

SEZIONE MISCELLANEA

Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua¹

ALESSANDRO LUPO

Sapienza Università di Roma

Riassunto

Questo articolo esamina la dimensione sensoriale degli oggetti, delle parole e delle azioni utilizzate nelle pratiche rituali dai Nahua della Sierra Norte di Puebla (Messico), le cui proprietà mutano nelle diverse fasi del rito e in funzione dei protagonisti – tanto umani quanto extraumani – che sono ritenuti presenti sulla scena rituale. Sulla base di alcuni esempi etnografici concernenti la terapia rituale di mali che interessano la sfera emozionale e animica e le offerte destinate ai defunti in occasione della loro celebrazione liturgica dei primi di novembre, si propone una interpretazione che metta in luce come le diverse facoltà percettive degli attori e dei destinatari del rito emergano con chiarezza dalla successione temporale delle fasi dei riti nahua, nelle quali i singoli sensi determinano variabili modalità di appropriazione e fruizione dei beni e delle essenze messi in circolazione nel corso degli atti rituali.

Parole chiave: Nahua della Sierra, sensi, temporalità rituale, terapie simboliche, offerte ai defunti.

Substances, Subjects and Senses: Temporality of Perception in Nahua rituals

This article examines the sensory dimension of the objects, words and actions used in ritual practices by the Nahua of the Sierra Norte of Puebla (Mexico), whose

¹ Questo articolo è la rielaborazione della relazione presentata il 15 novembre 2018 al convegno internazionale “Temporalités rituelles en Mésoamérique. Approches interdisciplinaires”, organizzato presso la Fondation Simone et Cino del Duca e l’Académie des inscriptions et belles-lettres di Parigi; ringrazio Valentina Vapnarsky, Dominique Michelet e Philippe Nondédéo per l’autorizzazione a pubblicarlo in italiano e i due lettori anonimi per i loro utili suggerimenti.

properties change through the different phases and according to the characters – both human and extra-human – who are believed to be present on the ritual scene. Based on some ethnographic examples concerning the ritual therapy of ailments affecting the emotional sphere and the human souls, as well as the offerings given to the dead on the occasion of their celebration in early November, I suggest that the different perceptive faculties of the subjects and recipients of Nahua ritual clearly emerge from the temporal succession of the acts performed, in which the senses determine a variety of ways for appropriating and using the goods and essences that circulate during ritual acts.

Key words: Nahua of the Sierra, senses, ritual temporality, symbolic therapies, offerings to the dead.

Premessa

I riti fanno sempre ricorso a una pluralità di azioni, oggetti e sostanze che posseggono proprietà variamente percettibili ai sensi, dando vita a scenari e fenomeni estremamente ricchi e complessi, che tradizionalmente vengono documentati raccogliendone tracce audiovisuali ed eventualmente trascrivendo e interpretando gli enunciati che ne accompagnano l'esecuzione. Malgrado la profusione di stimoli olfattivi, tattili e gustativi, oltre che visivi e sonori, che caratterizzano i riti, è tuttavia ben raro che le analisi degli antropologi prestino particolare attenzione alla loro dimensione sensoriale e che esplorino le valenze e i significati che questa racchiude. Nelle pagine che seguono vorrei dunque proporre una serie di riflessioni intorno ai significati che vengono attribuiti alle diverse qualità sensoriali degli oggetti e degli atti rituali, esaminandone le variazioni nell'arco temporale della performance e portando alla luce ciò che esse possono rivelare rispetto alla natura dei diversi soggetti (umani, non-umani ed extraumani) interagenti nel rito e delle conseguenze che con esso si vogliono ottenere. Per far questo mi concentrerò soprattutto sui riti della sfera domestica, ma non mi soffermerò su una sola tipologia di essi, mettendoli anzi a confronto e cercando così – comparativamente – di cogliere la logica ad essi sottostante, nella speranza che questa attenzione al *sensorium* ci offra alcune chiavi analitiche utili a meglio comprenderne la declinazione rituale. Sono infatti portato a credere che – quantomeno nel contesto etnografico che qui prendo in considerazione – la particolare attenzione prestata dagli esecutori del rito alla dimensione sensoriale sia funzionale a una più efficace comunicazione e interazione con i propri diversi interlocutori, proprio in considerazione della loro peculiare

natura, dotata di una “corporeità” decisamente diversa, e dunque di facoltà percettive diversamente declinate rispetto a quelle umane.

La maggior parte del materiale etnografico che mi accingo ad esaminare – relativo ai Nahua del municipio di Cuetzalan (Puebla)² – è stato raccolto in un lungo arco temporale, ancor prima di poter consapevolmente adottare gli accorgimenti metodologici suggeriti dai promotori di un’“etnografia sensoriale”, consistente nel «prendere come punto di partenza la multisensorialità dell’esperienza, della percezione, del sapere e della pratica [...] e nel rendere conto di come questa multisensorialità sia parte integrante sia della vita delle persone che partecipano alle nostre ricerche, sia del come noi etnologi pratichiamo il nostro mestiere» (Pink 2009: 1). Cionondimeno, nel ripensare ed esaminare in chiave antropologico-sensoriale tale materiale sono evidentemente in debito con i padri fondatori di quella partizione della disciplina che va sotto il nome di “antropologia dei sensi”: in primis David Howes e Constance Classen, ma anche Alfred Gell, Steven Feld, Paul Stoller e, in Francia, Michel Boccara, Joël Candau, David Le Breton e lo storico Alain Corbin³. Per quel che riguarda l’area mesoamericana, alcuni studi significativi sulla sensorialità s’incentrano sul passato preispanico (Houston & Taube 2000; Houston, Stuart & Taube 2006; Dupey 2013, 2017, 2019), anche se purtroppo essi ignorano gran parte dei contributi e delle suggestioni degli autori sopra menzionati; quanto all’etnografia contemporanea della regione, a parte alcuni saggi su singoli sensi – come il gusto (Cuturi 2002, 2009, 2013) e l’olfatto (Galinier 1998, Enríquez 2014) –, essi non sembrano affrontare in maniera sistematica la dimensione rituale (cfr. Lupo 2009, 2012a), che invece è stata oggetto di interessanti studi relativamente ad altre aree del globo, soprattutto per quel che concerne le terapie rituali e la loro complessa efficacia (cfr. Laderman & Roseman 1996; Stroeken 2008). Si è infatti a più riprese sostenuto che gli atti, le parole e i simboli rituali – attraverso l’amplessimo ventaglio di

² I dati etnografici sono stati raccolti nel municipio di Cuetzalan del Progreso, nello stato di Puebla, ove svolgo le mie indagini in seno alla Missione Etnologica Italiana in Messico dal 1984, grazie al costante sostegno del Ministero degli Affari Esteri e ai più occasionali contributi del MIUR e della Sapienza Università di Roma.

³ Rispetto alla vasta produzione sul tema degli autori citati, si vedano almeno: Howes (1991, 2003, 2005), Classen (1993, 1997, 1999), Classen, Howes & Synnott (1994), Howes & Classen (1991, 2013), Gell (1977, 1995, 2006), Stoller (1989, 1994, 1997), Boccara & Rey-Hulman (1998), Candau (2000), Corbin (1983, 1990), Le Breton (2006), Méchin, Bianquis & Le Breton (1998).

stimolazioni, sensoriali prima ancora che cognitive, che sanno suscitare in chi vi assiste o partecipa – abbiano la capacità di strappare i pazienti dalla passiva impotenza con cui per lo più subiscono la loro condizione di malattia, rendendoli attivamente partecipi alla cura e innescando in essi meccanismi endogeni di guarigione (v. Lévi-Strauss 1975; Bibeau 1998; Dow 1986b; Kleinman 1988; Csordas & Kleinman 1998; Waldram, 2000; Merman 2004; Lupo 1999, 2012b)⁴.

Percepire ed essere percepiti

Una prima constatazione che emerge dalla disamina della ritualità privata nahua è che uno dei suoi aspetti salienti consiste nell’evocazione di entità o forze – per lo più extraumane, ma a volte anche umane – che si cerca di render presenti sulla scena del rito e con le quali si intendono instaurare forme di comunicazione, negoziazione e/o scambio (*do ut des*), o che più direttamente si tenta di controllare, manipolare o indirizzare, al fine di intervenire tramite di esse su situazioni concrete, da cui dipendono la salute, la prosperità o più generalmente il benessere dei singoli o della collettività. Caratteristica peculiare di tali forze ed entità è quella che secondo gli indigeni esse risiedono in spazi “altri” rispetto a quello in cui normalmente si svolge l’esistenza umana, oppure appartengono a una dimensione ontologicamente distinta e peculiare, che li rende difficilmente percettibili ai sensi solitamente utilizzati dagli esseri umani, come soprattutto la vista, il tatto e l’udito. Una dimensione che i Nahua stessi, parlando in spagnolo, chiamano “*espiritual*”, ma che sarebbe fuorviante definire come del tutto “immateriale”, giacché spesso non mancano le tracce di una qualche loro materialità. Solo che essa – come ha suggerito Alfredo López Austin (1994) – sarebbe più sottile, impalpabile o “leggera”, e dunque difficile da cogliere per gli organi di senso di cui siamo dotati.

⁴ Una serie di spunti particolarmente suggestivi li fornisce l’analisi dei rituali terapeutici nepalesi di Robert Desjarlais (1996; cfr. anche Desjarlais 1992), il quale mette in evidenza come tali riti «mirino a indurre un’attenzione sensoriale» (*ibidem*: 157) che costituisce la base di reazioni endogene capaci di innescare processi di guarigione. Come ho già avuto modo di argomentare in precedenti scritti, questa ipotesi – che ben si combina con le argomentazioni di Carlo Severi (2004: 220 ss.) circa gli effetti terapeutici dei processi proiettivi attivati nel paziente dal rito – non è facilmente applicabile al caso nahua, nel quale il più delle volte i soggetti malati non assistono agli atti terapeutici eseguiti dai guaritori, e per il quale occorre dunque pensare anche a meccanismi di efficacia diversi (Lupo 1999, 2012b).

