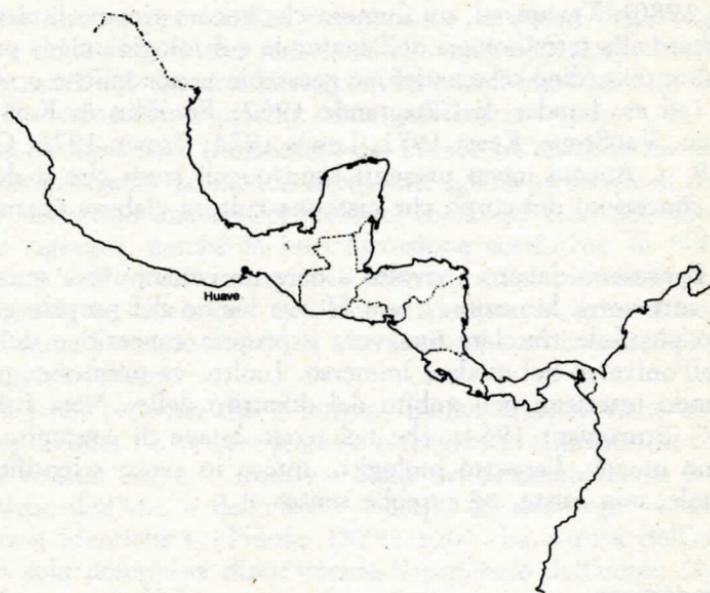


OSSERVAZIONI SULLE CONCEZIONI ANATOMICHE
E FISIOLOGICHE DEI HUAWE
DI SAN MATEO DEL MAR, OAXACA, MESSICO¹

Flavia Cuturi
Università di Roma



Parlare delle concezioni anatomiche e fisiologiche del corpo umano comporta implicitamente entrare in un universo che ordina le relazioni intercorrenti sia tra mondo biologico e mondo culturale, sia tra gli esseri e i fenomeni che a questi danno vita. Universo che ordina, da un lato, ma che è in primo luogo ordinato dall'uomo del quale è parte: « ... a culture itself amounts to the sum of a given society's folk classifications, all of that society's ethnoscience, its particular ways of classifying its material and social universe » (Sturtevant 1964: 100).

A questo proposito è bene tener presente il sempre maggior numero di lavori che si dedicano all'esame delle classificazioni indigene del mondo biologico, dovendo pur riscontrare un minore interesse, nell'ambito dell'"etnoscienza", per le classificazioni ani-

mali ("etnozoologia") rispetto a quelle della flora ("etnobotanica") (Gambari 1980).

Numerosi studi di etnobiologia si valgono delle discipline etnolinguistiche, « poiché non si tratta solo di studiare la struttura concettuale delle tassonomie popolari ...ma anche di vedere come queste classi sono espresse dal linguaggio per mezzo di lemmi che spesso non coprono tutti i punti della struttura concettuale » (Gambari 1980). Tra questi, un numero che ancora rimane limitato si è dedicato alla terminologia dell'anatomia e fisiologia umana per individuare un ordine schematico, le gerarchie tassonomiche o semantiche (ad es. Landar & Casagrande 1962; Franklin & Karl 1963; Lucier, VanStone, Keast 1971; Lewis 1974; Brown 1976; Galinier 1979...). Ancora meno presenti sono quegli studi che si dedicano alle concezioni del corpo che ciascuna cultura elabora (Lenormand 1950).

Il presente lavoro è rivolto a dare un contributo a questi ultimi: attraverso le nozioni che i Huave hanno del proprio corpo, è stato possibile tracciare una vera e propria concezione dell'essere e dell'universo nel quale è immerso. Inoltre va premesso, pur non volendo inserirmi nell'ambito del dibattito della "New Ethnography" (Sturtevant 1964), che nel modo huave di concepire l'organismo umano, l'aspetto biologico, inteso in senso scientifico occidentale, non esiste, né avrebbe senso.

Introduzione

L'interesse che i Huave hanno per il corpo e le sue funzioni non è molto sviluppato; la ricchezza della terminologia anatomica, delle ossa, delle parti esterne e, in grado minore, di quelle interne, non corrisponde altrettanta ricchezza nelle elaborazioni teoriche. Il corpo, dal punto di vista strutturale e formale, si trova al centro di metafore come modello conoscitivo per definire ed ordinare lo spazio e le cose (Cardona 1979: 251); al contrario, dal punto di vista biologico, partecipa al mondo della natura impersonalmente assimilato ad ogni altro essere vivente animale². Rimanendo simile la struttura biologica in ogni organismo, gli elementi di distinzione tra uomo ed animale o tra animale ed animale, si rilevano sul piano della morfologia e delle capacità puramente intellettive. Credo sia in parte questo modo di inserire nel mondo l'organismo umano ciò che condiziona e limita il pensiero huave alla comparazione con gli animali, per quanto riguarda le descrizioni delle parti interne e

le loro funzioni, ed alla scrupolosa definizione terminologica delle parti esterne. Inoltre ai Huave è sconosciuta qualsiasi pratica che consenta una più approfondita conoscenza del corpo, come quella propiziata dalla chirurgia, dall'antropofagia o dall'endocannibalismo a scopo rituale, come ad esempio tra i Lifou delle isole Loyalty in Melanesia (Lenormand 1950).

La maggior parte delle nozioni anatomiche hanno fondamento nella non molto approfondita osservazione empirica degli organi animali e della attività che essi rivelano³, e in deduzioni che derivano da quella del ripetersi identico di fenomeni legati all'atto della nascita di ciascun essere umano, come vedremo in seguito.

Il corpo (*ombas*) è considerato dai Huave un'unità in un certo senso autosufficiente dal mondo circostante: gli elementi che vi penetrano o subiscono una trasformazione, come nel caso del cibo, o vengono rigettati, perché la loro intrusione costituisce di per sé una rottura dell'equilibrio organico interno, a cui può conseguire, in casi gravi, la fuoriuscita dell'anima. In questo senso il corpo va visto come l'essenza materiale che avviluppa ed è sede dell'anima, principio vitale.

È da tener presente che il termine *ombas* (corpo) viene anche usato per definire l'*alter ego*, animale o fenomeno atmosferico, coesenza di ciascun uomo, e mostra « come nel pensiero huave le caratteristiche dell'uno e dell'altro — corpo ed *alter ego* — siano considerate identiche » (Tranfo 1979: 150). La natura dell'*alter ego* non solo determina direttamente il carattere dell'uomo (*kada ombas* 'a seconda del proprio *alter ego*'), ma anche la salute di quest'ultimo.

Il corpo è costituito materialmente da cinque fondamentali elementi: ossa (*olaacaran*), pelle (*taag*), carne (*onih*), materia fibrosa (*šiit*), sangue (*kieh*). La pelle riveste, protegge e contiene, « come la carta il contenuto di un pacco », la carne che ricopre lo scheletro, involgendolo. Per quanto riguarda quest'ultima, dai Huave non è riconosciuta l'idea di muscolo: è la pienezza e consistenza della carne a determinare la forza di un individuo. La possanza fisica è minacciata dalla presenza del grasso (*aow*) — disposto tra pelle e carne, e considerato sostanza spugnosa priva di sangue — che aumentando in eccesso, prende il posto della carne a discapito appunto della forza fisica. La carne è alimentata dal sangue, considerato dai Huave primario veicolo dei principi vitali. Alcuni organi non sono costituiti di carne, ma di *šiit* 'corda' e si distinguono dai primi per la natura fibrosa della materia di cui sono fatti. Questi sono per i Huave gli organi che fanno da condotto, veicolano ed anche filtrano

sostanze liquide e solide, interne ed esterne, escrezioni e secrezioni (gola, vene, intestino, mammelle, ecc.).

Analizzando la terminologia anatomica, si deve notare che i Huave per definire ed ordinare le parti del corpo spesso ricorrono alla metafora corporea stessa; così alcuni orifizi, aperture verso l'esterno vengono definiti bocca (*ombeay*): *ombeay ošing* / bocca del naso / 'contorno cartilaginoso delle narici', *ombeay oniüg* / bocca dell'occhio / 'contorno dell'apertura palpebrale', *ombeay olaag* / bocca dell'orecchio / 'cavità della conca', *ombeay čit* / bocca della vulva / 'grandi labbra'. Le estremità di alcune vengono assimilate alla testa (*omal*) come punta, sommità: *omal ošing* / testa del naso / 'lobulo nasale', *omal oniw* / testa della lingua / 'apice della lingua', *omal peak* / testa delle spalle / 'congiunzione scapolo-omerale', *omal biw* / testa del petto / 'capezzolo', ecc. Con lo stesso criterio metaforico vengono usati *openč* 'dorso' e *onikeran* 'collo'.

La classificazione certo non si basa soltanto su questo principio; come ha rilevato Cardona (1979: 252-253), dando un primo elenco della terminologia anatomica (al quale va ad aggiungersi quello da me compilato, Appendice A), « la gerarchia delle parti del corpo prevede vari livelli », per cui « forme appartenenti a un livello superiore possono venire riutilizzate ad un livello inferiore: così *omal*, *owil* ecc. »: *oleah* 'gamba', ad esempio, viene riutilizzato per definire polpaccio (*pemb oleah*), caviglia (*onik oleah*) e così via. Lo studio di Cardona comunque è diretto a mettere in luce quali sono per i Huave le relazioni che vigono all'interno del corpo e secondo quale criterio avviene la loro proiezione su altri "corpi" come la casa, la rete da pesca, la barca, ecc.

A questo va però aggiunto che, come meglio si vedrà nel prossimo, i Huave, quando si trovino a definire una parte la cui complessità renda necessario esprimere anche la sua funzione, ricorrono ad analogie non più corporee soltanto, che sarebbero insufficienti, ma ad altre che prendono in considerazione oggetti esterni ad esso. Alcune definizioni, infine, sono puramente descrittive: *yeed oniüg* / peli dell'occhio / 'tutte le pelosità dell'occhio', *amb tül mboy* / guancia che va all'interno / 'parete della bocca', ecc.

Nella stesura dell'articolo non ho voluto seguire le suddivisioni nelle quali si articola lo studio occidentale dell'anatomia e della fisiologia, perché, tenuto presente che i Huave considerano il corpo un tutto le cui parti poco si differenziano all'interno dal punto di vista morfologico e fisiologico, non sempre avrei potuto dare il giusto rilievo ai valori sui quali si basa il pensiero huave. Questi valori,

nei quali etica, morale e religione si fondono, emergono da alcuni "elementi" e parti del corpo umano, fondamentali per i Huave: su di essi si suddivide l'articolo.

1. Olaacaran

Olaacaran, nella sua accezione generica, sta ad indicare le ossa del corpo umano ed al tempo stesso, significando in senso specifico ' scheletro', mette a fuoco l'essenza della loro funzione; le ossa sono considerate l'unità minima base dell'insieme strutturale portante, lo scheletro: «el esqueleto es un armazón», contiene organismi, sostiene, delimita parzialmente, è condizione dell'aspetto estetico. A sottolineare e dare rilievo all'assunto concettuale espresso dallo scheletro in sé, è la metafora contenuta nel termine *nakwalaacaran* 'parenti' — da *akwal* 'concepire' e *olaacaran* 'ossa' (Signorini 1979: 99) — a cui ricorrono i Huave per definire il tutto e la parte del tutto, il gruppo sociale base di parenti ed affini da una parte, dall'altra ogni individuo che ad esso appartiene. Si chiarifica così ulteriormente il rapporto inscindibile che dal piano figurato si trasferisce a quello astratto, di equilibrio e di equipollenza tra l'uno e l'insieme.

