-medico incorporato, intendo e vivo la malattia come forma di malfunzionamento e come attacco biologico dall'esterno o dall'interno, cioè come contagio e infezione o come difetto genetico e sabotaggio organico. Sulla base di questa mia concezione ed esperienza ho interpretato e tradotto come malattia le nozioni e le esperienze di spostamento e perdita delle forze vitali delle abitanti di Jasimaná e Laguna Blanca. Vivendo nei villaggi, camminando con le pastore, prestando attenzione ai racconti sull'incanto e sulla perdita dell'anima da parte di chi l'ha subita e di chi la cura, mi sono immersa nel campo della relazionalità ambientale e socioculturale delle abitanti, avvicinandomi alla sensazione e al senso della perdita e dell'incanto. Di ritorno dal lavoro di campo, mi capita sempre più spesso di associare l'incanto e la perdita della «presenza» a determinate situazioni.

Probabilmente per via dell'influenza di De Martino e degli studi antropologici sulle performance curative (Desjarlais 1996), ma anche perché l'incorporazione etnografica incide sulla mia personale esperienza del corpo-persona.

Riferimenti bibliografici

Abrahams, Roger D.

- "Ordinary and extraordinary experience", in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana: University of Illinois Press, 1986, pp. 45-72.

Allen, Catherine J.

- "Body and soul in Quechua Thought", *Journal of Latin American Lore*, 8, n. 2, 1982, pp.179-196

Arnold, Denise Y.

- "Hacia una antropología de la vida en los andes", in *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, a cura di H. T. Garlaza Mendoza, La Paz: ISEAT, 2017, pp. 11-40

- "Al grano: Los haces de relaciones, lo sensorial y la eficacia ritual en los Andes Sur-centrales", *Textos Antropológicos*, 19, n.1, 2018, pp. 49-67

Arnold, Denise Y., Jiménez, Domingo, Yapita, Juan de Dios

- *Hacia un Orden Andino de la Cosas*. La Paz: hisbol/ILCA, 1998

Arnold, Denise Y., Yapita, Juan de Dios, Espejo Ayca, Elvira

- *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: ILCA, Plural, 2007

Bastien, Joseph W.

- *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press, 1985 (1978)

Bird-David, Nurit

- "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, 40, n. 1, 1999, pp. 67-91

Bourdieu Pierre

- *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003 (1972)

Boyer, Isabel Neila

- “El samay, el “susto” y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”, in *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, a cura di G. Fernández Juárez, Quito: Abya-Yala, 2006, pp. 187-215

Bruner, Edward

- “Experience and Its Expressions”, in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 3-30

Bugallo, Lucila, Tomasi, Jorge

- “Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)”, *Revista Española de Antropología Americana*, 42, 2012, pp. 205-224

Bugallo, Lucila, Vilca, Mario

- “Cuidando el *ánimu*: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011, pp.1-18

Busby, Cecilia

- “Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, n. 2, 1997, pp. 261-278

Capello, Carlo

- “Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale”, *DADA. Rivista di antropologia post-globale*, n. 1, 2013, pp. 99-114.

Carsten, Janet

-(ed.) *Cultures of Relatedness: New approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

- *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Csordas, Thomas J.

- “Embodiment as a paradigm for anthropology”, *Ethos*, 18, 1990, pp. 5-47

- “Introduction: The body as representation and being-in-the-world”, in *Embodiment and experience*, a cura di T. Cordas, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24

- “Incorporazione e fenomenologia culturale”, *Antropologia*, 3: 2003 (1999)19-42

Comaroff, John L., Comaroff, Jean

- "On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa, Social Identities", *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 7, n. 2, 2001, pp. 267-283

Degnen, Cathrine

- *Cross-Cultural Perspectives on Personhood and the Life Course*. New York: Palgrave Macmillan, 2018

De Munter, Koen 2016.

- "Ontología relacional y cosmopraxis: visitar y conmemorar entre familias aymaras", *Chungará*, 48, 2016, pp. 1-16

Descola, Philippe

-*Par-delà nature et culture*. Paris: Édition Gallimard, 2005

Desjarlais, Robert R.

- *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992

- "Presence", in *The Performance of Healing*, a cura di C. Laderman & M. Roseman, New York, London: Routledge, 1996, pp. 143-164

- *Shelter Blues. Sanity and Selfhood among Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997

Desjarlais, Robert R., Throop, Jason

- "Phenomenological approaches in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 40, 2011, pp. 87-102

Dumont, Louis

- *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, 1993 (1986)

Fernández Juárez, Gerardo

- "El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras", *Revista Española de Antropología Americana*, 26, 1996, pp. 205-229

- "Cultura, enfermedad y maleficio en los pueblos amerindios. Apuntes bolivianos", *Disparidades. Revista de Antropología*, 75, n. 1, 2020, pp. 1-13

Fortes, Meyer

- *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

Geertz, Clifford

- ““From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28, n. 1, 1974, pp. 26-45

- *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 2003 (1973)

Good, Byron J.

- *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press, 1993

Gose, Peter

- *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: Toronto University Press, 1994

Harris, Grace G

- “Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis”, *American Anthropologist*, 91, n. 3, 1989, pp. 599-612

Harris, Oliver J. T., Robb, John

- “Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History”, *American Anthropologist*, 114, n. 4, 2012, pp. 668-679

Holbraad, Martin, Pedersen, Morten A.