La caratteristica di tali forze ed entità è dunque – come da più autori è stato sottolineato (Galinièr 2009; Trejo et al. 2014) – quella di essere incorporee, cioè senza un supporto di materia “pesante” che le renda pienamente percettibili agli umani. Se per un verso ciò spiega la loro “trasparenza” ai nostri sensi, per un altro verso ha anche un’altra conseguenza, che consiste nel fatto che questa stessa loro incorporeità determini una diversa capacità percettiva da parte loro: vi è cioè l’idea che la mancanza del corpo per un verso potenzi e per un altro limiti alcune delle connesse facoltà sensoriali, orientandole in maniere peculiari. Non sono pertanto solo gli umani a non poter percepire tali entità come avviene per tutte le altre componenti della realtà quotidiana, ma esse sarebbero a loro volta dotate di una sensorialità diversa da quella umana, che pertanto non può che riflettersi anche sulle modalità dell’interazione nel contesto rituale. Potremmo anzi affermare, ispirandoci al recente dibattito teorico intorno al prospettivismo amerindiano che tanto interesse ha suscitato negli studi non solo americanistici⁵, che col variare della natura dei soggetti muti anche la loro facoltà percettiva, in una sorta di “prospettivismo percettivo”⁶.

Circa la corporalità di certe funzioni percettive, i Nahua sono ben consapevoli che esse si avvalgono degli organi di senso insiti nella struttura corporea, ma di fatto collocano quella che potremmo definire la “soggettività senziente” nelle entità animiche della persona, che sono in parte dislocate all’interno dell’involucro corporeo e in parte al suo esterno: l’anima immortale (*yolo* o *yolia*) è sita nel cuore (*yolo*), con cui terminologicamente

⁵ Intenzionalmente non entro qui nel dibattito sull’applicabilità al contesto mesoamericano dei modelli analitici costruiti a partire dalle etnografie amazzoniche (cfr. Viveiros 1998, 2000, 2004; Descola 2005), limitandomi a rilevare come in alcuni casi l’anelito di rinvenire corrispondenze circa la possibile inversione dell’atteggiamento predatorio degli umani verso gli animali finisca per far trascurare l’enorme rilevanza che da oltre sette millenni ha acquisito l’agricoltura intensiva del mais per le popolazioni mesoamericane, e la conseguente egemonia che le metafore vegetali hanno assunto nei modi di concepire l’essere umano e la sua relazione col mondo e gli esseri che lo popolano (cfr. Gossen 1986; López Austin 1994, 2006; Lupo 1995a, 2013).

⁶ Un esempio di ciò è fornito ad esempio dalle diffuse narrazioni in cui a un essere umano ancora vivo capita di visitare la dimora infera dei morti. Non solo la percezione del tempo vi è enormemente dilatata – per cui un giorno là corrisponde a un anno terreno –, ma vi si consumano alimenti che appaiono immangiabili al visitatore umano, mentre i defunti li percepiscono come identici a quelli un tempo consumati sulla terra: focacce di cenere sono *tortillas* di mais, insetti sono fagioli ecc. (v. López Austin 1984, I: 382; Baez 2008: 66-68; Tassone 2017; Lupo 2019).

si identifica e da cui non si separa fino alla morte; l'“ombra” (*ecahuil*)⁷, che potremmo identificare con la vitalità, la resistenza e il centro di agentività della persona, è normalmente sita nel sangue e nella testa, ma può separarsi dal corpo sia spontaneamente (nel sonno, nelle proiezioni degli specialisti rituali), sia per interventi esterni (spavento, fattura...); infine l'alter ego (*tonal*), per lo più in forma animale, vive in una dimensione parallela e separata, solitamente inavvertito al soggetto, e a seconda della propria specie ne determina il temperamento, la forza e il destino (Signorini & Lupo 1989; Lupo 1995a, 2012a, 2013). Come in tante altre società, alcune delle forme del pensiero e la memoria sono associate con organi, come il cuore/anima, che sarebbe la sede del *talnamiquiliz* /capacità di «ricordare, riflettere su qualcosa»/ (Karttunen 1983: 275), tradotto in spagnolo con ‘*sentido*’; o la testa, sede del *tanemililiz* /capacità di «deliberare, risolvere, considerare, ponderare»/ (Karttunen 1983: 285), tradotto in spagnolo con ‘*pensamiento*’, che corrisponderebbe più propriamente con la facoltà di agire in modo cosciente e responsabile (l'*agency*), associata direttamente con l'“ombra” (*ecahuil*) (v. Lupo 2013: 63-90). I processi deliberativi verrebbero, in altri termini, ispirati in prima battuta dal cuore/anima e poi perfezionati dalla testa/ombra: «*Tanemililiz, ése sale de la cabeza. [...] Ahí sale todo todo lo que tú piensas*» (Miguel Cruz⁸, intervista del 27/7/2009). E siccome l'“ombra” può uscire nel sonno o nei viaggi extracorporei controllati dagli specialisti rituali, ecco che il persistere delle attività percettive durante il sonno – quando il corpo è inerte – si spiega con la proiezione in altri spazi dell'entità animica responsabile della percezione sensoriale:

El cuerpo es como si fuera un radio con grabadora, haz de cuenta. Si no tiene pilas, entonces no funciona. [...] Funciona, pero con el espíritu [*ecahuil*]. [...] El espíritu nunca descansa: descansa el cuerpo. Entonces el espíritu sale, anda. El espíritu nunca descansa, [...] el energía sigue trabajando. Lo apagas el radio,

⁷ Nel tradurre i termini nahuatl, indico tra barre trasversali (/.../) le traduzioni letterali e tra virgolette alte singole ('...') le traduzioni libere. Nel nahuatl parlato a Cuetzalan il fonema /t/ è sostituito dall'allofono [t]; tuttavia, nell'articolo si seguirà la grafia dei termini adottata dagli autori citati.

⁸ Alla soglia dei 90 anni, Miguel Cruz è un rinomato terapeuta tradizionale, che vive della propria professione, esercitata nella sua dimora presso Santiago Yancuictlalpan e, tre volte alla settimana, in uno “studio” nei pressi della piazza di Cuetzalan (v. Lupo 1995a: 64 ss.). Oltre a impegnarsi come catechista e *rezandero*, è anche attivo come leader di un gruppo di danza rituale dei *Cuezalime* (denominati – impropriamente – “Quetzales” in spagnolo; v. Lupo 2015).

y aunque tú veas que se apaga, no hay ruido, como que está descansando, pero el energía sigue trabajando. Sólo que le saques las pilas, entonces ya no trabaja. Pues sigue calentando el aparato. Así es nuestro espíritu: sigue calentando. [...] *Noecabuil* /mi sombra/ es el que sale. [...] Porque el pensamiento sigue, sigue vivo, está trabajando [...] como reloj está trabajando. [...] Pero si no tiene pilas, no trabaja. [...] Llega el espíritu otra vuelta, otra vuelta trabaja, funciona bien. Pero de que tarde unos cuatro días, cinco días que no le metas pila, se echa a perder el aparato. [...] Así también nuestro cuerpo está: [si] no tiene espíritu, no trabaja (Miguel Cruz, entrevista del 27/7/2009).

La capacità percettiva del soggetto, dunque, “non riposa mai”, solamente si sposta nello spazio, ora permanendo nel corpo umano – ed è lo stato di veglia –, ora vagando “altrove”, spesso incorporandosi nel doppio animale, del quale trasmette le sensazioni al corpo del dormiente, che sogna così di volare (se il *tonal* è un uccello), correre rapido o arrampicarsi su alberi altissimi (se è una volpe o uno scoiattolo), o nuotare sott’acqua (se è un pesce). Non di rado, negli stati patologici dovuti alla perdita dell’“ombra” – determinata da uno spavento, che causa l’apertura degli sfinteri e la sua “caduta”, con la conseguente cattura da parte della Terra o di altre entità extraumane –, le sensazioni del soggetto malato rivelano gli spazi in cui la componente spirituale è trattenuta, e conseguentemente anche l’entità responsabile della sua sottrazione, cui andranno rivolte le suppliche e le offerte per ottenerne la restituzione: se lo spavento è avvenuto nell’acqua (ad es. per la caduta da un’imbarcazione nel traversare un fiume) il malato avvertirà una sensazione di freddo, se lo spavento è “di fuoco” (perché relativo alle attività svolte presso il focolare) egli sarà preda di febbri ardenti (Signorini & Lupo 1989: 119-121).

Questa concezione “dividuale” della persona⁹ – che non solo la fa immaginare come formata da una pluralità di componenti, sia interne che esterne al corpo, ma prevede che esse si trasformino nel tempo, si spostino nello spazio e talora si combinino o interferiscano con quelle altrui – porta ad attribuire ad alcuni sensi un ruolo non solo “passivo”, ma anche in qualche modo “attivo”, nella misura in cui attraverso di essi si pensa che vengano veicolate le pulsioni affettive del soggetto, introducendone l’emanazione all’interno dei corpi altrui. È il caso dello sguardo, che non

⁹ L’idea che la persona possa essere concepita in termini “dividuali” fuori dal mondo occidentale è stata avanzata per primi da Marriott (1976) e Strathern (1988); per l’ambito nahua, v. Lupo (2013: 63 ss.).

consisterebbe soltanto nella facoltà di percepire visivamente (e in maniera passiva) il mondo esterno, ma che nel caso di persone dotate di alter ego particolarmente potenti (dette *ixchicahuac* ovvero dallo ‘sguardo forte’ o ‘pesante’) avrebbe la facoltà di proiettare attivamente qualcosa da chi guarda in ciò che viene guardato. Lo dimostra l’esame di due categorie diagnostiche indigene: l’orzaiole (*ixtotoli* /tacchino dell’occhio/) e il ‘malocchio’ (che in nahuatl non ha un sostantivo equivalente, ma può esprimersi con il verbo *quixoxa* /«to give someone the evil eye / aojar o echizar o ojejar a otro»/, Karttunen 1983: 331¹⁰).