La nozione che i Huave hanno delle ossa, come si può dedurre, è data dall'osservazione empirica di strutture ossee di animali comparate a quelle umane, delle quali ultime hanno una conoscenza essenzialmente limitata alla esplorazione tattile. Possono così insorgere, rispetto alla nostra classificazione, degli equivoci, ad esempio nel caso del gomito (*ngwiš* che viene definito anche come osso: *olaac ngwiš owišaran* / osso del gomito del braccio /). Lo stesso vale per il polso (*onik owišaran*) e il ginocchio (*kosaran*); inoltre per quelle parti immediatamente apprezzabili alla vista, alle quali il huave rivolge una precisa attenzione, come *olaac hawaran* / osso del mento / che in realtà corrisponde al punto mentoniero della mandibola, ed anche *olaac mal toetaran* / testa del bacino /, cioè la cresta iliaca, cui si fanno corrispondere altrettanti termini osteologici quando in realtà si tratta di parti emergenti di uno stesso osso. Al contrario, di *yok owišaran* / bolla del braccio / 'nocella del polso', e di *yok oleaharan* / bolla della gamba / che indica sia il malleolo laterale sia quello mediale, si parla solo in termini osteologici e non descrittivi. Si deve aggiungere che per ulna e radio, tibia e perone si hanno due termini soli: *olaac kwiat owišaran* per la prima coppia, *olaac nčat oleaharan* per la seconda. Lo stesso vale per *olaac ombeay*

oniüg tǖt / osso della bocca dell'occhio di sotto / le ossa che corrispondono al pavimento dell'orbita, e *olaac ombeay oniüg kawiš* / osso della bocca dell'occhio di sopra / quelle della volta orbitale. Questi esempi maggiormente sottolineano come la classificazione tenda a privilegiare quelle strutture ossee che determinano l'aspetto somatico, o che corrispondono a punti delicati o soggetti ad incidenti (polso, gomito, ginocchio, caviglia) o a regioni anatomiche (come il collo [*olaac onikaran*] sostenuto dal tratto cervicale della colonna vertebrale [*olaac opečaran*]): in sintesi si può constatare sia dal punto di vista terminologico sia concettuale, che tutto ciò che all'esterno è importante, ha per attrazione un corrispondente osseo all'interno.

Quando ci si trova di fronte a termini come *šaš omalaran* / tazza della testa / 'cranio'⁴, *mačat ombeayaran* / machete della bocca / 'mandibola', *olaac op owišaran* / osso della foglia del braccio / 'carpo e metacarpo', *olaac apal mikosaran* / osso del tappo del ginocchio / 'rotula', *olaac kwal oleaharan e olaac kwal owišaran* / ossa dei figli della gamba e del braccio / 'falangi del piede e della mano', è evidente che il ricorrere alle forme di livello superiore (Cardona 1979) attraverso la sola metafora corporea, non è sufficiente ad esplicitare ciò che si vuole mettere in evidenza della parte in esame, per cui è necessario rivolgersi ad analogie parziali, ad esempio, con oggetti di uso comune, come la tazza, il *machete*, il tappo, ponendosi in relazione con essi sul piano della morfologia o della funzione, secondo gradi di astrazione concettuale in riferimento ai quali ciascuna relazione è postulata: le dita sono i 'figli del braccio'.

Per i Huave le ossa sono divise, senza alcuna ulteriore implicazione di tipo classificatorio, a seconda della loro natura morbida (*napenč*), o rigida (*solon*): la prima è propria delle costole, la seconda di tutte le altre. Un posto, seppur del tutto particolare per la loro estrema finezza che raggiunge la trasparenza, hanno tra le ossa anche le unghie (*mbeaš*). Per tutta la loro lunghezza, all'interno, le ossa sono percorse da un "canale" dove scorre il sangue.

I legamenti che permettono l'articolazione vengono chiamati *monbiümb* (sing. *nabiümb*), che tradotto letteralmente vuol dire 'quelli che sono la forza' (da *biümb* 'fuoco'); i *monbiümb* trasmettono il comando di movimento, ricevuto dal cuore, contraendosi ed allungandosi.

Per l'elenco dei termini osteologici huave rimando all'Appendice B.

2. Omeaacaran

Per la similarità, data a priori, non solo biologica, tra l'uomo e l'animale, è difficile avere una esatta descrizione e visione dell'*omeaacaran* 'dentro, interno', intendendo con tale termine la regione interna, dai confini imprecisi, racchiusa tra le spalle (*peak*) e l'addome compreso (*otiegeng*). Poca è la curiosità che i Huave mostrano nei confronti di una conoscenza dell'interno del corpo umano; disinteresse che si estende anche alle funzioni di alcuni dei suoi organi. Non è quindi facile ottenere risposte dirette ai quesiti posti, che di continuo rimandano a termini di riferimento "animale" per le descrizioni, a loro volta insufficienti quando si affronti l'argomento delle funzioni degli organi. Bisogna fare attenzione però a non considerare erroneamente la scarsa elaborazione che in tale settore i Huave presentano, e, in senso più generale, classificarla come "ignoranza" per il fatto di volere a forza porre quale modo di conoscere "reale" quello proprio del pensiero scientifico occidentale. Grande è quindi il rischio di cadere in considerazioni banalmente etnocentriche sulle capacità mentali dell'indigeno, come appunto fa Lenormand (1950: 53) affermando in un articolo sulle concezioni anatomiche dei Lifou che "une connaissance réelle des fonctions organiques nécessite un raisonnement de cause à effet dont le processus échappe à la pensée mélanésienne". Il solo fatto di constatare la presenza di organi come polmoni, fegato, reni, ecc. (per i quali non c'è un termine che li definisca collettivamente) giustifica per i Huave la loro esistenza, e la funzione per essi è da ricercarsi solo nella necessarietà che l'esistere stesso implica: se un organo esiste vuol dire che è parte necessaria al corpo, « perché Dio lo ha messo dentro »; se è presente in tutti gli esseri viventi, vuol dire che nessuno può vivere senza di essi.

Nell'*omeaacaran*, per comodità di esposizione, si possono distinguere due tipi di organi: l'uno che rivela con segni tangibili la propria attività, partecipa, anche unito ad altri, a funzioni più generali, come ad esempio la digestione; il secondo, che all'osservazione non presenta invece rilevanti indizi che facciano conoscere la sua natura, sta isolato e indipendente dagli altri del suo stesso tipo, svolge un'anonyma funzione di parte tra le parti per sostenere il tutto.

I Huave non operano alcuna distinzione classificatoria e gerarchica tra l'uno e l'altro organo, e la maggiore elaborazione di idee sull'uno più che sull'altro è solo il risultato delle possibilità concrete di rilevamento o meno dell'organo stesso, ordinate secondo

i modelli conoscitivi. Comincerò la descrizione dal secondo tipo elencandone i nomi huave: *pop* 'polmoni', *ik* 'fegato', *bas* 'milza', *rinioen* 'reni' ⁵.

I polmoni (*pop*) sono collocati nella parte posteriore della cassa toracica ⁶, paralleli alla struttura ossea e ad essa « attaccati »; indefinibile la forma e le reali dimensioni, certo molto sottili di spessore, l'area che occupano è minima, lasciando così vuoto lo spazio rimanente e libero all'aria — *dewihkiauw iiind* / fin dalla nascita aria /, l'aria che ogni individuo possiede in sé fin dalla nascita — utile alla respirazione. Ad essi, né da soli né in congiunzione con altri organi, è affidata alcuna funzione connessa alla respirazione; sono visti come due masse spugnose che contengono molto sangue, « come negli animali ».

Il fegato (*ik*) è posto a destra, tra la regione addominale dell'ipocondrio e la mesogastrica; non contiene molto sangue, la sua natura non è precisabile, ed è più assimilabile a tutte quelle parti definite *onih* 'carne'.

La milza (*bas*) pare attirare maggiormente l'attenzione dei Huave. È alla sinistra, all'altezza della vita, tanto all'interno da non essere percepibile al tatto. È un sacco che contiene una massa costituita non da puro sangue, ma da questo mescolato a piccole fibre. Viene in complesso considerato *šiit* 'corda'.

Come altri organi (cuore, fegato) si può ammalare senza che ciò implichi una degenerazione dello stato di salute generale dell'individuo, per cui si dice che è solo la parte colpita e non il corpo tutto ⁷: *naw mibas* (da *aw* 'uscire') « è uscita la milza dal suo posto », ovverosia la milza si gonfia, arrivando a comprimere le sue pareti con quelle dello stomaco e della pelle dell'addome; quando è impossibile conservare una posizione corretta mentre si è seduti, e si è costretti a poter star sdraiati solo sul fianco destro, è indice che è « uscita la milza »: il viso diventa giallastro ed anche « come una donna incinta a cui piace sempre mangiare qualcosa, così la milza vuole mangiare soprattutto frutta ».

Al contrario, sia *ik* che *bas* possono essere considerati dei veri e propri indicatori di salute: non appena questa si altera, le espressioni del male si riscontrano nel rigonfiamento dell'addome in corrispondenza dell'*ik* e del *bas*. Solo in questo caso, come ebbe a dire spiritosamente la *pulsera* C.R.Q., « uno fa attenzione a loro », altrimenti non ci si accorgerebbe nemmeno della loro presenza.

Le stesse considerazioni vanno fatte per i *rinioen* 'reni', ancor meno osservati rispetto agli altri organi sopra descritti. Anch'essi considerati *šiit*, ricchi di molto sangue, hanno una posizione dubbia

e poco chiara. Le risposte a specifiche domande fatte su di essi vengono di frequente eluse: l'informatore infatti fa richiamo a nozioni di anatomia comparata per risolvere i quesiti posti.