- *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

Ingold, Tim

- “On human correspondence”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, 2016, pp. 9-27

- *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge, 2011 (2000)

- *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018 (2015)

Jackson, Michael

- “Knowledge of the Body”, *Man*, 18, n. 2, 1983, pp. 327-345

Kessel van, Juan

- “Tecnología aymara: un enfoque cultural”, in *Cosmovisión aymara*, a cura di H. van den Berg, La Paz: UCB/HISBOL, 1992, pp. 187-220

Kleinman, Arthur

- *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. California Scholarship Online, 1997

La Riva González, Palmira

- "Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano", *Revista Andina*, 41, 2005, pp. 63-88

Latour, Bruno

- *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera, 2009 (1991)

Lock, Margaret

- "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, pp. 133-155

Marriott, McKim

- "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", in *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, a cura di B. Kapferer, Philadelphia: Institute for the Study of Human, 1976, pp. 109-142

Mattalucci-Yilmaz, Claudia

- "Introduzione. Corpi", *Antropologia* 3 n. 3, 2003, pp. 5-17

Mattingly, Cheril, Garro, Linda (eds.)

- *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. California Scholarship Online, 2001

Palma, Néstor. H., Torres Vildoza, Graciela

- "Propuesta de criterio antropológico para una sistematización de las componentes "teóricas" de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto", *Relaciones de La sociedad Argentina de Antropología*, 8, 1974, pp. 161-171

Palmisano, Antonio L., Quaranta, Ivo, Schirripa, Pino

- "Introduzione, Corpo, potere, diritti", *DADA. Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2, 2020, pp. 7-12

Pitarch, Pedro

"The Two Maya Bodies: An Elementary Model of Tzeltal Personhood", *Ethnos*, 77, n. 1, 2011, pp. 93-114

Pizza, Giovanni

- *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci, 2005

Polia, Mario

- ““Contagio” y “perdida de la sombra” en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincia de Ayabaca y Huancabamba”, *Anthropologica*, 7, 1989, pp. 195-231

Pollock, Donald

- “Personhood and Illness among the Kulina”, *Medical Anthropology Quarterly*, 10, n. 3, 1996, pp. 319-341

Quaranta, Ivo

- *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006

- “La trasformazione dell’esperienza. Antropologia e processi di cura”, *Antropologia e Teatro*, 3, 2012, pp. 264-290

Remotti, Francesco

Noi primitivi, Torino: Bollati Boringhieri, 2009

Rösing, Ina

- “La Deuda de Ofrenda: un concepto central de la religión andina”, *Revista Andina*, 12, n. 1, 1994, pp. 191-216

Rubel, Arthur

- “The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic-America”, *Ethnology*, 111, 1964, pp. 268-283

Salas Carreño, Guillermo

- “Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes”, *Anthropological Quarterly*, 89, n. 3, 2016, pp. 813-840

Salvucci, Daniela

- “Intimacy and danger. Ritual practices and environmental relations in Northern Andean Argentina”, *INDIANA*, 32, 2015, pp. 65-84

- *Donne pastore, gauchos e figli del vento. Ecologie andine e reti di parentela nel Nord Ovest Argentino*. Padova: CLEUP, 2016

Scheper-Huges, Nancy, Lock, Margaret

- “The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, n. 1, 1987, pp. 6-41

Sillar, Bill

- "The social agency of things? Animism and materiality in the Andes", *Cambridge Archaeological Journal*, 19, n. 3, 2009, pp. 367-377

Signorini, Italo

- "Patterns of fright: multiple concepts of susto in a Nahua-Ladino community of the Sierra de Puebla (Mexico)", *Ethnology*, 21, n. 4, 1982, pp. 313-323
- "Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?", *L'Uomo*, 1, 1/2: 1988, pp. 25-49

Spedding, Alison P.

- *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT, 2008

Spiro Melford E.

- "Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures?", *Ethos*, 21, n. 2, 1993, pp. 107-153

Strathern, Andrew, Lambek, Michael

- "Introduction Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons", in *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, a cura di M. Lambek & A. Strathern, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1-26

Strathern, Andrew, Stewart, Pamela J.

- "Personhood. Embodiment and Personhood", in *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, Blackwell Publishing, 2011, pp. 388-402

Strethern, Marilyn

- *The Gender of the Gift. Problems with Women and problems with Society in Melanesia*. University of California Press, 1988

Throop, Jason

- "Articulating experience", *Anthropological Theory*, 3, n. 2, 2003, pp. 219-241

Turner, Terence

- "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10 n. 2, 1995, pp. 143-170

Turner, Victor 1986.

- “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”, in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 33-44

- *Dal rito al teatro*. Bologna: il Mulino, 2003 (1982).

Van Wolputte, Steven

- “Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves”, *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, pp. 251-269

Vilaça, Aparecida

- “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 2005, pp. 445-464

Viveiros de Castro, Eduardo

- “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, n. 3, 1998, pp. 469-488

Zask, Joëlle

- “Individualité et culture, de Boas à Dewey. À propos des liens entre pragmatisme et anthropologie culturelle”, *SociologieS*, 2015, pp. 1-17