Nel primo caso, si pensa che la dolorosa comparsa dei piccoli foruncoli attorno agli occhi possa derivare dall’aver visto due cani o tacchini che si accoppiano, un atto che scaturisce dalla pulsione sessuale di animali incapaci, al contrario degli umani, di contenerla nella sfera privata, e che è creduto irradiare un pericoloso “calore” (qui da intendere in termini simbolici): in questo caso l’orzaiole verrebbe per la penetrazione nel corpo del vedente della forza/calore emanata dalla copula di due tipologie di animali particolarmente legati alla sfera notturna e dei portenti (v. Lupo 1998: 230-233). Ma gli orzaiole sono anche creduti dipendere dal fatto che un giovane, dopo aver visto una ragazza che ha suscitato il suo interesse erotico, non osi rivolgerle la parola, reprimendo dunque all’interno dell’occhio quel desiderio che l’interazione verbale permetterebbe invece di “scaricare” all’esterno. È interessante notare che, per questo secondo tipo di eziologia, la cura consiste in una semplice pratica magico-rituale, che prevede il superamento della timidezza iniziale e la richiesta alla fanciulla desiderata di sputare nell’occhio del paziente: in tal modo la piccola molestia originata da una mancata proiezione immateriale (in termini oro-verbali) dell’apprezzamento causato dallo sguardo viene risolta creando innanzitutto una comunicazione oro-aurale e in conseguenza di questa una molto concreta proiezione corporea (lo sputo) oro-oculare in senso inverso. Questa essenziale sequenza rituale cerca pertanto di risolvere un problema insorto per una non risolta (e repressa) interazione che coinvolge la vista (lo sguardo desiderante) e l’udito (la conversazione di corteggiamento), mediante la successiva instaurazione di un’interazione auditiva (la richiesta) e tattile, mediante il peculiare

¹⁰ Sulle concezioni relative all’azione espressa col verbo *xoxa*, si veda Signorini & Lupo (1989: 157-168).

contatto della saliva della fanciulla guardata con concupiscenza con l'occhio dell'ammiratore¹¹. [v. tabella 1]

Fase temporale	Sensi implicati	Organo del ragazzo	Azione/direzione	Organo della ragazza
1 Stimolo iniziale	Vista	Occhio	Sguardo concupiscente →	Tutto il corpo
2 Causa patogena	Parola / Udito	Bocca	Dialogo represso ≠	Orecchio
3 Terapia	Tatto / Vista	Occhio	Sputo ←	Bocca

Tabella 1. I sensi nella cura dell'orzaio.

Anche per i ben più seri casi di malattia che rientrano nella categoria di malocchio (Signorini & Lupo 1989: 157-168), la sequenza temporale delle cause patogene e degli atti terapeutici vede il passaggio dalla dimensione visuale dello sguardo carico di apprezzamento – sia negativo, in quanto carico di invidia, che positivo, allorché l'ammirazione causi il danno involontariamente – a quella oro-uditiva e tattile, in cui le parole e il contatto fisico sono reputati in grado di porre rimedio all'intrusione nel corpo della vittima dell'effluvio patogeno proiettato dallo “jettatore” (*taixelhuihque*, in spagnolo *aojador*) per mezzo del suo sguardo intriso di un'affettività eccessiva (resa patogena dalla forza eccezionale, dovuta alla specie dell'alter ego animale). Se il malocchio, le cui più frequenti vittime sono i bambini, in quanto ancora animicamente fragili, è stato causato dalla malevolenza di uno sguardo, risulterà scongiabile – perché inutile – rivolgersi direttamente al responsabile, che ben difficilmente si presterà a disfare ciò che intenzionalmente ha fatto. Ma se chi ha recato danno con la sua *vista pesada* ('sguardo pesante') non aveva intenzioni ostili, la miglior soluzione consisterà – in maniera per certi versi analoga al caso dell'orzaio – nel chiedergli di prendere in braccio il bambino, baciarlo e applicargli con le dita un po' della propria saliva dietro l'orecchio, possibilmente ac-

¹¹ Penso utile precisare che faccio qui ricorso alle tabelle per meglio evidenziare il mutamento della valenza dei sensi nelle fasi temporali del rito e che ciò non implica un'esplicita adesione al paradigma teorico strutturalista.

compagnando il gesto con qualche frase propiziatoria, come «che Dio lo benedica». Un tipo di rito terapeutico la cui *ratio* consiste nello scaricare – attraverso il contatto fisico con una secrezione buccale – quell’accumulo di essenza patogena che lo jettatore ha prodotto nella vittima attraverso il proprio sguardo “eccessivo”. Eccoci dunque nuovamente a constatare la risoluzione di una situazione critica causata da uno squilibrio sul piano visivo, mediante il successivo ricorso all’interazione uditiva (le parole propiziatricie) e tattile [v. tabella 2]. La qualità termicamente “calda” (in termini simbolici) attribuita alla saliva mira innanzitutto a compensare la natura intrinsecamente “fredda” dell’effluvio patogeno emesso dal più o meno involontario aggressore, che ha l’effetto di nuocere all’equilibrio “termico” della vittima nello stesso modo della penetrazione di *amo cuali ebecame /arie/venti cattivi/* in seguito ad atti di stregoneria (cui di fatto il malocchio è equiparato, sia pure su una scala di pericolosità decisamente inferiore; v. Signorini & Lupo 1989: 168-174).

Fase temporale	Sensi implicati	Organo del responsabile del malocchio	Azione / Direzione	Organo della vittima
1 Causa patogena	Vista	Occhio	Sguardo “forte” →	Tutto il corpo
2 Terapia	Tatto + Parola	Mani + Bocca	Applicazione di saliva + Frase apotropaica →	Orecchio

Tabella 2. I sensi nella cura del malocchio.

Il fatto poi che sia la saliva che l’orecchio cui essa viene applicata appartengano alla sfera oro-aurale, mi pare offra un interessante riscontro mes-sicano alla esistenza di un asse sensoriale legato alla parola detta e udita, rilevato da Seeger (1975) tra i Suya del Brasile centrale, ove la sfera visuale è connotata negativamente e connessa alle aggressioni magiche, mentre quella orale e uditiva ha una connotazione positiva, che ne spiega la rilevanza terapeutica. Anche se tra i Nahua non riscontriamo la sottolineatura mediante gli ornamenti corporei del “primato morale” della dimensione della parola su quella dello sguardo, che induce i Suya a “incorporare” tale primato mediante vistosi piattelli labiali e dischi auricolari (Seeger 1975:

221), tuttavia appare evidente come nelle due terapie magico-rituali nahua qui brevemente illustrate siano i sensi della parola/udito e del tatto quelli mediante cui si pensa di poter rimediare alle offese e agli squilibri patogeni causati dalla capacità proiettiva della vista, che pertanto carica l'occhio di valenze potenzialmente negative sul piano sociale (v. Seeger 1975: 215). Malgrado quanto appena detto, le evidenze etnografiche fin qui raccolte non consentono di individuare una gerarchia univoca tra i sensi, del genere di quella che nell'Occidente contemporaneo attribuisce un indubbio primato a vista e udito sugli altri sensi (Howes 1991; Howes & Classen 2013)¹².

Rendere visibili le ombre

Sempre in ambito terapeutico, vale forse la pena di accennare al fatto che nel caso dei mali la cui causalità è attribuita all'alterazione della costituzione animica della persona – come lo spavento (*nemouhtil*), che comporta la perdita dell'“ombra”, e la fattura (*nabualot*), che determina la penetrazione nel corpo di effluvi patogeni esterni (*amo cuali ehcame /arie/venti cattivi/*) –, le cure rituali ruotano interamente attorno al recupero o all'espulsione di sostanze spirituali che sfuggono alla normale percezione sensoriale. Pertanto, la conoscenza dello stato dei malati passa attraverso tecniche volte a potenziare ed estendere le facoltà percettive degli specialisti rituali. Specialmente nella fase diagnostica, una conoscenza realistica delle vere cause della malattia e della gravità del paziente passa attraverso l'impiego di tecniche mantiche, che implicano la possibilità di percepire le condizioni di entità spirituali per definizione invisibili. In entrambe le pratiche cui farò qui riferimento, la divinazione diagnostica prescinde dalla presenza fisica del malato, il cui corpo ben poco si crede possa rivelare dello stato delle componenti animiche che stanno al suo interno o che si credono trattenu- te lontano da esso. Nel primo caso il terapeuta-diagnosta si basa sulla possibilità che parti dell'“ombra” di una persona possano fuoriuscire dal suo involucro corporeo (*cacauhyo /scorza, guscio/ 'corpo'*), non solo venendo catturate da esseri extraumani, come la divinità terrestre identificata con la Santissima Trinità, ma anche impregnando di sé gli oggetti utilizzati nel

¹² Non disponendo dello spazio per una disamina più approfondita delle concezioni nahua intorno alle facoltà percettive e alla classificazione delle cose in base alle loro qualità sensoriali, rinvio a due miei precedenti scritti (Lupo 2012: 83-99; 2013: 63-90).

rito: oltre e più che gli indumenti, naturalmente intrisi del sudore (*neton*) dell'individuo, si prestano alla diagnosi rituale i lumini di cera (*veladoras*), la cui sostanza facilmente si impregna dell'“ombra” del paziente, allorché li si passa sul suo corpo eseguendo una *tachipahualiz* /ripulitura/ (in spagnolo *limpia*; cfr. Signorini & Lupo 1989: 148-150; Lupo 1995a: 116-128). In questa prima fase, il trasferimento di parte dell'essenza animica del paziente nel lumino si basa sulla qualità tattile “appiccicosa” della cera, che – sia pure in modo del tutto impercettibile – se ne intride e ne permette la traslazione nel luogo ove opera il terapeuta. Nella seconda fase, più propriamente diagnostica, questi colloca il lumino sul proprio altare domestico e lo accende, attivando così, per mezzo della combinazione della combustione fisica della sostanza infiammabile e dell'intervento rivelatore delle divinità e dei santi invocati, la manifestazione visibile delle cause della malattia. Se ad esempio la malattia è dovuta allo spavento, che causa la perdita dell'“ombra” e la sua cattura da parte di entità extraumane che se ne cibano, il comportamento della fiamma del lumino paleserà il tipo di spavento e il luogo della detenzione dell'entità perduta, permettendo così di stabilire le entità che andranno interpellate e indotte a liberare l'“ombra”:

¿Pa' qué te voy a preguntar [al paciente], si para eso es la veladora? Tú me estás explicando qué es lo que te duele, pero allí voy a ver por qué te duele. [...] Así llega en el sentido [del especialista que observa la llama], porque en la veladora, donde se encharca, allí se ve, allí aparece... Allí [es] como si estuvieras viendo con un largavistas: se ve la enfermedad. Si nomás se encharca bonito, es [un susto] de agua. O si hace unas curvitas así, es de víbora. El [susto de] *quiouhteyot* /rayo/, entonces la llama empieza a tronar. Si es de *tixochit* /fogón/, ése no truena, nomás se prende derecho la llama. Si es de perro, allí se hace, se forma el perrito allí en el agüita (Miguel Cruz, in Signorini & Lupo 1989: 121-122).