Passando ora al primo tipo di organi, quello che rivela segni tangibili della propria attività, si deve parlare di *teomb* 'gola', (divisa in *capah teomb* 'grossa gola' e *nariš teomb* 'piccola gola'), di *tombiid* 'stomaco', *mišüt aoncaran* 'intestino', *omeaac* 'cuore'. I primi quattro organi hanno tra loro legami tali da non poterli scindere nell'esposizione perché, insieme ai denti *oliek*, fanno parte dell'apparato digerente. Di conseguenza, ognuno di essi verrà descritto quando, seguendo il percorso del cibo, entrerà in azione nella sua specifica funzione. Occorre però fare una premessa. Alla base del processo di digestione, sta l'identità e assimilazione di questo ai processi di cottura del cibo e delle loro modalità. Probabilmente l'idea unificatrice è la trasformazione del cibo che avviene nell'uno e nell'altro: trasformazione che prima di tutto deve essere considerata nei mutamenti di colore, consistenza e odore che il calore opera, piuttosto che nel più semplice o parziale passaggio dal crudo al cotto; inoltre, analogie che si possono riscontrare tra i tempi di cottura e i "tempi di digestione", quale ad esempio la necessità della permanenza del cibo, perché si attui la trasformazione, in un recipiente ad esso destinato (pentola e stomato); infine la necessità di calore, seppur indotto nell'un caso, naturale nell'altro⁸. Tra i due termini non c'è però soluzione di continuità; ancora una volta ci troviamo di fronte ad una metafora così completa da suggerire anche il corretto modo di mangiare, per una buona digestione. È chiaro che a monte esiste, implicita al cucinare, l'idea del "mangiare" per eccellenza, quello che nutre, sostiene, fa sopravvivere, dà senso di sazietà: mangiare *mais*, *tortillas*. Infatti la parola "cibo" viene tradotta con *nietaran* che deriva dal verbo *iet* 'mangiare tortillas'; per altri tipi di alimento come carne, uova, formaggio, si usa il verbo *acamb* 'mordere'. A sua volta tale idea indirizza verso un canale di scelta del modello conoscitivo che fa riferimento alla preparazione in particolare delle *peac* 'tortillas': bollitura (*aleč*) di grani di mais fresco, poi macinatura (*anciil*) sul *metate*, una manciata alla volta, con l'aggiunta di poca acqua per facilitare l'operazione, e infine, con la pasta che risulta, preparazione di dischi di spessore e misura variabili, che vengono cotti (*abin*) nel forno. (L'acqua, sottolineano gli informatori, è presente nella cottura di qualsiasi alimento). Allo stesso modo il cibo masticato dai denti si riparte, quanto è solido, nel *capah teomb* 'grossa gola', quanto è liquido nel *nariš teomb* 'piccola gola'. Il *teomb* è considerato solo

un canale di passaggio perché il cibo raggiunga il *tombiid* 'stomaco'. In questo, considerato come un sacco elastico dalle pareti di *onih* 'carne', il cibo viene triturato (*awing*), come da una vera e propria mola; quindi, mescolato all'acqua bevuta, riscaldata dal calore dello stomaco, che è quello corporeo, subisce la seconda cottura (*ahin*). Una volta cotto, la parte liquida si scinde da quella solida per entrare nel *süt aoncaran* 'intestino'. Questo è costituito, come indica la traduzione stessa 'corda degli escrementi', da due tubi, uno per i liquidi e l'altro per le sostanze solide, che arrotolati su sé stessi terminano rispettivamente nel *pep* 'vescica' e nel *coet* 'ano'. Non hanno altra funzione che quella di trasportare la parte liquida che è già *açel* 'orina', e quella solida *iid* 'feci', che altro non sono che l'acqua e il cibo macinato cotti assieme nello stomaco. Se si analizza la parola *tombiid*, appare composta da *atomb* 'spalare' e *iid* 'feci': cioè il cibo, al termine della seconda cottura avvenuta nello stomaco, viene da questo trasformato in fuci e poi anche incanalato per essere espulso.

Occorre comunque fare delle specificazioni: così come deve essere attenta e precisa nei suoi passaggi la preparazione delle *tortillas*, altrettanto attento deve essere il modo di ingerire ciò che si mangia. Pertanto è necessario, seguendo le regole della preparazione del mais, che lo stomaco riceva in quantità limitata le sostanze solide seguite da acqua in giusta proporzione, azione che in concreto vuol dire introdurre prima il solido, poi inghiottire, infine bere e così di seguito. A questo proposito racconta J.O. come i sanmateani risero del singolare modo di mangiare di uno zapoteco che, ricevuta una pietanza, vi aveva prima sbriciolato una *tortilla*, poi versato dell'acqua quindi, mescolato il tutto, avesse affermato di voler far fare allo stomaco, con quel sistema, meno lavoro. Dopo aver terminato la "pasticciata" pietanza, nonostante le espressioni di ribrezzo (*čarram omeaac*) e di scherno che pur lo avrebbero dovuto trattenere dal mangiarla, si alzò e andò a dormire, ma non vi riuscì: forti dolori allo stomaco glielo impedirono. In questi casi si pone della cenere calda sullo stomaco perché aiuti il cibo a "ricuocersi". D'altra parte bisogna far attenzione a che il calore non sia eccessivo e troppo prolungato il contatto con esso, per non rischiare di avere un attacco di diarrea, segno che « il cibo non si è cotto bene »⁹.

Sebbene ci si trovi di fronte ad una descrizione e spiegazione piuttosto elaborate, frutto di relazioni esistenti tra termini appartenenti a due campi assimilabili, in realtà anche in questo caso non si distaccano dalle altre precedentemente viste: gli alimenti non

diventano sostanza propria dell'organismo, l'apparato digerente non li trasforma o riduce in sostanze assorbibili e sfruttabili; il cibo introdotto nella bocca dovrà solo passare nell'organismo subendo graduali trasformazioni prive di qualsiasi implicita potenzialità, ed essere espulso. Il corpo lo trattiene perché ha bisogno di essere sostenuto¹⁰, « per far sì che il cuore non muoia »: l'apparato tutto, è parte tra le parti.

In conclusione credo che sia scorretto parlare di "apparato digerente", quanto invece più giusto, in mancanza di un termine huave che definisca l'idea di trasformazione ed eliminazione, rimandare a quei verbi che traducono e specificano le attività che intervengono in tale trasformazione, sottolineando soprattutto che il *tombiid* racchiude in sé tutte le principali funzioni, sia di trasformazione sia di espulsione del prodotto trasformato, come mette in evidenza l'analisi del termine che lo definisce.

Prima di parlare dell'*omeaac* inteso come cuore, vorrei soffermarmi su un altro sistema: quello respiratorio, il cui centro focale risiede nell'*omeaac*, proprio in quella cavità corrispondente all'interno, all'*omal miïndaran* 'petto', limitata dai polmoni (*pop*) e dalla cassa toracica (*kostilaran*) che la garantisce e mantiene. Questa cavità non ha un nome specifico, e per indicarla si dice genericamente *omeaac* 'interno'; i confini stessi sono imprecisi e si ha l'impressione che l'aria si insinui in tutti i vuoti e recessi lasciati liberi e prodotti dalle conformazioni delle masse degli altri organi e dal loro inserimento in uno spazio costretto. Quest'aria "interna" è detta *dewihkiauw iiünd* espressione la cui traduzione letterale abbiamo detto essere 'aria esistente fin dalla nascita'. Il corpo racchiude infatti nel suo interno, nella regione definita appunto *omeaac*, aria propria venutasi a costituire nell'uomo durante il periodo prenatale. Essa costituisce l'aria che ciascuno respira e che non ha nulla a che vedere con quella atmosferica con la quale non va mai a mescolarsi: « es como la olla en un pozo, sale y entra, así el aire siempre hace ». Questa idea è esemplificata da alcuni sostantivi e verbi come: *miïndaran* / la sua aria / 'respirazione', *awin miïnd* / tira fuori la sua aria / 'respirare', *anot miïnd* / tira su la sua aria / 'inspirare', *asap miïnd* / afferra la sua aria / 'trattenere il respiro' o 'non respirare'. La costante, *miïnd*, dà significato alla variabile costituita dal verbo. L'azione quindi subisce un condizionamento che ci chiarisce l'importanza del cardine, il *dewihkiauw iiünd*, attorno al quale ruota il meccanismo, *miïndaran*. Questa idea nasce da uno spontaneo ragionamento conseguente ad un fatto che è la prima manifestazione di vita in quell'evento critico che è la nascita: il

pianto del bambino appena nato, che altro non è che emissione di aria, possibile solo se già nell'*omeaac* esiste *iüind* 'aria'. Il primo movimento quindi necessario alla respirazione è espirare, *awin miüind* / tira fuori la sua aria /, che non a caso è anche sinonimo del verbo respirare, che riunisce in sé le due azioni principali dell'espirare e dell'inspirare; il secondo, *anot miüind* / tira su la sua aria /, possibile solo se è avvenuto il primo, consiste nel far rientrare la stessa aria appena emessa, che non si mescola all'aria atmosferica. Ad ogni espirazione non viene esaurita tutta la riserva di *iüind* contenuta nell'*omeaac*, ma quando si verificano situazioni di forte stress emotivo, fatiche e stanchezze, sottolineate da respiro affannoso, profondo, frequente, come se l'aria non bastasse, allora può succedere che si dia fondo a ogni riserva (*apmimb miüind* / sta per terminare la sua aria /) nel senso che non si riesce ad *anot miüind* 'inspirare' quando il torace incomincia a dilatarsi per richiamare al suo interno l'aria uscita. L'aria non riesce a tener dietro al ritmo delle contrazioni e dilatazioni del torace e potrebbe così disperdersi o rimanere comunque fuori del corpo. È necessario allora fermarsi per *iyar miüind* / riprendere la sua aria /. Forse dare seguito alla similitudine prima accennata, chiarirebbe quanto appena detto: se il secchio pieno di acqua viene calato, tirato, portato troppo velocemente, perde il suo contenuto lungo il percorso, facendo finire tutta l'acqua fuori senza che questa possa essere recuperata velocemente al momento.

L'aria del corpo è diversa dall'aria esterna (sebbene nessuno sia in grado di specificare in che cosa consista la distinzione) ed a differenza di quest'ultima che in stato di quiete rimane ferma, ed al contrario del fumo che sale, ha la tendenza a scendere; non per nulla gli informatori dicono che l'*omeaac* si trova in basso rispetto alle aperture che ne permettono l'entrata.

La disparità soprattutto tra il fumo *nasop* che tende a salire e il *miündaran* che tende a scendere, è riscontrabile in concreto nella descrizione delle parti che intervengono nel sistema: *ošing* 'naso', *ombeay* 'bocca'. All'interno, il naso è percorso da un tubo (*šüt ošing* / corda del naso /) che, ad un punto indeterminato, si biforca in *šüt ošing tüt* 'corda del naso di sotto', che si collega alla parete esterna della gola e trasporta la "propria" aria, e in *šüt ošing kawiš* / corda del naso di sopra /, che raggiunge una piccola cavità posta nella regione frontale, in comunicazione a sua volta con il cervello attraverso piccoli fori, la quale veicola il fumo e gli odori. L'aria rientra sia dal naso sia dalla bocca, e arrivata al punto di connessione con la gola, esce attraverso le *ventanillas* — aperte

per la pressione dell'aria, al contrario ermeticamente chiuse al passaggio del cibo — per scendere attorno al *teomb* 'gola', seguendolo lungo tutta la parte che è compresa nel collo, per allontanarsene poi ed espandersi nell'*omeaac* quando esso viene a trovarsi parallelo allo sterno. In maniera identica avviene il viaggio inverso.

Tutto ciò che viene a mescolarsi all'esterno con la propria aria, come odori, polvere in giornate ventose, fumo della sigaretta, imbocca il *šiit ošing kawiš* scindendosi completamente dall'aria, per arrivare al cervello. Il fumo ad esempio, riesce ad insinuarsi in tutti gli interstizi e cavità creati dalla particolare forma del cervello, visto dai Huave come un budello disordinatamente arrotolato su sé stesso; se si aprisse la scatola cranica di un fumatore, si potrebbe notare la sua volta annerita come l'*enramada* sotto la quale si cucina, e la massa cerebrale ingiallita in quelle parti che non sono a contatto.

Gli odori forti, la polvere, il fumo, in quanto corpi estranei, risultano incompatibili all'organismo, in questo caso specificamente alla testa, e quindi dannosi. La reazione, effetto del rifiuto, è la secrezione di un liquido gelatinoso (*aonc ošing* / secrezione del naso / 'moccio'), prodotto dalla massa cerebrale nella cavità frontale, che trascina via con sé gli odori forti, le essenze, la polvere. L'azione dell'*aonc ošing* è seguita da quella degli starnuti (*ahčib*) che assolvono la stessa funzione di difesa.