La similitudine col cannocchiale rende egregiamente la funzione di “potenziamento percettivo” svolta nel rito diagnostico dal lumino, grazie al duplice intervento delle entità extraumane, che vengono dapprima invocate al momento della *limpia* sul corpo del paziente e poi nuovamente al momento di accenderlo sull'altare domestico. È importante ricordare che senza il corredo sonoro della parola rituale, che invoca, rende presenti e sollecita gli interlocutori divini, nessun appalesamento, nessuna rivelazione percettibile delle cause ultime della malattia sarebbe possibile.

Ma mentre alcuni terapeuti – come il summenzionato Miguel Cruz – effettuano la diagnosi rendendo presente e visibile nel proprio spazio

operativo l'entità animica del paziente le cui traversie causano la malattia, altri – come i defunti Francisco Tejero e Francisco Landero – affidano la scoperta delle cause ultime del male a un diverso processo di trasferimento animico-spaziale: essi infatti la cercano nei propri sogni, convinti che durante il sonno la loro “ombra” possa trasferirsi là dove si trova quella del paziente, e che in quella dimensione altra sia possibile vedere – ancorché non direttamente, ma nella forma traslata della metonimia – lo stato delle componenti spirituali perdute o aggredite, così come l'esito delle successive terapie rituali. Allorché cercava di guarire da uno spavento un proprio vicino, Francisco Landero¹³ sognò di recarsi nel *Talocan*, il mondo ctonio in cui le “ombre” vengono trattenute, e di incontrarvi un fanciullo che – per ordine dell'invisibile signore di quel regno infero, la cui voce cavernosa fu l'unica traccia che egli ne poté percepire – gli consegnò un *machete* (Lupo 2003; 2013: 241-259). Nella percezione codificata di quella dimensione altra, le anime non sono percettibili nella loro forma antropomorfa, ma assumono le apparenze degli indumenti o degli strumenti di lavoro delle persone, per cui un cappello o – appunto – un *machete* “stanno per” l'“ombra” di un uomo, mentre una tazza o una fascia per stringere la gonna ai fianchi (in spagnolo *faja*) rappresentano quella di una donna.

Nutrire la Terra e recuperare le ombre

Per quanto poi riguarda il recupero dell'“ombra”, questo avviene con una serie di azioni rituali che fanno ricorso a più piani sensoriali, che rivelano la diversa gerarchia che in tali circostanze viene attribuita ai sensi. Al fine di ottenere la restituzione dell'entità animica sottratta dagli antagonisti extraumani (che al contrario del demone cristiano non sono pensati come intrinsecamente malvagi, ma come famelici e naturalmente inclini a catturare e inghiottire tutto ciò che “cade” alla loro portata), occorre innanzitutto persuaderli della legittimità e giustizia della propria richiesta, e a questo scopo vengono pronunciate lunghe ed articolate invocazioni in nahuatl, spesso con diversi destinatari (v. Signorini & Lupo 1989; Lupo 1995a, 2013). Quindi si passa a ingraziarsele mediante una pluralità di donativi, tutti in qualche misura consistenti nella erogazione di energia-“calore”,

¹³ Agricoltore di Tacuapan, trasferitosi successivamente a Xiloxochico, dov'è morto ultranovantenne nel 2019, Francisco Landero è stato un rinomato specialista e terapeuta rituale.

variamente costituito dal colore e la fragranza dei fiori, la luce, il calore e il profumo di candele e incenso, nonché dalla “forza” delle preghiere cattoliche in spagnolo, che si recitano in numeri variabili a seconda delle circostanze, ma anche del diverso “calore” dovuto al loro contenuto (per cui il Credo è più “caldo” del Padre Nostro, e questo più dell’Ave Maria; v. Signorini & Lupo 1989, Lupo 1995a, 2013, n.d.).

Ma per ottenere che i destinatari extraumani accettino di rilasciare la componente spirituale sottratta, occorre soprattutto fornir loro un ‘pagamento’ (*taxtahuil*) o un ‘rimpiazzo’ (*iixpatca* /il sostituto del suo volto/); il che avviene nel primo caso gettando una moneta in un bicchiere pieno d’acqua che si è posto sull’altare ove si pratica il rito, mentre nel secondo caso si seppellisce nella terra dinanzi all’altare il cuore o la carcassa di un pollo o un tacchino, in modo che prenda il posto dell’“ombra” trattenuta dai suoi catturatori extraumani, fornendo loro un concreto nutrimento carneo in sostituzione di quello etero costituito dall’entità animica.

Una volta portata a termine questa transazione, si procede alla chiamata (*tanotzaliz*) dell’“ombra”, che avviene invocando a più riprese (spesso sette volte) il nome del paziente, intimando a lui di alzarsi e “tornare a casa” e alla Terra di lasciarlo andare (v. Signorini & Lupo 1989: 124-129; Lupo 1995a: 128-152). Dopo che in precedenza si sono utilizzate blandizie ed esortazioni rispettose e cortesi, qui si passa alla coercizione verbale e fisica, ricorrendo al modo imperativo e alle percosse, o quanto meno a una qualche sollecitazione tattile: Miguel Cruz, ad esempio, percuote il suolo sette volte con una bacchetta, intimando al paziente di levarsi e seguirlo nel tragitto verso casa e alla Terra di smettere di trattenerlo e di lasciarlo andare; Francisco Tejero¹⁴, dal canto suo, ritenendo impropria una simile mancanza di rispetto, si limitava a sfiorare il suolo a più riprese con il rosario.

Vi è infine chi, al termine della “chiamata”, ricorre a un’ulteriore azione volta a reintrodurre concretamente nel suo ricettacolo corporeo l’entità animica perduta: José Morales¹⁵, ad esempio, al termine del ciclo rituale che

¹⁴ Contadino di Cuauhtapanaloyan trasferitosi in tarda età presso la figlia a Santiago Yancuictlalpan, dove morì ultranovantenne nel 1999, Francisco Tejero visse fino circa ai 60 anni dei soli proventi dell’agricoltura, intraprendendo la carriera di guaritore a seguito di una grave malattia; molto devoto e orgoglioso di aver patrocinato la festa del patrono, Santiago vantava una non comune resistenza nella recitazione delle preghiere cattoliche a scopo terapeutico (v. Lupo 1995a: 69-71).

¹⁵ Contadino di Tacuapan e apprezzato musicista di un gruppo di danza dei *Cuezalime*, José Morales aveva appreso la sua professione di terapeuta da un prozio paterno e

prevedeva più chiamate, faceva bere al paziente l'acqua del bicchiere posto sull'altare (lo stesso in cui aveva gettato la moneta del "pagamento"), nella quale – secondo una prassi rituale attestata già nel primo periodo coloniale¹⁶ – riteneva fosse contenuto l'*ecahuil* del malato (Lupo 1995a: 128-152).

Pertanto, nel rito volto al recupero dell'"ombra" possiamo individuare una sequenza nella quale si registra una sorta di crescendo di concretezza, dai sensi meno legati alla materialità, propri dei destinatari incorporei del rito, come la vista, l'udito e l'olfatto (con gli arredi sacri sull'altare e le parole di devozione e di supplica, che hanno funzione essenzialmente locutoria e perlocutoria¹⁷), per passare poi a quelli della prossimità come il gusto e il tatto, con la concreta offerta della moneta nel bicchier d'acqua o il seppellimento del pollo o tacchino dinanzi all'altare. A questa fase corrispondono anche diverse parole rituali – le preghiere cattoliche in spagnolo – che vengono donate in serie (come nel rosario) e in numeri variabili in base alle loro proprietà "termiche" (qualità la cui percezione è tattile), oltre che con effetti sostanzialmente performativi (v. Lupo 1995a, 1995b, 2013: 135-156, n.d.). Il climax si raggiunge con la chiamata, allorché l'operatore rituale instaura con i suoi interlocutori – e qui alla Terra che ha inghiottito l'*ecahuil* si somma l'"ombra" stessa – un contatto fisico, sia coi più violenti colpi della bacchetta, sia con il più delicato sfioramento mediante il rosario. In questo caso le parole equivalgono a delle sferzate: sono ordini cui si vuole che i destinatari non abbiano alcuna possibilità di sottrarsi. A conferma della maggiore efficacia che viene attribuita agli atti legati ai sensi della prossimità, vi è infine l'azione di far ingurgitare al paziente l'acqua in cui il terapeuta ritiene di aver recuperato la sua "ombra", offrendogli così la molto concreta percezione tattile e gustativa della sua definitiva reincorporazione. In una prassi che il più delle volte non prevede la recitazione delle suppliche terapeutiche e l'esecuzione della "chiamata" in presenza del malato (v. Signorini & Lupo 1989; Lupo 1999), quest'ultima è una delle poche azioni rituali capaci di sollecitare concretamente l'"attenzione sensoriale" del paziente,

la esercitò fino alla morte, che lo colse quasi novantenne nel 2002 (v. Lupo 1995a: 67-69).