Strettamente legata alla respirazione è per i Huave, l'emissione della voce (*onik*) la quale altro non è che la propria aria che si « raffina » attraverso la uvula (*miteč oniwaran*) e la lingua (*oniwaran*) articola in parole: la mancanza di tali organi rende impossibile qualsiasi emmissione di suono articolato e forte, ma solo di indistinti e flebili mugolii. Se è solo la uvula a mancare il suono prodotto risulterà come *pereš* 'tostato', attributo derivato dall'analogo rumore che risulta masticando cibi abbrustoliti o croccanti. Il timbro della voce non è però sempre dovuto a costituzione organica, ma spesso è in diretto rapporto con la specie animale alla quale appartiene l'*alter ego* dell'individuo.

Che voce e collo siano indicati con lo stesso termine (*onik*), ci indica come per i Huave non sia importante scindere il prodotto dalla parte che racchiude gli organi produttori, l'organo funzionante dal risultato della sua funzione, annullando così tra loro ogni distanza. Se infatti la funzione è l'espressione intrinseca della parte, è anche l'essenza della sua esistenza.

In conclusione, nel sistema respiratorio mancano organi che abbiano un ruolo preminente rispetto agli altri, o quanto meno attivo; anzi essi a prima vista appaiono caratterizzati da passività,

funzionando essenzialmente come canalizzatori e contenitori. È persino difficile poter affermare con sicurezza che ci sia un preciso legame causa-effetto tra contrazione ed espirazione, dilatazione e inspirazione. A differenza del *tombiid* 'stomaco', visto come trasformatore di cibo, l'*omeaac* non interviene a mutare la natura del *dewihkiaaw iiind*; ugualmente invece ad esso ed in rispondenza al modello al quale si uniformano gli organi che lo compongono è parte tra le parti: l'aria entra ed esce senza che si rivelhi alcuna potenzialità.

2.1. *Il cuore*

Se della maggior parte degli organi si può parlare in senso collettivo, riassumendoli tutti in un'unica categoria tipologica, sia che in essi si riscontrino peculiarità significanti, sia che queste non vengano riconosciute o attribuite, del cuore al contrario si deve parlare in senso unitario, come organo posto gerarchicamente al di sopra degli altri e dal quale questi stessi dipendono. La maggiore importanza che il cuore ha nel pensiero huave non risiede solo in questo rapporto di totale dipendenza fisiologica, né nasce in relazione a tale rapporto 'a posteriori', ché sarebbe riduttivo, ma nella priorità del principio di vita che in esso è espresso.

Nel mondo latino esiste la tendenza ad estendere il campo di attività del cuore da centro delle funzioni biologiche a sede del sentimento, della sensibilità, dell'amore, della coscienza, della volontà e così via; a questo proposito ricco è il linguaggio di frasi figurate, modi di dire che ruotano attorno a tale concetto richiamandocelo. A San Mateo troviamo analoghe impostazioni di pensiero, sebbene il campo sia circoscrivibile con minore esattezza e non infrequentemente siano le interferenze, le contraddizioni e le difficoltà di interpretazione che ne derivano. Già il fatto che il termine *omeaac* abbia tre significati-base differenti, probabilmente formatisi per intersecazioni analogiche, è segno di una complessa struttura concettuale che ruota attorno ad un'unica accezione di partenza, di tipo biologico, e non segno di confusione e di indeterminatezza: il cuore (*omeaac*), ha la sua sede nella regione più interna (*omeaac*) del corpo, ed è sede principale dell'anima (*omeaac*).

L'attività cardiaca è l'unica percepibile dal soggetto sia all'esterno, sia all'interno del corpo. La maggiore velocità o le irregolarità che accompagnano uno sforzo fisico, stati emotivi o di infermità, sono segno palese della sua "partecipazione alle vicende". Secondo i Huave « el corazón es la parte más importante del cuerpo, es el

centro »¹¹, l'organo principale sostegno di tutte le parti vitali. Gli vengono attribuite le funzioni principali strettamente biologiche, quelle cioè di far circolare il sangue, vero alimento della carne, nelle vene perché arrivi in tutte le parti, di ordinare i movimenti del corpo. In senso astratto, è il "desiderio" (*andüm omeaac* / vuole il cuore /), che a sé assoggetta le parti del corpo. Bisogna fare attenzione però a non invertire causa ed effetto. Il desiderio per qualcosa non nasce mai come conseguenza di un fatto scatenante; al contrario il cuore è il fatto scatenante per eccellenza: gli occhi vedono ciò che il cuore "desidera", le orecchie odono ciò che il cuore "desidera", ecc. Esiste un rapporto privilegiato tra cuore ed occhi, per cui se prima si è parlato di una totale dipendenza dell'organo rispetto al "centro", bisogna aggiungere che non esiste alcun vaglio e controllo sull'esattezza e precisione dei messaggi inviati dagli occhi, né correzione, nel senso che questi ultimi sono facilmente indotti in errore (*awaiic ne oniilne* / si ingannano gli occhi /) sulle qualità dell'oggetto osservato, scambiando per positive le cose ritenute dall'opinione comune negative e viceversa; il cuore non se ne può avvedere, non gli è dato infatti avere strumenti di giudizio, a ciò delega il *kiac* 'cervello'. In questo caso i rapporti si ribaltano, rispetto all'assunto iniziale: il cuore, "dipendendo", rimane imbrogliato nell'equivoco (*neawaiic* 'inganno').

Il cuore è inoltre la memoria ed anche la sede del ricordo: con *alwiš omeaac* / aderisce al cuore /, *ayak wiš omeaac* / pone sul cuore /, si intende il ricordare. I Huave non vedono differenza concettuale tra ricordo e memoria. Dipende strettamente dalle qualità intrinseche del cuore, relativamente ad ogni individuo, di assorbire, « registrare », come usano dire gli informatori più acculturati. I verbi sottolineano appunto quanto sia concreta l'azione: se non ci si ricorda di qualcosa si usano le espressioni *ngon ayak wiš omeacc* / toglie dal cuore / 'perdonare', *ayamb omeacc* / il si è perduto il mio cuore /, cioè in ambedue i casi si implica un cattivo funzionamento, un errore dello stesso.

Aggiungo altre espressioni che meglio ancora evidenziano le sue "attività": *ateow omeaac* / irriga il cuore / 'preoccuparsi', *awin wiš omeaac* / toglie dal cuore / 'perdonare', *ayamb omeaac* / il cuore cerca / 'cercare idee', *ayaag omeaac wiš* / sente il cuore su qualcosa / 'fare attenzione, avere cura'.

Naturalmente le qualità del cuore, il suo buon funzionamento, determinano per estensione le qualità morali dell'individuo ed anche i suoi stati d'animo. Ragion per cui la persona virtuosa è *nabneah omeaac* / cuore buono /, la cattiva *ngo mahneah omeaac* /

cuore non buono /, la avara *nawaag omeaac* / cuore secco /, la pessimista *namiš omeaac* / mezzo cuore /, la contenta *apak omeaac* / cuore vivo, forte / e così via. Queste frasi non si rifanno a sensi figurati, e non trovandoci di fronte ad analogie, il legame che in esse è espresso, è diretto e non rimanda a alcun termine di riferimento ad esse esterno.

Quasi inesistenti sono le considerazioni sulle caratteristiche anatomiche; esso è considerato *onih* 'carne' con poco sangue, a cui sono collegate le vene. Sia ben chiaro che il cuore non produce il sangue, ma di questo parlerò più approfonditamente in seguito. Al suo interno ha, significativamente, secondo i Huave, una piccola cavità.

Il privilegiare più gli aspetti che fanno riferimento alle caratteristiche morali ed etiche del cuore, piuttosto che a quelle biologiche, alcune obiettivamente poco definibili ed evidenti (i Huave non si soffermano e non danno spiegazione su come avvenga concretamente la trasmissione del comando alle parti, dicono solo che « il cuore ha una energia »), indica ancora una volta che la sollecitazione maggiore, della quale è frutto, deriva dal battito cardiaco; non bisogna dimenticare a questo proposito, quanta parte abbia, nel sistema tradizionale huave di individuazione della malattia, l'ascolto delle pulsazioni, ed anche come la veridicità dell'operato del diagnostico traggia forza dal fatto che « col cuore » si intuisce la malattia e che la sua sapienza nella diagnosi non vada a far parte del bagaglio "intellettuale", quanto risieda nel cuore « perché Dio lo disse al suo cuore in sogno ».

2.2. *L'anima*

Si è prima accennato al terzo significato di *omeaac*: 'spirito, anima'. La sua localizzazione non è precisa, come tutte le pure essenze. Invisibile e incorporea, può stare nell'*omeaac* e principalmente nel cuore: i Huave infatti pensano che ci sia un *aire*¹², aspetto materiale dell'anima, che al momento della morte lascia il corpo; l'immagine facilmente ricorda lo "spirare", "l'esalare l'ultimo respiro", segno del passaggio dalla vita alla morte per il corpo, ma per l'anima solo abbandono della vita terrena per quella ultraterrena. Questa visione che è per gran parte mutuata dalla ideologia cristiana, intende l'anima come principio vitale, primo ed indispensabile impulso alla vita intesa biologicamente: è condizione del formarsi stesso del feto; fa vivere ed è vita. Indubbiamente i Huave quanto più enfatizzano quest'ultimo aspetto, tanto più allontanano

quelle concezioni che vogliono l'anima principio della coscienza morale e religiosa. Nella concezione huave dell'anima è bandita ogni idea di pluralità¹³, per cui quando si parla di spirito che durante il sonno si distacca dal corpo del dormiente o di spiriti dei morti, si usa sempre il termine *omeaac*, intendendo con esso l'unità immortale, in un certo senso indipendente dal corpo, capace di muoversi liberamente al di fuori di esso, come nel 'sonno' (*mbas ongwüic*), nello stato di ubriachezza, o per effetto di uno stress emotivo. Per quanto riguarda quest'ultimo punto vorrei solo sottolineare che le improvvise e forti emozioni sono seguite da stati morbosi, solo nel caso in cui, arrestandosi per un attimo l'attività cardiaca e conseguendo lo svuotamento delle vene per l'immediato accentramento del sangue al cuore, l'anima lascia il corpo: sia che si tratti di *abkiy* 'ira', *napakmonšing* 'forte vergogna', *napakmbol* 'forte spavento', il commento sarà: « *akweat miomeaac* / ha perso la sua anima / », oppure « *ngo mameaac omeaac* / la sua anima non è dentro nel cuore / »; così come si dirà « *apah miomeaac* / richiama la sua anima / » del *neasomiy*¹⁴ a cui è confidato l'infermo in conseguenza di tali stati (per i riferimenti al settore medico huave cfr. Signorini & Tranfo 1979: 164-197).

Vorrei invece soffermarmi su due aspetti concreti, il sogno (*aimeay*) e l'ubriachezza (*angin*) perché ritengo possano ben mettere a fuoco la natura dell'anima e le sue caratteristiche e anche meglio definire ed arricchire di particolari il rapporto in cui essa sta con il corpo. Il corpo ha bisogno di dormire per riposarsi; nel sonno infatti rimane come "morto", privo dell'anima che si è staccata dal suo involucro "naturale". Nello stesso momento in cui l'anima esce dal corpo, inizia da parte sua quella trasmissione di immagini, di fatti che costituiscono i sogni (*aimeay*). Questi non sono quindi altro che ciò che vede e fa l'anima una volta svincolata dal corpo di un vivente. Per l'anima non ci sono limitazioni temporali e spaziali: può incontrarsi con le anime dei morti vaganti (*angočne omeacc* / incontrare anime /), assistere a fatti che ancora devono avvenire o sono già avvenuti, fare visite ai morti per rivivere con loro comuni episodi del passato. Dalla sua natura le deriva pertanto la possibilità di conoscere tutto.