¹⁶ Si veda in proposito quando riferito nel suo trattato sulle idolatrie dei nativi da Ruiz de Alarcón (1984: 161 ss.) circa la pratica di recuperare il *tonalli* in una ciotola piena d'acqua.

¹⁷ L'ovvio riferimento è qui alla teoria degli atti linguistici di Austin (1962), poi ripresa da Searle (1969).

eventualmente strappandolo all'apatia e alla spossatezza e contribuendo ad attivarne le possibili risposte endogene (cfr. Desjarlais 1996: 157-158).

Nella tabella n. 3 si illustra la sequenza temporale del rito volto al recupero dell'“ombra” perduta con uno spavento, evidenziando la graduale transizione da sensi “della distanza” (come vista, olfatto e udito) a sensi “della prossimità” (come gusto e tatto), che mi sembra ben rifletta la crescente volontà di costrizione da esercitare sulle entità coinvolte e la maggiore efficacia a tal fine che viene attribuita agli atti che influiscono materialmente sui corpi, come il far introiettare/ingurgitare (la moneta, il pollo e l'acqua con l'“ombra”) e il percuotere-sfiorare (con la bacchetta o il rosario). Ritengo che sia anche grazie a questa capacità di declinare la propria azione in maniera attenta alla immaginata sensorialità disincarnata degli esseri extraumani il cui aiuto perseguono, che gli operatori rituali nahua pensano di poter realizzare con essi la necessaria forma di “co-attività” (Pitrou 2012, 2016) da cui dipendono i felici esiti del rito.

Fase temporale	Azione	Sensi implicati per gli esseri extraumani		Sensi implicati per il paziente
		Santi	Terra	
1	Predisposizione sull'altare di fiori, candele e incenso	Vista + Olfatto		-
2	Invocazione in nahuatl	Udito		-
3	Offerta di preghiere cattoliche in spagnolo	Udito + Tatto		(Udito + Tatto) ¹⁸
4	Pagamento (moneta nel bicchiere) o “rimpiazzo” (pollo o tacchino)	-	Olfatto + Tatto + Gusto	-
5	Chiamata (con bacchetta o rosario)	-	Udito + Tatto	(Udito + Tatto)
6	Reincorporazione (bere l'acqua del bicchiere)	-		Tatto + Gusto + Olfatto + vista

Tabella 3. I sensi nella cura dello spavento.

¹⁸ Tra parentesi indico l'azione che i gesti e le parole rivolti ai destinatari extraumani sono creduti svolgere in maniera parallela nei confronti del paziente, sia sul suo corpo che – soprattutto – sull'“ombra” perduta: si pensa infatti che quest'ultima si possa giovare della loro energia-“calore”, e che ne sostenga il peso (v. Signorini & Lupo 1989: 128-129; Lupo 2013: 149-150, n.d.).

Oggetti, sostanze e proprietà sensoriali

Quanto detto in precedenza (par. 2) circa la possibilità di rendere percettibile mediante atti rituali ciò che appartiene alla sfera delle essenze spirituali mi porta a esaminare un terzo e ultimo aspetto della dimensione sensoriale del rito, quello delle offerte destinate alle entità extraumane e alle anime dei defunti, che pur con palesi differenze di natura e poteri hanno in comune la caratteristica di non poter impiegare le modalità umane per approvvigionarsi dell'energia vitale di cui anch'esse – per quanto sottratte al metabolismo corporeo degli esseri che popolano la superficie terrestre (*talticpac*) – hanno bisogno per condurre la propria esistenza. Un'energia vitale (*nemiliz*) o forza (*chicahualiz*) che Marie Noëlle Chamoux (2011) ha mostrato essere il tratto distintivo di tutte le diverse entità e componenti del cosmo dotate di “*animacy / animacidad*” e che – pur essendo nell'immaginario indigeno la combinazione dei due principi opposti e complementari legati alla radiazione solare e alla fecondità delle piogge – è da tempi assai remoti espressa con la metafora del ‘calore’ (*tonalli*). Si tratta però di una essenza che – presente in tutte le diverse sostanze e forme di vita – in ognuna di esse si manifesta in modalità sensoriali diverse, pur essendo sempre riconducibile al principio di cui tutti i viventi si alimentano: nel mais, nelle altre piante commestibili, negli animali domestici e nei loro prodotti, essa s'identifica con l'apporto nutritivo che essi forniscono a chi se ne ciba; ma può risiedere anche nel colore, nel profumo e nella bellezza dei fiori, nella fragranza e nel calore del *copal* e dell'incenso, nella luminosità calda e odorosa di candele e lumini, nella policromia e nella varietà di forme degli addobbi di carta, nella sonorità e ricchezza armonica dei canti e delle musiche, nel dinamismo, nella coordinazione e nell'ardimento delle evoluzioni coreutiche, nella devozione e nella forza sia illocutoria che persuasiva delle suppliche rituali e delle preghiere cattoliche. Soggiacenti a tutte queste manifestazioni esteriori percettibili di ciò che viene offerto nelle occasioni rituali, vi sono l'intenzionalità, la dedizione, lo sforzo, il sacrificio degli attori umani, che talora possono venir riassunti nella metafora del loro “sudore” (*neton*). È questo impegno l'ingrediente principale perché le offerte siano gradite e il rito consegua i suoi obiettivi. Senza di esso, anche le offerte più abbondanti e costose possono risultare sgradite, mentre se è presente in offerte anche povere e poco appariscenti, è in grado di renderle bene accette e foriere di benefici:

Es una devoción que estás haciendo a los muertos: no lo vas a vender, sino que compras, así sea donde quieras lo compras, pero lo metes que está [en el altar], se lo vas a ofrecer a los difuntos. *Es lo que vale más: la intención, – ése – la intención de uno* (José María Flores¹⁹, intervista del 14/9/2018, enfasi aggiunta).

Una delle questioni fondamentali del rito è che, mirando a evocare e indurre ad agire in favore degli umani le forze e le entità chiamate in causa, che sono per lo più prive di corpo, l'erogazione in loro favore delle energie vitali che gli si vogliono destinare per ingraziarsele, nutrirle, sostenerle, corroborarle e permetter loro di eseguire le prestazioni richieste passa attraverso le loro peculiari facoltà percettive, che corrispondono a sensi per lo più diversi da quelli eminentemente umani (e “terreni”) della prossimità, come il tatto e il gusto, che per essere esercitati comportano la consumazione e distruzione materiale delle cose percepite. Il che non significa che gli interlocutori e destinatari incorporei dei riti non possano “mangiare” quanto si offre loro, ma piuttosto che lo fanno secondo le modalità che gli sono proprie:

Ven, pero ya no con el cuerpo, sino ya ven, pero en espiritualmente. [...] A la vez tocan, pero no es con la mano. [...] No lo pueden llevar cosas materiales; lo podrían llevar en lo espíritu (Celina Martínez²⁰, intervista del 15/9/2018).

Y éste sí se lo llevan como si fuera pan, igual. Se lo llevan como si fuera polvitos en el cielo (Francisco Landero, intervista del 18/9/2018).

È appunto prestando attenzione alle proprietà sensoriali delle offerte rituali, e in particolare a quelle destinate alle anime dei defunti in occasione dell'annuale celebrazione della festività loro destinata, tra il 31 ottobre e il 2 novembre (e oltre), che cercherò di mettere in luce l'utilità del prestare attenzione alla dimensione percettiva dei diversi attori coinvolti nella performance e alle sue variazioni lungo l'arco temporale.

¹⁹ Agricoltore ultraottantenne di Santiago Yancuictlalpan, oggi pensionato, José María Flores ha un'approfondita conoscenza indiretta dei saperi rituali: pur non essendo uno specialista, li ha visti praticare dapprima da suo padre e poi dal suocero Francisco Tejero, che negli ultimi anni di vita si trasferì a vivere a casa sua.

²⁰ Settantenne, da molti anni vedova e residente a Cihuapilaco, Celina Martínez è una donna intensamente devota, che vive con la nipote (DD), integrando il sussidio statale con le prestazioni di collaborazione domestica presso la casa di Yancuictlalpan frequentata con regolarità da una famiglia di Città del Messico.

Temporalità rituale e sensi

È ben noto che *Todos los Santos* rappresenta per le tante comunità indigene messicane la principale celebrazione familiare dell'anno liturgico e in essa, assieme a mantenere in vita l'amorevole ricordo dei congiunti scomparsi, si cerca di propiziarsi le anime dei trapassati nella loro qualità di mediatori e intercessori presso le principali figure del mondo extraumano (nelle quali, oltre alle tre persone divine del cristianesimo, è possibile annoverare anche i santi e svariate altre entità non propriamente appartenenti all'ortodossia cattolica); in aggiunta, come hanno messo in evidenza diversi studiosi, questa festa è anche l'occasione per rinsaldare, mediante una capillare circolazione di prestazioni e scambi cerimoniali tra umani, i vincoli di solidarietà e alleanza che solitamente prendono la forma del compadrinaggio (Nutini 1988; Lok 1991; Signorini 2008; Lupo 2019). Se le tante testimonianze visuali che sono accessibili su Internet e nelle più diverse pubblicazioni delle case, dei cimiteri, delle chiese e delle strade dei villaggi indigeni in occasione di questa celebrazione sono certamente molto suggestive per la profusione, varietà, policromia e fantasiosità degli addobbi e delle offerte, l'esperienza diretta dei medesimi luoghi è incomparabilmente più ricca, complessa e articolata, in ragione della moltitudine di stimolazioni sinestesiche fornite dalla realtà, che non si limitano certo ai sensi della vista e dell'udito, ma che sollecitano le mucose nasali con i mille odori dei fiori, dei fumi rituali e delle pietanze; le diverse declinazioni del tatto con la percezione della consistenza, della temperatura, della variabile cedevolezza o asperità delle sostanze e dei cibi con cui si entra in contatto; e infine le papille gustative con la notevole mutevolezza dei sapori degli alimenti e delle bevande imbanditi sugli altari o sulle tombe. A confronto della vera e propria sommersione audiovisuale che la visione in 3D di un film come *Coco* mira a produrre negli spettatori, la partecipazione in prima persona alla festa può risultare ancor più sovrachianta, proprio per la complessa combinazione delle sollecitazioni sensoriali che se ne ricavano.

Eppure non sarebbe corretto pensare che – anche qualora noi osservatori non indigeni potessimo provare le medesime sensazioni dei nativi (una presupposizione ingenua e fuorviante, che non tiene conto della plasmazione storica e culturale della sensorialità degli esseri umani²¹) – la

²¹ Si vedano al riguardo i lavori di Classen (1993, 1997, 1999), Classen, Howes & Synnot (1994), Feld (1982), Howes (1991, 2003, 2005), Howes & Classen (2013), Le Breton (2006), Stoller (1989).

nostra percezione di quell'insieme ne esaurirebbe la sfaccettata molteplicità di stimoli, esperienze e significati. Uno dei presupposti fondamentali su cui si incardina tutta la struttura rituale di questo evento suddiviso in più fasi e giorni è che i diversi partecipanti ad esso siano dotati di facoltà percettive e modelli valutativi diversi. La natura disincarnata dei defunti li priva – come s'è detto – della capacità di esercitare al modo degli umani il tatto e il gusto, costringendo così i loro parenti rimasti sulla terra a tener ben presenti le peculiari facoltà percettive e appropriative dei destinatari delle offerte. Nel momento in cui questi si accingono a donar loro i cibi e le sostanze con cui vogliono rifornire i morti di quell'energia vitale che la perdita del corpo gli impedisce di acquisire autonomamente, non solo variano le proprie offerte a seconda delle idiosincratice predilezioni dei propri congiunti scomparsi (imbandendo loro le pietanze o le bevande preferite, o ponendo sugli altari giocattoli per i bambini e sigarette e alcoolici di una certa marca per gli adulti), ma ne adeguano la presentazione alle diverse capacità sensoriali delle *ánimas*.

Una prima netta variazione temporale nella tipologia di offerte che vengono presentate sugli altari dipende dalla fase di sviluppo degli individui al momento del loro decesso. A Cuetzalan come in molte altre regioni del Messico si crede che il 31 ottobre i morti bambini aprano la via, giungendo per primi nelle case dei propri parenti; poi il 1° novembre arrivano i morti adulti, seguiti il 2 e i giorni successivi da quanti sono morti di morte violenta o improvvisa, o non hanno più congiunti superstiti che gli possano preparare delle offerte. Per adeguare le offerte ai gusti dei bambini, non solo si riduce il numero pro capite dei cibi (cinque – tortillas, *tamales*, frutti ecc. – invece di sette, come agli adulti), ma gli si risparmiano le pietanze piccanti o considerate più “pesanti”, privilegiando quelle dolci e “tenere”, come la zucca cotta in sciroppo di zucchero di canna, i dolci di *yuca*, le gallette e i pani dolci in forma di animaletti, le polpettine di sesamo, i *tamales* di *frijol gordo* (*tixpicza*) o dolci (*tzopec tamal*); analogamente le bevande consisteranno in *atole* dolce o *refrescos*²².

Al contrario, il giorno seguente, ai morti adulti si imbandiranno pietanze corrispondenti al loro gusto assai più “maturo”, con *tamales* di carne

²² I *tamales* sono degli involti di pasta di mais ripieni dei più svariati ingredienti (carne, fagioli, etc.) e cotti al vapore; l'*atole* è una farinata semiliquida fatta in casa con mais macinato e acqua; i *refrescos* sono bevande dolci confezionate che si acquistano al mercato.

e salsa piccante (*nacatamal*) o di fagioli scuri (*etixtamal*, in spagnolo *bollos*), e soprattutto il tacchino col *mole* (con la peculiarità che, per non privare l'animale morto della facoltà di razzolare e cibarsi nell'aldilà dove le anime lo porteranno, lo si cucina intero, senza privare le zampe delle unghie e la testa del becco [figura 1]). Analogamente, tra le bevande potranno comparire il caffè e gli alcolici e sugli altari si potranno collocare anche foglie di tabacco arrotolate e pacchetti di sigarette.

In aggiunta a queste variazioni culinarie nel menù da destinare ai defunti, vi è poi anche la particolare attenzione che si presta al momento in cui disporre sull'altare l'offerta e alla condizione delle sue componenti: si pensa infatti che, anche se nessuno è in grado di vederli o udirli, i morti giungano nelle loro antiche abitazioni a mezzogiorno in punto, ovvero in quel momento di transizione tra la fase ascendente e quella discendente del sole, che già nel mondo preispanico costituiva un punto di passaggio per la tipologia di anime dei morti di morte gloriosa (guerrieri e donne morte di parto) che erano incaricate di accompagnare l'astro nella sua parabola (Sahagún 1989: 222, 410-412; Ragot 2000). Ancor oggi il mezzodì è considerato un frangente temporale "delicato" e carico di potenzialità pericolose, in cui più facilmente possono comparire le forze del mondo infero o malevole (Signorini & Lupo 1989: 144-145).



Fig. 1. L'offerta per i defunti sull'altare di un terapeuta di Tacuapan, il 2/11/1988 (foto A. Lupo).

Proprio in ragione della prevedibile ora di arrivo delle *ánimas*, è estremamente importante che i cibi vengano posti sull'altare ben caldi pochi istanti prima di mezzogiorno: è infatti la fragranza, il profumo, il “fumo” che emana dai cibi appena levati dal fuoco ciò di cui i morti possono appropriarsi con i propri sensi disincarnati. Un alimento ormai freddo sarebbe per loro impossibile da consumare, in quanto privo di quella energia vitale che appunto s'identifica con il calore e le emanazioni che esso produce:

[La ofrenda se pone] a la hora que salió de la lumbre, [...] cuando] acaban de salir los tamales, que están calentitos, lo ponen un platito así, lo copeteas y lo va a poner en el altar. Entonces el vaporcito dicen que se llega a los muertos. Sí, sacan el tamalito *totonic* /caliente/, por eso le sale el vaporcito. Se pone calentito allí por el humo que sale, el vapor, y ése es el que se va para los muertitos, el olorcito, con eso (José María Flores, intervista del 14/9/2018).

Ellos vienen a comer el *pochtzin* /humo/. Vas a poner tamalitos allí, ya tienen *pochtzin* [lo] comen. Y luego juntas todo allí y se lo llevan este *pochtzin* al cielo, para todo el año les alcanza²³. [...] *Quicua yon niabuyahcayot, pochtzin, inetontzin* de Dios /Comen aquel perfume, aquel pequeño humo, el sudor de Dios/ (Francisco Landero, intervista del 18/9/2018).

Porque antes cuando convidaban los abuelitos, abuelitas el cafecito, así de veras el pocillo lleno de café y ya encima panecito, pues ya: «*Xitayi in* cafecito /Bebe el cafecito/», pero ya con panecito (Francisca Tejero²⁴, intervista del 14/9/2018).

Quest'ultimo dettaglio, di porre i *panes de muertos* sopra le tazze di caffè [figura 2] ben caldo, è spiegato con la necessità di render fruibile dai defunti un alimento – il *pan dulce* – che a differenza della *tortilla* non si è soliti consumare caldo, ma che se freddo non permetterebbe loro di appropriarsi del suo contenuto energetico, in quanto il “fumo”, l'odore è l'unica sostanza che essi sono in grado di percepire.

Ma se i morti transitano inavvertibili con la vista e l'udito per le case degli umani, questi ultimi hanno pur sempre la possibilità di comprovare con altri sensi il loro passaggio: è infatti assai diffusa e dai più ripetuta la

²³ Non solo tra i Nahua è molto radicata la convinzione che tra il mondo dei vivi e quello dei morti vi sia una diversa scala temporale, per cui un anno terreno equivale a un giorno nel regno dei morti (v. Lupo 2019).

²⁴ Moglie ottantenne di José María Flores e figlia dello specialista rituale Francisco Tejero, Francisca non ha seguito per la sua diversa propensione caratteriale le orme del padre, di cui però ha ancora ben presenti le competenze e ricorda minuziosamente le pratiche.



Fig. 2. *Panes de muertos* disposti sopra le tazze di caffè sull'altare per i defunti a Naupan, il 2/11/2015 (foto F. Tassone).

convinzione che gli alimenti – una volta ritirati dagli altari per lo scambio con i padrini e i compari e dunque consumati da parte degli umani – non abbiano più sapore, neppure se li si riscalda sul fuoco:

[Los difuntos] lo llevaron el aroma arriba. [...] [Si un plato de comida] lo guardas en el refri, pero no se va el sabor. Si nomás tú lo pones [como ofrenda] en el altar, se le va el sabor. Porque lo llevan las ánimas (Miguel Cruz, intervista del 14/9/2017).

Se dunque la visita dei morti passa silenziosamente inosservata²⁵, ché la loro natura incorporea li rende impercettibili ai vivi, questi possono però comprovare che essa è avvenuta con i sensi restanti, come l'olfatto e il gusto, che denunciano la deprivazione dei cibi di quella sostanza – giustamente chiamata da Signorini «profumo di vita» (2008: 254) – che nell'aldilà gli manca.

²⁵ L'unica occasione in cui ai viventi sarebbe possibile vedere le anime dei morti è quando essi stessi sono in procinto di morire: è quanto accade al protagonista di un diffusissimo racconto, il quale non crede al reale ritorno dei morti per *Todos los Santos* e perciò impedisce alla moglie di imbandire un'offerta adeguata: allorché i morti effettivamente arrivano e non trovano del cibo che soddisfa il loro appetito, portano via con sé l'incredulo, la cui morte imminente gli dà la facoltà di vederli (v. Lupu 2019).