Quando una persona muoia improvvisamente nel sonno in uno stato di perfetta salute, ciò secondo i Huave significa che l'anima, recatasì "nel luogo dei morti", non ha voluto da lì far ritorno. Inoltre, dal momento che esiste una precisa indipendenza, quasi contraddittoria, tra corpo e anima, l'essere svegliati di colpo può essere causa di pazzia; ciò perché l'anima, non prevedendo l'interruzione,

si trovava al momento del risveglio troppo lontana per tornare a tempo: il corpo ne rimane così privato (*ndron omeaac* / si è perduta l'anima /, è l'espressione usata per riferirsi ad una persona pazza). Al contrario si può essere svegliati prima che sia terminato il necessario riposo del sonno, dal brusco rientro dell'anima che ha incontrato il diavolo o assistito a vicende che l'hanno fortemente spaventata: è il caso di *palan ombeay* / bocca chiusa [dai mugolii che si emettono] / 'incubo'¹⁵. Il corpo abbandonato dall'anima è assolutamente sprovvisto di difesa di fronte al pericolo rappresentato dalla possibilità che il diavolo vi entri per molestarlo; la manifestazione di tanto molestare è l'irrequietezza nel sonno; il voltolarsi, appunto è chiamato *nimeec ameay* / il diavolo dorme /.

Altro segno dell'indipendenza tra essere corporale e spirituale è la possibilità di vedere da svegli immagini ad occhi chiusi o il compiere azioni quando invece l'intenzione è tutt'altra. Anche ad esempio non ricordarsi di un sogno significa che l'anima può agire secondo una propria volontà a prescindere da quella del corpo che fa capo al cuore, come se si trattasse di due entità coesistenti in una stessa realtà contesa, il corpo. Il diavolo, vagando, può incontrare l'anima e interrompere ciò a cui era intenta, e continuando a distoglierla dal suo obiettivo per tutto il resto della notte, le impedisce di portare a termine qualcosa di compiuto che possa essere "mostrato" al corpo; l'anima in tal caso non trasmetterà al cuore cose senza senso. Ci troviamo di fronte agli stessi procedimenti logici e alla stessa tematica di fondo, quando si venga ad esaminare il sonnambulismo (*neashimeay*), termine composto da *ašim* 'odorare' e *ameay* 'dormire', e dando un senso compiuto letterale 'annusa nel sonno' — « proprio come fanno i cani » secondo il commento di un informatore. Vuol dire che nel sonno l'anima è allattata da odori tanto forti da essere percepiti dal corpo dormiente il quale, al pari stimolato, la segue. Come altra spiegazione, i Huave pensano che il corpo si metta a cercare la sua anima per seguirla da vicino ed assistere in prima persona a ciò che altrimenti potrebbe solo conoscere mediamente: « ma non può perché sta dormendo ». Per questo motivo, per ignoranza del corpo, è più frequente riscontrare tale fenomeno nei bambini che negli adulti.

Abbiamo visto come dall'assunto iniziale che concepiva l'anima come unica condizione della vita stessa intesa in senso biologico si sia arrivati ad includere aspetti di carattere etico che indirettamente approfondiscono l'idea del corpo come involucro, entità materiale indifferenziata rispetto all'essere animale. Rivolgiamo allora l'at-

tenzione a cosa avviene nel corpo di un uomo che ha il vizio del bere (*angin* 'ubriacarsi'). Il cuore desidera bere e stimola a ciò il corpo che agisce: il primo alcol ingerito viene rifiutato dallo stomaco ed eliminato. Alle bevute successive è difficile per l'organismo sbarazzarsi del liquido nocivo, e le rimanenze cominceranno così a provocare nel cuore quegli stessi effetti già presenti nel cervello la cui massa si mette concretamente a girare (*neandalaliy omal*). Se si seguita a bere, senza mai smettere, è segno che già nel cuore non c'è più l'anima. La persona allora perde qualsiasi facoltà di "giudizio", cioè di controllo su sé stessa, di comprensione dei fatti, di capacità di apprendere (*lamičač ngo mahiür fis*¹⁶ / già è stupido, non ha giudizio /). Nel cuore, al posto dell'anima c'è l'alcol. Alla volontà del cuore si è sostituita quella di un "lombrico" che alloggia nello stomaco; questo lombrico che, nutrendosi di alcol, « vuol sempre più bere », proviene dall'aver bevuto acque "cattive". Il corpo, come nel caso della pazzia, in assenza di anima non muore, ma si riduce a "vegetare"; non può nemmeno essere paragonato all'animale, tanto profonda è la sua degradazione.

In ultimo bisogna rilevare che l'anima difficilmente può essere considerata solo una pura essenza presente nell'organismo. Prevale anzi in essa, come si vede da questi esempi, quanto vi sia di "fisico": l'anima è costretta a lasciare il corpo ogniqualvolta una sostanza esterna od interna vada ad "occupare" in maniera anomala la sede a lei riservata, il cuore. Spesso i Huave, esplicitamente attraverso le parole, si rifanno ad una relazione causa-effetto tra accentramento al cuore di materie ad esso estranee e conseguente fuoriuscita dell'anima: sangue, alcool prendono il "posto" dell'anima.

3. Kieh

Del sangue (*kieb*), di cui già ho fatto cenno, bisogna parlare in termini che non molto si differenziano da quelli dei quali mi sono servita per il *dewihkiauw iiind*, l'aria del corpo che ciascuno respira. Il sangue che circola nell'organismo è nel corpo fin dal periodo prenatale: *dewihkiauw kieh* / fin dalla nascita sangue /; il sangue in quantità relativa all'età e alle dimensioni di ogni individuo, non è prodotto da nessun organo, non si consuma, né si rinnova; è sempre lo stesso per tutta la durata della vita.

Il sangue che è nell'uomo, sostanzialmente identico a quello degli animali, costituzionalmente invece è composto dal "sangue" materno (*aonc čit* 'secrezione della vulva'), e da quello paterno

(*aonc een* ‘secrezione del pene’) che fusi l’uno con l’altro, entrano nell’*ombiüm* / nido / ‘ovulo’ dando inizio ad una nuova vita.

Il *kieh* è considerato dai Huave, in tutti i sensi, veicolo di vita non solo intesa biologicamente ma anche eticamente. Da una parte infatti, come ho avuto occasione di dire, è ciò di cui la carne si nutre, il trasmettitore dei caratteri somatici che sono da un lato il segno dell’appartenenza al proprio gruppo familiare e “razziale” e dall’altro distinzione dagli altri gruppi familiari e “razziali”; dall’altra è il trasmettitore delle capacità intellettuali e qualità morali dei genitori. A completare il senso di questa concezione, va tenuto presente che i Huave considerano la donna come un orcio che al suo interno può ricevere cose che tra loro si « mescolano »: — secondo una cruda espressione huave — « la donna è un contenitore dove gli uomini vanno a mescolare il loro sangue ». In base a tale logica, se tra i figli che una donna sposata ha avuto, ve n’è uno che per carattere differisce molto dagli altri, vuol dire che ha ricevuto “sangue” di un altro uomo che non è il marito.

Alcuni dei particolari fin qui citati hanno bisogno di essere analizzati in maniera diversa perché si faccia luce su certi elementi dati per implicito, ed al tempo stesso emergano delle costanti nel pensiero huave sul corpo umano.

Ciò che è indispensabile perché venga concepito un nuovo essere, è il sangue: infatti l’*aonc een* / secrezione del pene / ‘sperma’, è lo stesso sangue (*dewihkiaw kieh*) che raggiunge qualsiasi parte del corpo, filtrato dal pene e da quest’ultimo contenuto; lo stesso è considerato l’*aonc čit* ‘la secrezione della vulva’ come sangue filtrato, in maniera identica a quello dell’uomo. Inoltre indispensabile allo sviluppo dell’embrione, è che nell’*ombiüm* ‘ovulo’ rimanga il sangue « che la donna perde ad ogni mestruazione » iniziando « a circolare nel nuovo organismo » (Rita 1979: 205). Infine il primo ed unico possibile alimento del neonato è il latte materno (*aonc hiw* / secrezione del petto /), che dai Huave è considerato anch’esso sangue filtrato dal *hiw nahtah* / petto della donna /.

La costante che emerge da ciò e da quanto detto prima per l’aria che ciascuno respira (*dewihkiaw iiind*), è che il corpo vive e si serve di sostanze che esso stesso produce ed ha sin dalla nascita. Il corpo risulta essere considerato dai Huave un organismo in gran parte autosufficiente e indipendente dall’esterno; anzi, il mondo circostante è fonte di pericoli che minacciano di turbare quell’equilibrio e quell’ordine interno creatosi in ogni essere fin dal periodo prenatale, cioè prima ancora di venire a contatto con l’esterno. Per

i Huave l'ordine e "l'organizzazione" interna dell'organismo di qualsiasi essere vivente sono stati stabiliti da Dio secondo la sua im-perscrutabile volontà; e secondo questa stessa volontà, ciascun uomo al momento della nascita è già, in tutto il suo "essere" biologico ed etico, « completo » (*palan*). Il termine costante che rende più ampia e racchiude in sé tale concezione di base, è proprio il termine *dewihkiauw* / fin dalla nascita /. Finora abbiamo visto questo termine precedere *iiünd* 'aria' e *kieh* 'sangue', ma bisogna tener presente che esso è usato in ogni occasione in cui necessiti collocare nel tempo preciso della nascita certi organismi, o anche le qualità caratteristiche, le particolarità proprie a qualsiasi essere vivente¹⁷, in modo da giustificarle e inserirle in uno schema fatto di equilibri tra forze. Così il concetto del *dewihkiauw* viene nel pensiero huave ad essere strettamente legato a quello che si sviluppa attorno alla volontà divina.

Se si pone l'accento sulla "completezza", da un lato aumenta la distanza che si interpone tra l'organismo come unità compatta e ciò che è esterno ad esso inteso come pluralità; dall'altro diventano inviolabili i confini di tale unità corporea. Ogniqualvolta l'esterno, quale che sia la sua manifestazione (un elemento della natura, un fatto), rompe questi confini annullando la distanza che lo separa dal corpo, penetrando al suo interno e così scontrandosi con esso, entrano in azione precisi meccanismi di difesa (si ricorderanno ad esempio il muco, lo starnuto, le lacrime); nel caso il corpo non riesca adeguatamente a difendersi, lo squilibrio interno che ne deriva è tale da far precipitare l'organismo in uno stato di vera e propria infermità. La malattia è pertanto vista come la "sostanzializzazione". dell'evento che l'ha causata, e come tale deve essere cacciata dal corpo. Intervengono così altri meccanismi interni quali il sudare, il tossire, l'espessorare, e azioni esterne quali il massaggiare, il provocare il vomito, il purgare, che liberano, "puliscono" il corpo della componente "materiale" della malattia¹⁸.

Il sangue, proprio perché trasmettitore dei principi vitali, è colpito nella sua essenza al momento della intrusione del mondo circostante. La sua natura fluida si altera, addensandosi; questo addensamento non permette una regolare e capillare circolazione, ed anche non consente che il sangue giunga in tutte le parti ad alimentare la carne. Inoltre i Huave pensano che esso perda la sua purezza, si « sporchi » (*ngon mahneah mikieh* / non è buono il suo sangue / « non serve più »), con la conseguenza della perdita della vitalità della quale è veicolo.

Il segno evidente del deperimento al quale è soggetto il sangue, è il suo inscurimento. È molto importante sottolineare questo punto: il sangue scuro è considerato morto. Conseguente all'osservazione che il sangue di un uomo morto è scuro, anche il sangue del livido e quello mestruale sono considerati "morti". Inoltre risulta "vicino" alla morte quello degli anziani per il fatto che la loro carnagione è più scura di quella di un giovane. L'interpretazione è che la loro pelle, diventando per l'età quasi trasparente (*nerišiš miotaag* / pelle trasparente /), lascia che il colore del sangue appaia anche all'esterno. Il sangue quindi determinando la vitalità della carne, determina anche la giovinezza, la vecchiaia, la morte¹⁹.

In base al principio che la carne subisce i processi della putrefazione quando ad essa non giunge il sangue, i Huave classificano la maggior parte delle escrezioni dovute a infezioni della pelle come *aonc nekoy* / escrezione del male /, composto di carne morta. Perché il sangue ritorni a circolare nelle parti malate, è ritenuto sufficiente far uscire tutto l'*aonc nekoy*. Allo stesso modo il *bob* (termine che sta ad indicare sia il catarro che la tosse) che è considerato il liquido stesso del male, deve essere espulso dall'organismo (*aïieg bob* / sputare tosse /), secondo quel concetto prima espresso per cui, come dicono i Huave, «viene da fuori e deve uscire tutto, così che ritorni da dove viene». Per lo stesso principio il sudore (*nalil*) del malato è visto come la fuoriuscita della parte "sporca" del sangue, un'espulsione del male²⁰. Ancora più chiara è la funzione della purga e del vomito come mezzi indiretti di purificazione del sangue, e del massaggio come modo diretto di rendere ad esso, quando addensato, la sua naturale fluidità. Per i Huave, segno evidente che il sangue ha ripreso a circolare regolarmente, è il giusto colorito che il viso riaccquista (« ritorna rosso »).

Nel sangue è presente in quantità minima acqua che viene identificata al siero sanguigno *načüip iiow* / acqua giallognola / « la parte finale del sangue ».

Come prima abbiamo visto, da un lato il sangue determina la vitalità dell'organismo, dall'altro col passare degli anni perde a poco a poco le sue capacità vitali; più si devitalizza, più aumenta la quantità di acqua: *nariš iin kieb, labiir iyow* / il sangue diventa debole, già è acqua /.

Per i Huave esistono due tipi di sangue che in nessun modo però influiscono sulla natura biologica ed etica di un uomo; l'uno, molto fluido, « leggero », che ha difficoltà a coagularsi, viene chiamato *nariš* ('sottile'); l'altro di consistenza più corposa, che si coagula facilmente, è chiamato *ndohčiin* ('denso').

Il cuore manda in circolo il sangue attraverso le vene *šiit* che i Huave distinguono in *nadam šiit* / grande vena / ‘arteria’ e in *nine šiit* / piccola vena / ‘capillari’.

Bisogna aggiungere infine che in caso di ferite lievi o mestruazioni, il sangue perso viene ricostituito dal sangue medesimo: *kieh cacan kieh* / il sangue germoglia sangue /, quindi non è prodotto da alcun organo. È necessario comunque che ci sia una ripresa generale dell’organismo reso possibile solo dall’ingestione di quei cibi, ritenuti dai Huave più ricchi di sostanza, a base di mais; implicitamente i Huave escludono che in tale caso bere altro sangue serva a ricostruire direttamente il sangue perso e indirettamente attraverso il recupero delle forze fisiche.

4. Omal

La testa (*omal*) è quella parte del corpo che contiene il cervello (*kiac*) e gli organi sensoriali: occhi (*oniīig*), orecchie (*olaag*), naso (*ošing*), bocca (*ombeay*); inoltre al suo interno alcuni tratti di quelle vie collegate con l’*omeaac* (*teomb* ‘gola’, *šiit ošing tüit* / il canale del naso di sotto /) e col cervello (*šiit ošing kawiš* / il canale del naso di sopra /).

Quando si è analizzato il cuore non è stato possibile isolarlo nella sua funzione ed astrarlo dal suo rapporto di comando con gli altri organi, per cui si sono potute già mettere in rilievo alcune caratteristiche funzionali degli occhi, del naso, delle orecchie, ecc.

Credo comunque sia necessario riprendere l’argomento proprio dal punto in cui si stava trattando del rapporto di dipendenza di questi organi dal cuore.

Gli organi sensoriali soggetti alla “volontà” del cuore, non sono semplici trasmettitori di puri stimoli che provengono dall’esterno; il cuore ad esempio, non “accede” direttamente all’immagine, ma il rapporto con essa è mediato dall’organo che la recepisce. Gli organi sensoriali soprattutto accolgono al loro interno, trattengono e sottopongono i messaggi esterni anche a giudizio estetico²¹: si deve pensare ad una operazione affidata ad un “filtro”, spesse volte grossolanamente, che lascia passare anche elementi che non dovrebbe. Ora risulterà più chiara l’espressione huave prima riportata, *awaiič ne oniūlne* / gli occhi si ingannano / e come in conseguenza il cuore venga condizionato dalle immagini.

All’interno di ciascuno degli organi sensoriali, sono presenti cavità e tessuti che permettono ad essi di espletare in sé stessi le

funzioni che a loro competono. Le orecchie sono collegate ad un sacco che riceve i messaggi sonori; l'occhio riceve al suo interno le immagini attraverso non solo la pupilla, ma anche l'iride e la cornea. Per percepire gli odori i Huave pensano che la pelle del naso sia particolarmente sensibile cosicché l'odore vi rimane impresso; lo stesso per il sapore: la pelle che riveste la cavità orale è molto fine e sensibile; alla lingua non vengono attribuite alcune capacità sensoriali.

Lo strabismo (*nendiuw* 'strabico'), la cecità (*somb* 'cieco'), i difetti della vista (*neasomom ahaw* / vede oscurato /) e la sordità (*laag* 'sordo') possono essere malformazioni congenite volute da Dio, o segni evidenti, specie gli ultimi tre, di decadenza senile.

Ogni organo, che è pensato dai Huave anche come apertura verso l'esterno, secerne liquidi che all'occorrenza possono intervenire in difesa dell'organismo ad ostacolare l'entrata di sostanze dannose ed anche l'espulsione delle stesse: *iyow oniīig* / acqua dell'occhio / 'lacrima', *aonc ombeay* / secrezione della bocca / 'saliva', *čikot olaag* (da *čikot* 'molto polveroso') 'cerume'. L'*aonc ošing* 'muco' può essere composto da catarro, ma è soprattutto una secrezione della massa cerebrale.

Il cervello (*kiac*), considerato una vera e propria massa immobile molle e gelatinosa contenente poco sangue, è costituito da un budello arrotolato su se stesso.

Per i Huave il cervello è la sede dell'intelligenza. Questa è solo in parte l'elemento di distinzione tra uomo e animale. Infatti per intelligenza i Huave intendono sia le facoltà puramente intellettive, cioè capacità di apprendere, sapere, comprendere, pensare, sia la capacità di formulare giudizi morali, di discernere tra bene e male. L'elemento discriminante tra uomo e animale è da ricercarsi nelle minori capacità intellettive di quest'ultimo, le quali sono segno della limitazione che Dio ha voluto imporgli; se Dio non lo avesse limitato nella struttura biologica, l'animale, al quale i Huave attribuiscono maggiore « giudizio » rispetto agli uomini, risulterebbe nell'ordine del creato troppo potente.

Le leggi del comportamento, la buona condotta, sono di importanza primaria. I Huave senza dubbio privilegiano l'elemento morale come condizione prima dell'intelligenza; indicativa a questo proposito è la traduzione letterale della frase *nehiür fis* / colui che ha giudizio / 'intelligente'. Inoltre nell'ideologia huave l'uomo che ha giudizio è *palan arang našey* / uomo completo / 'uomo giusto'. Si è appena parlato del termine *palan* 'completo', strettamente con-

nesso alla volontà divina, a proposito del fatto che al momento della nascita qualsiasi essere, in senso biologico ed etico, è compiuto. Secondo i Huave, dato che il volere divino non può essere proiettato altro che alla creazione di esseri buoni, l'uomo che manifesta tendenza alla malvagità, ha perduto la propria originale completezza: gli « manca » il giudizio, l'intelligenza. Naturalmente questa completezza deve essere, nel corso della vita, "affermata" da ciascun uomo assolvendo ai doveri religiosi e civili di ogni essere "sociale", come quelli di essere battezzato, sposato, di procreare, di provvedere, partecipando al sistema di *cargos*, «al funzionamento politico, giudiziario, amministrativo e religioso della comunità » (Signorini 1979: 73).

Nella realtà quotidiana ovviamente è facile incontrare atteggiamenti che non si uniformano perfettamente a tale modello ideologico: comportamento e capacità intellettive allora appaiono come forze che si contrappongono. Solo per fare un esempio — un maggiore approfondimento esulerebbe dagli argomenti trattati — l'espressione *nipilan paliyan neb* / pura persona è quello / fa riferimento ad un certo tipo di persone senza amici, né nemici; la vita di queste scorre piatta, priva di travagli ed emozioni: « sono come gli animali, lavorano, mangiano, dormono ». Alcuni pensano che questo tipo di persone abbia un'intelligenza sufficiente ad imparare cose elementari; altri, inutile ma « migliore » perché incapace di arrecare danno ad alcuno. In senso dispregiativo i Huave definiscono la "pura persona" *nepet omal* / quello che ha la testa di cane /.

La natura della massa cerebrale influisce direttamente sulle capacità intellettive, per cui se la sostanza di cui è composta è dura (*napak omal* / testa dura /), scarse sono le possibilità di apprendere con facilità e rapidità: la natura dura impedisce che i messaggi vi penetrino. Al contrario, se la massa è più fina e morbida (*napenč omal* / testa blanda /) facilmente entreranno (*napenč omal neb* / è capace, intelligente /).

Inoltre i Huave pensano che abbiano importanza anche le dimensioni della scatola cranica ai fini della maggiore o minore intelligenza: più la testa è grande, tanto maggiore è la massa contenuta ed in conseguenza maggiori le capacità intellettive.

L'intensa attività cerebrale provoca un aumento del calore della testa, il quale è visto come una vera e propria emanazione della massa; segno di una costante vita di applicazione e di pensiero è dato dalla calvizie (*nangwang omal*): il troppo calore, bruciando il bulbo pilifero, provoca la caduta dei capelli.