Se tuttavia i cibi tolti dagli altari sono ritenuti impoveriti della loro forza alimentare, allora perché i vivi li mangiano? Ho già proposto in altra sede (Lupo 2019) l'ipotesi che alcuni degli alimenti predisposti sull'altare – in particolare i *pan de muertos*, le *hojaldras* e i *tamales* di carne – abbiano delle valenze antropomorfe che li fanno identificare con i defunti cui vengono offerti e che possono anche fungere da involucri, ricettacoli, rivestimenti utili a permetterne la presenza sulla scena del rito, analogamente a come nel passato preispanico alcune immagini commestibili delle divinità ne costituivano gli *ixiptlahhuan* /volti-coperture/ (Hvidtfeldt 1958; López Austin 1984, I: 433; 1989: 118 ss., 151-153; Dehouve 2016: 5), utili a renderli presenti nel contesto d'azione umano e suscettibili di veder appropriate le loro qualità attraverso l'ingestione rituale. Dunque alcuni dei cibi offerti alle *ánimas* – oltre a esserne deprivati dell'essenza (l'odore/"fumo") – sarebbero anche, più che "toccati", momentaneamente penetrati da queste, che proprio grazie al rivestimento "corporeo" che essi gli offrono possono "impersonarsi" e appalesarsi sulla scena rituale «animando le [proprie] coperture, divenendo agenti capaci di azione» nel mondo (Dehouve 2016: 8). Ma in tal caso, mangiando in un secondo momento tali coperture, che precedentemente hanno ospitato le anime dei morti di passaggio sugli altari, i vivi non rischiano di commettere una sorta di atto antropofagico, per di più nei confronti dei propri ascendenti e congiunti più prossimi (una sorta di "endocannibalismo", o incesto alimentare)? Ce lo suggerisce l'usanza di stampo "esofagico" in base alla quale non si dovrebbero consumare gli alimenti posti sul proprio altare, ma li si scambia con i propri parenti spirituali (padrini e compari) e con le persone più prossime, mangiando così quelli altrui (Lok 1991; Signorini 2008; Tassone 2017).

Ma allora perché mangiare i cibi lasciati dai defunti, visto che sono energeticamente "impoveriti" (come dimostra la loro insipidezza) e in qualche misura recano traccia del contatto coi morti (altrimenti, non si eviterebbe il consumo delle pietanze date ai propri familiari scomparsi)? Evidentemente per l'intrinseca qualità semidivina che quelli posseggono, in quanto provenienti dall'aldilà celeste (e dunque da uno spazio prossimo a Dio e ai santi), oltre che purificati dalla almeno parziale espiazione delle loro colpe. Lo chiariscono le parole di un anziano specialista rituale, al quale ho chiesto il perché nella festa di *Todos los Santos* si mettano sugli altari pani antropomorfi:

Porque vienen [los difuntos], porque vienen: *un señal de eso*. Porque vienen los ánimas, *para que sépamos que sí es cierto [que] vienen, por eso los panes lo hacen*.

[...] Como usted me da mi foto. Así vienen, como foto. ¿Tú no tienes sombra, a ver? Ah, pues ahí está tu sombra, aquí está mi sombra [indica la sombra de los dos]. Ése es lo que viene, no lo ve uno. Su sombrita viene del cielo. Pero allá se ve vivo como acá estamos platicando²⁶. [...] Y lo ponen [el alimento] allí en el altar. Ya para el ratito lo cambian. Entonces ya lo puede uno comer, *ya lo bendicieron* [los difuntos]; ya no hay *poctzin* [humol, *ya no hay nada*. [...] Porque ellos vienen, *ya son limpiecitos, buenos. Traen bendiciones de Dios* (Francisco Landero, entrevista del 18/9/2018, énfasi aggiunta).

Che questa effimera presenza dei morti nei cibi loro destinati sia un fatto positivo, lo conferma indirettamente la spiegazione datami da un altro specialista circa la fugace durata di questa “incorporazione” delle anime nei cibi, che egli equipara a quella di Cristo nell’ostia consacrata:

[Una vez que pasaron los difuntos, el pan de muerto] *ya no tiene cuerpo, ya se lo llevaron el olor*. El aroma ya se lo llevaron, *ya nomás comes puro pan ya nomás*. Es como le dice el padrecito [el cura]: *cuando no está consagrada la hostia*, es de puro trigo. *No tiene nada, no hay nada*, [la] puedes comer, no tiene nada, está limpio, está simple. Pero ya de que está consagrado, ya no lo puede comer cualquier persona. [Una vez que pasaron las ánimas] *ya no hay difuntos allí, no hay nadie*. El olor ya se fue, el aroma ya se fue. Ya que lo pones, en 10 minutos ya se fue. En 20 minutos como mucho. En una hora ya lo puedes comer el pan, *ya no tiene nada. Ya lo tentaron los panes*, ya lo llevaron (Miguel Cruz, entrevista del 14/9/2017, énfasi aggiunta).

Benché i sensi umani siano inadatti a percepire la presenza di tali entità benefiche, nondimeno gli effetti positivi delle tracce lasciate dal loro passaggio (il fatto di aver “toccato” i *panes*) non mancano di ripercuotersi sull’intero complesso corporeo e animico di chi mangia i cibi posti sugli altari, trasmettendogli quella “benedizione di Dio” che le anime sono ritenute portare seco dal cielo e che costituisce una delle contropartite delle offerte che esse vengono a prendere ai primi di novembre.

Considerazioni conclusive

Spero, con i pochi esempi che ho appena esaminato, di aver mostrato l’utilità di un esame dei riti nahua sul piano sensoriale. Le variazioni nell’arco

²⁶ È questa un’affermazione che attesta – come per i cibi del regno dei morti, che ai vivi risultano immondi e immangiabili – l’inversione percettiva vigente nell’aldilà, di cui s’è già detto alla nota n. 6.

temporale delle diverse stimolazioni sensoriali che la pratica rituale mira a produrre sono rivelatrici delle idee intorno alle variabili caratteristiche degli attori coinvolti nell'azione rituale, che come s'è visto sono dotati di facoltà percettive mutevoli in ragione della presenza/assenza di un supporto corporeo. Non a caso una parte non trascurabile degli oggetti rituali sembra avere tra le altre la funzione – altrove svolta dai ritagli di carta da alimentare col sangue di animali sacrificati o dalle effigi litico-lignee (le *antiguas* otomì) da rivestire e nutrire periodicamente²⁷ – di “render presenti” nello spazio del rito le entità il cui intervento in proprio favore si cerca di attivare. Se il ricorso alle effigi di tali entità incorporee ha indubbiamente lo scopo di «portare gli spiriti all'interno del mondo fisico» (Taussig 1993: 105), in modo di «acquisire mimeticamente il controllo dell'immagine speculare della realtà fisica» (*ibidem*), mi pare che i riti nahua della regione di Cuetzalan – così parchi di raffigurazioni iconiche in confronto con quelli delle regioni più settentrionali della Sierra e della Huasteca (v. nota n. 27) – non manchino comunque di evocare e render presenti tali esseri disincarnati attraverso un consapevole ricorso alla ricca tavolozza delle stimolazioni sensoriali. Anche se i parenti defunti non sono visibili e udibili a coloro che li attendono allo scoccare del mezzodì, sono i gesti miranti a soddisfarne la peculiare capacità percettiva a rivelare la loro presenza: è l'impegno a disporre sull'altare i cibi ben caldi e fragranti, al massimo delle loro emanazioni termico-aromatiche (anche adottando modalità di presentazione anomale, come mettere i pani sulle tazze di caffè per scaldarli), in modo che quelli ne possano assorbire con l'olfatto l'essenza disincarnata, a denunciare l'attesa presenza delle *ánimas*. E di fatto è un'assenza – quella dell'odore/sapore da esse prelevato e portato seco nel regno dei defunti, ove la sua fugacità è compensata dalla dilatata scala temporale (un anno = un giorno) – a dare conferma, una volta concluso il rito, dell'avvenuto passaggio dei morti.

In altre parole, mi sembra di poter cogliere nell'uso che della sensorialità si fa nei riti nahua un'analogia con le caratteristiche che Carlo Severi (2018) attribuisce alle immagini che chiama “chimeriche”, le quali, più che esaurire la loro funzione nella rappresentazione visiva della cosa ri-

²⁷ Sulle figure di carta ritagliate si vedano: Ichon (1969), Dow (1986a), Sandstrom & Effrein (1986), Galinier (1990), Sandstrom (1991), Williams (2004), Trejo et al. (2014), Rainelli (2015, 2019); sulle statuette cui si cambiano gli abiti si vedano: Dow (1974, 1986a), Galinier (1990), Baez (2012, 2014), Rainelli (2019).

tratta, «fanno emergere una presenza che non è materialmente inscritta nella superficie dipinta o nell'oggetto scolpito», ma che persegue in chi osserva l'attivazione di uno spazio mentale in cui egli compie un atto di "proiezione": «una chimera [...] è un insieme di indici visivi in cui ciò che si vede fa necessariamente da richiamo all'interpretazione di qualcosa di implicito. Questa parte invisibile dell'immagine è totalmente generata, sulla base di specifici indici, in uno spazio mentale» (Severi 2018: 109). Nel caso qui esaminato, anziché limitare l'analisi alla dimensione iconica, ci siamo spinti a considerare anche gli altri ambiti percettivi, come quelli olfattivo, gustativo e tattile-termico, per i quali «l'invisibile ha la precedenza sul visibile e sembra fornirgli il contesto» (*ibidem*: 221), e che contribuiscono – mi sembra – a permettere agli operatori rituali di rendere effettivamente presenti e attive le entità sensorialmente evocate. Se per ottenere in un soggetto l'esperienza proiettiva è necessario che ciò che sollecita il suo "atto di credenza" debba «rimanere incompleto, [in quanto] questo aspetto incompiuto è addirittura una condizione necessaria dell'attribuzione della soggettività e alle azioni proiettive di cui diventa il supporto» (Severi 2018: 337), allora ci sembra che i "vuoti" percettivi – l'invisibilità e inudibilità dei defunti, non meno della sottrazione dell'odore dei cibi loro offerti – ben si prestino ad offrire ai nativi quello spazio mentale indistinto, quella dimensione poetica in cui proiettare l'agognata presenza dei loro interlocutori disincarnati e conferire loro una preziosa agentività.