Appendice A

- omalaran* ‘testa’
tey ‘viso’
owil ‘fronte’
oniüg ‘occhio’
yeed oniüg / peli dell’occhio / tutte le pelosità dell’occhio
yeed opec oniüg / peli del dorso dell’occhio / ‘sopracciglia’
opang amb kawiš oniüg / guscio di sopra dell’occhio / ‘palpebra superiore’
yeed ombeay amb kawiš oniüg / peli della bocca di sopra dell’occhio / ‘ciglia superiori’
ombeay oniüg / bocca dell’occhio / ‘contorno dell’occhio’
owil oniüg ‘margini liberi laterali delle palpebre inf. e sup.’
osaab oniüg / pietra dell’occhio / ‘bulbo oculare’
raan oniüg / bianco dell’occhio / ‘cornea’
nambeor oniüg / nero dell’occhio / ‘iride’
čingiy oniüg / piccolo dell’occhio / ‘pupilla’
naweal oniüg / liquido dell’occhio / ‘umor vitreo’
yeed ombeay amb tüt oniüg / peli della bocca di sotto dell’occhio / ‘ciglia inf.’
opang amb tüt oniüg / guscio di sotto dell’occhio / ‘palpebra inf.’
ošing ‘naso’
teeč ošing ‘dorso nasale’
omal ošing / testa del naso / ‘punta del naso’
owil ošing ‘ale nasali’
wirih ošing / buchi del naso / ‘narici’
ombeay ošing / bocca del naso / ‘contorno cartilaginoso del naso’
mboy ‘guance’
olaag ‘orecchio’
sokol olaag / anfratti dell’orecchio / ‘elice, antelice, solco dell’elice, fossetta dell’antelice’
rend olaag ‘lobo’
rend mbeay olaag ‘contorno della cavità della conca’
ombeay olaag / bocca dell’orecchio / ‘cavità della conca’
wirih olaag / buco dell’orecchio / ‘canale uditivo’
nderep pinawan apal ombeay / fossetta in mezzo al tappo della bocca / ‘solco sottonasale’
apal ombeay kawiš / tappo di sopra della bocca / ‘labbro superiore’
apal ombeay tüt / tappo di sotto della bocca / ‘labbro inferiore’
ombeay ‘bocca’

- pah amb tül ombeay kawiš / la parte di sopra all'interno della bocca / 'palato'
 amb tül mboy / guance interne / 'parete laterale della bocca'
 oniw 'lingua'
 omal oniw / testa della lingua / 'apice della lingua'
 owil oniw 'base della lingua'
 salsal oniw 'papille gustative'
 tembas oniw 'faccia inferiore della lingua'
 pah amb tül ombeay tüit / la parte di sotto all'interno della bocca / 'pavimento della bocca'
 onib oliek / carne dei denti / 'gengive'
 teeč oniw 'uvula'
 nderep haw / fossetta del mento / 'fossetta del labbro inferiore'
 haw 'mento'
 tül pah 'sottomento'
 wah 'nuca'
 onik 'collo'
 owil onik 'regione cervicale'
 yej onik 'trigono laterale del collo'
 peaik 'spalla'
 mal peaik / testa della spalla / 'congiunzione scapolos-omerale'
 sokol onik / anfratto del collo / 'fossa clavicolare'
 nderep onik / fossetta del collo / 'fossa clavicolare'
 čereč teomb / gola stretta nel mezzo / 'pomo di Adamo'
 teomb 'trachea'
 os onik / grani del collo / 'nodi linfatici sottomandibolari'
 iiündaran / aria / 'petto'
 nderep omal iiündaran / fossa della testa del petto / 'reg. sternale'
 omal iiündaran / testa del petto / 'parte alta della reg. mammaria'
 čak 'ascella'
 hiw 'mammella'
 hiw našey 'mammella dell'uomo'
 hiw nahtab 'mammella della donna'
 omal hiw / testa della mammella / 'capezzolo'
 nambeor hiw / nero della mammella / 'areola mammaria'
 opeč hiw / dorso della mammella / 'parte superiore della mammella'
 tembas hiw / il davanti della mammella / 'parte inf. della mammella'
 otieng hiw 'reg. toracica laterale'
 ombeay kostil / bocca delle costole / 'reg. costale'
 otieng 'addome'
 nalip otieng / piccolo addome / 'reg. addominale mesogastrica'
 tong 'ombelico'

- tiüt omeaacaran ‘limite inferiore dell’addome’
 owil ‘parti basse, genitali’
 tak ‘inguine’
 os cak / grani della coscia / ‘ghiandole inguinali’
 saab / seme / ‘scroto con testicoli’
 een ‘pene’
 owil saab / fronte del seme / ‘reg. pubica’
 opang een / buccia del pene / ‘prepuzio’
 taag een / pelle del pene / ‘prepuzio’
 ombeay een / bocca del pene / ‘imboccatura del canale dell’uretra’
 omal een / testa del pene / ‘glande’
 onik een / collo del pene / ‘corona del glande’
 pinawan een / in mezzo al pene / ‘corpo del pene’
 taag saab / pelle del seme / ‘scroto’
 omeaac saab / dentro il seme / ‘testicolo’
 kang / pietra / ‘genitali femminili’
 čit ‘genitali femminili’
 owil kang / fronte della pietra / ‘reg. pubica’
 tiüd natit / cammino dell’orina / ‘orifizio uretrale e uretra’
 ombeay kang/čit / bocca della pietra / ‘grandi labbra’
 oniw kang/čit / lingua della pietra / ‘clitoride’
 coet ‘ano’
 pep (da apep ‘gonfiare’) ‘vescica’
 pob owl ‘le natiche’
 tiüd owl / cammino della parte bassa / tra i glutei
 toet ‘reg. lombare, addominale laterale media del dorso’
 omal toet ‘anche’
 cereč til toet (cereč ‘stretto nel mezzo’) ‘vita’
 opeč ‘dorso’
 pinawan opeč / centro del dorso / ‘reg. interscapolare, scapolare, infrascapolare’
 owiš ‘arto superiore’
 nakand ‘braccio’
 pemb owiš ‘avambraccio’
 nčat owiš ‘avambraccio’
 ngwiš ‘gomito’
 yoog owiš ‘anteriore del gomito’
 onik owiš / collo del braccio / ‘polso’
 opeč owiš ‘dorso della mano’
 op owiš / foglia del braccio / ‘palmo della mano’ (l’interno, anche, di una mano chiusa)
 temeaac owiš ‘il rovescio della mano stesa’

- kwal owiš* / figli del braccio / ‘le dita’
omal owiš / testa del braccio / ‘la parte corrispondente alla falange’
nine kwal owiš / piccolo figlio del braccio / ‘mignolo’
otibpeay ‘indice’
müm owiš / madre del braccio / ‘pollice’
mal iiind müm owiš / testa dell’aria della madre del braccio / ‘polpastrello del pollice’
mal iiind kwal owiš / testa dell’aria dei figli del braccio / ‘polpastrelli delle dita’
čük owiš ‘pelle tra dito e dito’
oleah ‘arto inferiore’
cak ‘coscia’
tembas cak / fronte della coscia / ‘trigono femorale’
kos ‘ginocchio’
yoog kos ‘posteriore del ginocchio’
nčat ‘gamba’
pemb oleah ‘polpaccio’
onik oleach / collo della gamba / ‘caviglia’
op oleah / foglia della gamba / ‘collo del piede’
opeč oleah ‘dorso del piede’
temeaac oleah ‘la pianta del piede’
nderep oleah / fossa del piede / ‘arco del piede’
ngwit oleah ‘tallone’
kwal oleah / figli della gamba / ‘dita del piede’
mal oleah / testa della gamba / ‘punta del piede’
ondeac ‘capelli’
owil ondeac ‘la parte iniziale del capello’
omal ondeac / testa del capello / ‘la parte finale del capello’
sooc / *yeed ombeay* ‘peli del viso’
erend ‘basette’
yeed čak ‘peli delle ascelle’
yeed iiindaran ‘peli del petto’
yeed opeč ‘peli del dorso’
yeed owiš ‘peli del braccio e delle mani’
yeed oleah ‘peli delle gambe’
šiūc ‘peli puberali’
yeed ošing ‘peli del naso’

Appendice B

Termini osteologici:

- olaacaran* 'osso ed anche scheletro'
- šaš omal* / tazza della testa / 'cranio'
- olaac owil* / osso della fronte / 'frontale'
- olaac til erend* 'osso zicomatico'
- olaac owil olaag* / osso della parete dell'orecchio / 'temporale'
- olaac peeč oniüg* 'osso della volta orbitale'
- olaac ombeay oniüg kawiš* / osso della bocca dell'occhio di sopra / 'ossa della volta orbitale'
- olaac ombeay oniüg tüit* / osso della bocca dell'occhio di sotto / 'ossa del pavimento dell'orbita'
- olaac ošing* 'osso del naso'
- mačat ombeay* / machete della bocca / 'mandibola'
- olaac oliek amb kawiš* / osso dei denti di sopra / 'mascellare sup.'
- olaac oliek amb tüit* / osso dei denti di sotto / 'mascellare inf.'
- olaac haw* / osso del mento / 'punto mentoniero della mandibola'
- oliek* 'denti'
- tembas oliek* / denti davanti / 'incisivi e canini'
- ičep oliek* / i denti che trituran / 'premolari e molari'
- olaac wah* / osso della nuca / 'occipitale'
- olaac onik* / osso del collo / 'sette vertebre cervicali'
- olaac opēc* / osso del dorso / 'spina dorsale'
- olaac wiil* / osso della coda / 'cogice'
- olaac peaič* / osso della spalla /
- olaac amb tembas* / osso in avanti / 'clavicola'
- olaac peaič amb tembas* / osso delle spalle davanti / 'clavicola'
- olaac pin* 'scapola'
- olaac nakand owiš* 'omero'
- olaac kwiat owiš* 'ulna e radio'
- yok owiš* / bolla del braccio / 'nocella del polso'
- olaac onik owiš* / osso del collo del braccio / 'polso'
- olaac ngwiš owiš* / osso del gomito / 'gomito'
- olaac op owiš* / osso della foglia del braccio / 'carpo e metacarpo'
- olaac kwal owiš* / ossa dei figli del braccio / 'ossa delle dita della mano'
- mbeaš* 'unghia'
- owil mbeaš* 'radice dell'unghia'
- oniüg mbeaš* / occhio dell'unghia / 'lunula'
- tüił mbeaš* 'la parte libera dell'unghia'
- olaac kostil* 'costole'

olaac *iind* 'sterno'
 olaac *toet* 'ossa del bacino'
 olaac *mal toet* / osso della testa del bacino / 'crestia iliaca'
 olaac *owil saab* / osso di fronte al seme / 'osso pubico maschile'
 olaac *owil kang čit* / osso di fronte alla pietra / 'osso pubico fem.'
 olaac *cak* 'femore'
 olaac *kos* / osso del ginocchio / 'ginocchio'
 olaac *apal kos* / osso del tappo del ginocchio / 'rotula'
 olaac *nčat oleah* 'tibia e perone'
 olaac *onik oleah* / osso del collo della gamba / 'caviglia'
 yok *oleah* / bolla della gamba / 'malleolo laterale e mediale'
 olaac *gwit oleah* / osso del tallone della gamba / 'calcagno'
 olaac *kwal oleah* / ossa dei figli della gamba / 'ossa delle dita del piede'
 olaac *op oleah* / osso della foglia della gamba / 'tarso e metatarso'

Note

1. Questo scritto è frutto di un'indagine sul terreno da me svolta a San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico) presso i Huave, in seno alla Missione Etnologica Italiana in Messico, diretta dal prof. V.L. Grottanelli e coordinata dal prof. I. Signorini, durante una permanenza di circa quattro mesi, dall'ottobre del 1979 al febbraio del 1980.

2. Gli animali vengono classificati dai Huave in « animales de Dios » e « animales del Diablo »: i primi comprendono quelli domestici (*nemas nimal*) e quelli necessari alla sussistenza (gamberi, pesci ecc.); i secondi quelli inselvaticiti (*samarron nimal*) o selvatici (*nimal ngodom nemas*), inoltre il gatto, gli animali di colore nero, e tutti quelli non utili e di danno all'uomo. Gli animali secondo i Huave hanno come gli uomini anima, comprendono, si esprimono in una loro lingua, rispettano la femmina gravida, hanno "giudizio" e non arrecano danno, in particolare quelli domestici. Effettivamente si deve rilevare tra i Huave un atteggiamento di vero rispetto verso questi: non devono essere molestati né uccisi e solo se si è costretti per ragioni di difesa o "sopravvivenza" si agisce contro di essi.

3. Ad esempio lo stomaco degli uccelli viene chiamato *ikial iet* 'deposito del mangiare'.

4. Tra i Huave per fare recipienti (*jicaras*) si usa la corteccia legnosa di un frutto, che raggiunge anche notevoli dimensioni, di un albero che appartiene al genere *Crescentia* della famiglia Bignoniacee (*ngoc*). È sufficiente lasciarlo bollire in acqua qualche minuto, poi inciderlo: una volta spaccato in due, lo si svuota ed è pronto all'uso che se ne vuole fare. Per la sua particolare forma e colore, facilmente può essere paragonato ad una testa calva: infatti in Messico vengono scherzosamente chiamati *jicaras*, i calvi; si chiarisce allora maggiormente la metafora huave.

5. Alcuni nomi sono di chiara derivazione spagnola, come *has* da 'bazo', *rinioen* da 'riñones'. *Ik* secondo J.A. Suárez (1975) dal termine più antico *iki*; mentre *pop* viene dal verbo *apop* 'dà spuma' e *napop* 'spumoso'.

6. Gli informatori, per farmi ben capire tale posizione, con la mano indicavano la schiena: «están pegados a la espalda, adentro».

7. Malata si giudica una persona quando è colpita da uno stato generale di malessere — nel quale tutti gli organi sono coinvolti, non uno in particolare — che in genere anoressia, insomma e costringe all'interruzione di ogni attività lavorativa. Le cause della malattia non sono da ricercarsi nel cattivo funzionamento delle parti del corpo, ma al di fuori di esso: «non sono quindi di origine biologica, ma etica» (Signorini & Tranfo 1979: 167).

8. I Huave ritengono che la frutta e la verdura, ossia i cibi che non subiscono cottura, di per sé non costituiscano alimento.

9. I bambini devono fare attenzione a non camminare nelle pozzanghere che raccolgono acqua piovana, di natura "calda", che altrimenti, entrando nel corpo attraverso la pelle dei piedi o altre parti delicate, può provocare diarrea. Analogamente, segno che viene a rompersi l'equilibrio tra "caldo" e "freddo", alle galline e polli può capitare che si ammalino se rimangono sotto la pioggia per l'effetto del troppo "calore" che essa emana.

10. Viene così a cadere qualsiasi ipotesi che attribuisca ai cibi forze particolari o proprietà magiche tali che, una volta ingeriti, l'uomo le possiede e ne faccia uso a suo vantaggio: «ninguna comida tiene fuerzas particulares, se come para vivir». In casi di febbre molto alta si dà da bere sangue di tartaruga che ha caratteristiche rinfrescanti, «affinché la carne lo succhi, come quando si getta acqua sul fuoco per spegnere un incendio».

11. A questo proposito abbondano le similitudini, significanti, ad una ad una, ciò che si vuole mettere in rilievo del cuore, ad es. «il cuore è come un motore che va dove il conduttore (il *kiac* 'cervello') vuole» ed anche «se non ci fosse però un motore, non ci sarebbe nemmeno il conduttore»; inoltre «è la macchina che manda in circolo la vita: se si ferma il cuore si arresta tutto», ecc.

12. La rappresentazione dell'anima come *aire* è in Europa conosciutissima ed è comune in Messico (ad esempio cfr. Kearney 1972). Basti pensare alla etimologia della parola anima, dal greco *ánemos* 'vento', e che nell'antico testamento è detta *neshāmāh* 'alito, soffio'. In San Mateo l'idea è estesa anche a quei mulinelli di vento che si levano da terra, segno della concretizzazione dell'anima di un defunto (Signorini & Tranfo 1979: 195).

13. Si esclude anche che ci sia una identità dichiarata tra anima e *tono* (l'*alter ego* di ciascun uomo), nel senso che l'anima non può essere un animale o un fenomeno fisico, a differenza che tra gli Tzeltal dove alcuni individui sono ritenuti possedere un'anima-animale *lab'* anziché l'anima "ordinaria". Riporta Mauer-Ávalos (1979: 222): «Quien tiene un *lab'* es un hombre verdadero, cuya alma es precisamente el *lab'*. Este *lab'* está en su corazón (es decir en su interior). Se supone, y es cierto, que ese *lab'* es el alma, porque eso de que hablo es alma».

14. Al *neasomiy* in San Mateo è affidata la cura di quelle malattie raggruppabili sotto il termine di *narangic* / fatto da qualcuno /: *napakmbol* / forte spavento /, *napakmonšing* / grande vergogna /, *abkiy* / ira / *wiš napak nipilan* / pensiero fisso per qualcuno /; rapporto con i morti è il *wiš nearraar*.

15. Può essere causa di incubo la presenza di un gatto o del diavolo (v. nota 2) nello stesso ambiente del dormiente.

16. *Fis* parola che deriva dallo spagnolo *juicio*, è assai poco usata dagli informatori che meno padroneggiano questo idioma; come sinonimo ancora una volta viene usato *omeaac*.

17. A San Mateo per esempio si distinguono due tipi di *brujos* in base al fatto che uno lo è fin dalla nascita (*dewikiauw brubo ne*) e l'altro invece (*brubo*) lo diventa per apprendistato. Il primo può, tra l'altro, arrecare danno ed è anche capace di curare malattie provocate da lui stesso o da altri *brujos*; il secondo ha solo poteri nefasti. Il primo è superiore al secondo: « Dio ha stabilito la superiorità, in termini di potenza, delle qualità naturali rispetto a quelle acquisite » (Signorini & Tranfo 1979: 189).

18. Intendendo per componente "immateriale" della malattia, tutto quel settore coperto dalla fuoriuscita dell'anima dal corpo, al quale si rivolge principalmente il rituale di cura huave. I due aspetti non devono comunque essere scissi: il primo è conseguente al secondo. Il rituale di cura prevede anche somministrazioni di rimedi a base vegetale, massaggi, purghe ecc. per aiutare il corpo a sanare o lenire il dolore dell'inferno; non hanno però mai importanza determinante: tanto è vero che poco sviluppata è la conoscenza farmaceutica huave.

19. Il pallore di un defunto è dato dal fatto che nelle vene non circola più il sangue.

20. Il rituale di cura del *nüng abliy* ('dove sta'), cioè la malattia che colpisce l'*alter ego* di un individuo, prevede, tra l'altro che il malato venga fatto sdraiare sotto una rete da pesca sulla quale vengono poste quattro foglie di palma disposte in croce, ed anche foglie di fico usate per l'alta « capacità che hanno di assorbire l'umidità ». Le foglie di fico quindi avrebbero la funzione di assorbire il sudore del malato. Queste « se trovate ancora umide l'indomani significheranno l'avvenuto assorbimento di una parte del male che affligge l'inferno » (Signorini & Tranfo 1979: 193).

21. Il giudizio estetico non è arbitrariamente soggettivo; il giudizio estetico oggettivo, unico valido, è dato dall'opinione comune alla quale si deve uniformare ogni singolo individuo.

Bibliografia

- Brown, C.H. 1976. General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature. *American Ethnologist* 3, 3: 400-424.
- Cardona, G.R. 1979. "Categorie conoscitive e categorie linguistiche in Huave", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 238-261. Milano: Franco Angeli.
- Franklin, K.J. 1963. Kewa Ethnolinguistic concepts of body parts. *Southwestern Journal of Anthropology* 19: 54-63.
- Galinier, J. 1979. La peau, la pourriture et le sacré. Champ sémantique et motivation dans un exemple Otomí. *Journal de la Société des Américanistes* 66: 205-218.
- Gambari, S. 1980. Tassonomie « popolari » e tassonomie scientifiche: un confronto. *L'Uomo* 4, 1: 181-201.
- Kearney, M. 1972. *The winds of Ixtepeji: world view and society in a Zapotec town*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Landar, H. & J.B. Casagrande, 1962. Navaho Anatomical Reference. *Ethnology* 1: 370-373.

- Lenormand, M.H. 1950. Connaissance du corps et prise de conscience de la personne chez le Mélanésien de Lifou. *Journal de la Société des Océanistes* 6: 34-65.
- Lewis, G. 1974. Gnau anatomy and vocabulary for illnesses. *Oceania* 45, 1: 50-78.
- Lucier, C.V., J.W. Van Stone & D. Keats. 1971. Medical practices and human knowledge among the Noatak Eskimos. *Ethnology* 10: 251-264.
- Maurer-Avalos, E. 1979. El concepto del mal y del poder espiritual en el mundo Maya-Tseltal. *Journal de la Société des Américanistes* 66: 219-233.
- Rita, C.M. 1979. "Concepimento e nascita", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 198-237. Milano: Franco Angeli.
- Signorini, I. 1979. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Franco Angeli.
- Signorini, I. & L. Tranfo, 1979. "Le infermità: classificazione e terapie", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 164-197. Milano: Franco Angeli.
- Sturtevant, W.C. 1964. "Studies in Ethnoscience", in *Transcultural Studies in Cognition*, a cura di Romney, A.K. & R.G. D'Andrade. *American Anthropologist* (Special Publication) 66,,3, Pt. 2: 99-131.
- Suárez, J.A. 1975. *Estudios Huaves*. Mexico: Sep INAH.
- Tranfo, L. 1979. "Tono e nagual", in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 136-163. Milano: Franco Angeli.

Sommario

Questo scritto è frutto di una ricerca sul terreno svolta dall'A. tra i Huave di San Mateo del Mar, insediati nella zona lagunare lungo la costa meridionale dell'Istmo di Tehuantepec. L'A., concentrando la propria attenzione su singole parti del corpo e complessi organici, risale ai principi informatori e agli elementi concettuali fondamentali del pensiero huave sul corpo umano: il corpo è concepito come un'unità autosufficiente ed indipendente dal mondo esterno che, posto in contrapposizione ad esso, è fonte di pericolo per l'ordine e l'equilibrio biologico ed etico stabilito da Dio per ciascun essere « fin dalla nascita » (*dewibkiaw*); un uomo al suo nascere è già biologicamente ed eticamente formato, « completo » (*palan*). Sulla base di tale visione, l'A. esamina gli scompensi e la difesa dell'organismo in relazione alla malattia; ed inoltre attraverso la descrizione del sistema anatomico e fisiologico huave, emerge una articolata concezione dell'essere nella quale religione, morale, etica e biologia sono fusi inscindibilmente.

Summary

The present article is the fruit of fieldwork among the Huaves of San Mateo del Mar, who inhabit the lagoons along the southern coast of the Tehuantepec isthmus in Mexico. The author focusses her attention on the single parts and complexes of organs of the human body in order to discover the fundamental conceptual elements and principles that inform Huave thought about the human body. The body is conceived as a self-sufficient unit independent of the external world. Because of its opposition to the body, the external world is a source of danger to the biological and ethical order and balance that God establishes for each person "from his birth" (*dewihkiau*).

Man's biological and ethical make-up is established at birth, he is born "complete" (*palan*). The body's malfunctions and defenses are thus examined in relation to illness and disease. The Huave anatomical and physiological system reveals a highly articulated concept of the human being in which religion, morality, ethics and biology are indissolubly fused.