Bibliografia

- Austin, J.L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Baez Cubero, L. 2008. Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, in *Morir para vivir en Mesoamérica*, a cura di L. Baez Cubero & C. Rodríguez Lazcano, pp. 57-84. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular - Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Baez Cubero, L. 2012. "Vistiendo Santitos". La acción ritual para vestir a los "antiguas" entre los otomíes de Hidalgo. *Estudios de Cultura Otopame*, 8: 237-256.
- Baez Cubero, L. 2014. Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/66718>>, [12/11/2019]
- Bibeau, G. 1998 (1983). L'attivazione dei meccanismi endogeni di autoguarigione nei trattamenti rituali degli Angbandi, in *Medicina, magia, religione, valori. II*.

- Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, a cura di V. Lanternari & M.L. Ciminelli, pp. 131-158. Napoli: Liguori.
- Boccarda, M. & D. Rey-Hulman (éds.) 1998. *Odeurs du monde. Écriture de la nuit*. Paris: L'Harmattan.
- Candau, J. 2000. *Mémoire et Expériences Olfactives: Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chamoux, M.-N. 2011. Persona, animacidad, fuerza, in *La noción de vida en Mesoamérica*, a cura di P. Pitrou, M.d.C. Valverde Valdés & J. Neurath, pp. 155-180. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Classen, C. 1993. *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. London: Routledge.
- Classen, C. 1997. Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal*, 153: 401-412.
- Classen, C. 1999. Other Ways to Wisdom: Learning Through the Senses Across Cultures. *International Review of Education*, 45, 3-4: 269-280.
- Classen, C., Howes, D. & A. Synnott 1994. *Aroma. The Cultural History of Smell*. London: Routledge.
- Corbin, A. 1983 (1982). *Storia sociale degli odori, XVIII e XIX secolo*. Milano: Mondadori.
- Corbin, A. 1990. Histoire et anthropologie sensorielle. *Anthropologie et Sociétés*, 14, 2: 13-24.
- Csordas, T.J. & A. Kleinman 1998 (1990). Il processo terapeutico, in *Medicina, magia, religione, valori. II. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, a cura di V. Lanternari & M.L. Ciminelli, pp. 109-129. Napoli: Liguori.
- Cuturi, F. 2002. Il sapere dei sapori, in *Saperi e sapori mediterranei. La cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, a cura di D. Silvestri, A. Marra & I. Pinto, pp. 245-280. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico.
- Cuturi, F. 2009. *Nüeteran ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran – Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Cuturi, F. 2013. Il gusto tra storia e sinestesia. Il debito nei confronti dei cosiddetti sensi "minori", in *Significazioni della sensorialità. Indagine (multidisciplinare) sui "Sensi minori"*, a cura di A. Martone, pp. 17-45. Napoli: Liguori.
- Dehouve, D. 2016. El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de "personificación", in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* <<http://nuevomundo.revues.org/69305>> [23/5/2018]
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Desjarlais, R.R. 1992. *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Desjarlais, R.R. 1996. Presence, in *The Performance of Healing*, a cura di C. Laderman & M. Roseman, pp. 143-164. New York: Routledge.
- Dow, J. 1974. *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Dow, J. 1986a. *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dow, J. 1986b. Universal Aspects of Symbolic Healing: a Theoretical Synthesis. *American Anthropologist*, 88, 1: 56-69.
- Dupey García, E. 2013. De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45: 7-36.
- Dupey García, E. 2017. Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en códices prehispánicos del centro de México, in *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, a cura di G. Olivier & J. Neurath, pp. 117-165. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas - Instituto de Investigaciones Históricas.
- Dupey García, E. 2019. Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica, in *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, a cura di E. Dupey García & G. Pinzón Ríos, pp. 83-131. México: Secretaría de Cultura - Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez Andrade, H.M. 2014. *Olor, cultura y sociedad. Propuestas para una antropología del olor y de las prácticas olfativas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Feld, S. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Galinier, J. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. 1998. Humer le monde, in *Odeurs du monde. Écriture de la nuit*, a cura di M. Boccara & D. Rey-Hulman, pp. 69-79. Paris: L'Harmattan.
- Galinier, J. 2009. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Centro Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gell, A. 1977. Magic, Perfume, Dream, in *Symbols and Sentiments. Cross-cultural Studies in Symbolism*, a cura di I. Lewis, pp. 25-38. London: Academic Press.
- Gell, A. 1995. The language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda, in *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, a cura di E. Hirsch & M. O'Hanlon, pp. 232-254. Oxford: Clarendon Press.
- Gell, A. 2006. Parfum, symbolisme et enchantement. *Terrain*, 47: 19-34.
- Gossen, G.H. 1986. Mesoamerican ideas as a foundation for regional synthesis, in *Symbol and meaning beyond the closed community: essays in Mesoamerican ideas*, a

- cura di G.H. Gossen, pp. 1-8. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Houston, S., Stuart, D. & K. Taube 2006. *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Houston, S. & K. Taube 2000. An Archaeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica. *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 2: 261-294.
- Howes, D. (ed.) 1991. *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, D. 2003. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Howes, D. (ed.) 2005. *Empire of the senses: the sensual culture reader*. Oxford: Berg.
- Howes, D. & C. Classen 1991. Conclusion. Sounding Sensory Profiles, in *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, a cura di D. Howes, pp. 257-288. Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, D. & C. Classen 2013. *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. New York: Routledge.
- Hvidtfeldt, A. 1958. *Teotl and *Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.
- Ichon, A. 1969. *La religion des Totonagues de la Sierra*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Karttunen, F. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives. Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books.
- Laderman, C. & M. Roseman (eds.) 1996. *The Performance of Healing*. New York: Routledge.
- Le Breton, D. 2006. *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Paris: Métailié.
- Lévi-Strauss, C. 1975 (1949). L'efficacia simbolica, in Id. *Antropologia strutturale*, pp. 210-230. Milano: Il Saggiatore.
- Lok, R. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Centre of Non Western Studies, Leiden University.
- López Austin, A. 1984 (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 voll. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1989 (1973). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. 2006. La cosmovisión en la tradición mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, E 68-E 70.

- Lupo, A. 1995a. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, A. 1995b. La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escrita y oral, in *Antropología y Literatura*, a cura di C. Lisón Tolosana, pp. 49-66. Zaragoza: Gobierno de Aragón, Dep. de Educación y Cultura.
- Lupo, A. 1998. Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México, in *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signorini)*, a cura di A. Lupo & A. López Austin, pp. 221-255. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, A. 1999. Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta tra dialogo e azione. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 7-8: 53-92.
- Lupo, A. 2003. Los visitadores del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los Nahuas de la Sierra de Puebla, in *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, a cura di D. Domenici, C. Orsini & S. Venturoli, pp. 115-127. Bologna: CLUEB.
- Lupo, A. 2009. Fuori di sé. Viaggi 'sciamanici' ed esperienze di malattia nel Messico indigeno e meticcio. *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2: 124-142.
- Lupo, A. 2012a. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Lupo, A. 2012b. Malattia ed efficacia terapeutica, in *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, a cura di D. Cozzi, pp.127-155. Perugia: Morlacchi.
- Lupo, A. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, A. 2015. El regreso de los aztecas. Fenómenos de conservación, recuperación y plasmación de la tradición nahua en la Sierra de Puebla. *Dimensión Antropológica*, 22, 64: 7-33.
- Lupo, A. 2019. Mangiare (con) i morti: le offerte alimentari di *Todos los Santos* e la logica della commensalità tra vivi e morti nel Messico indigeno, in *Il sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dèi. Atti del Convegno internazionale. Noto, 26-28 ottobre 2017*, a cura di I.E. Buttitta & S. Mannia, pp. 133-170. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Lupo, A. n.d. Heaps of Prayers. The Materiality of Catholic Prayers within Nahua Ritual Discourse: Temporal Dimension and Ritual Effectiveness, in *Materializing Temporalities*, a cura di Rosemary Joyce, in stampa.
- Marriott, M. 1976. Hindu Transactions: Diversity without Dualism, in *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, a cura di B. Kapferer, pp. 109-142. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Méchin, C., Bianquis, I. & D. Le Breton (éds.) 1998. *Anthropologie du sensoriel. Le sens dans tous les sens*. Paris: L'Harmattan.
- Moerman, D.E. 2004 (2002). *Placebo. Medicina, biologia, significato*. Milano: Vita e Pensiero.

- Nutini, H.G. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton University Press.
- Pink, S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Pitrou, P. 2012. Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixte de Oaxaca (Mexique). *L'Homme*, 202, 2: 77-112.
- Pitrou, P. 2016. Co-activity in Mesoamerica and in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72, 4: 465-482.
- Ragot, N. 2000. *Les au-delàs Aztèques*. Oxford: BAR.
- Rainelli, F. 2015. *Incorporazione e alterità. L'efficacia delle cure rituali tra gli Otomí della Sierra Madre Orientale (Messico)*. Tesi di laurea magistrale in Discipline etnoantropologiche, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma.
- Rainelli, F. 2019. *Oltre la maschera. Usi e significati del corpo nella pratica rituale otomí (Huasteca sud, Messico)*. Tesi di dottorato in Studi storico-religiosi e antropologici / Anthropologie sociale et ethnologie, Università degli studi di Padova - Venezia "Ca' Foscari" - Verona / Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-CERMA.
- Ruiz de Alarcón, H. 1984 (1629). *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, a cura di J.R. Andrews & R. Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, B. de 1989 (1577). *Historia general de las cosas de Nueva España*, a cura di A. López Austin & J. García Quintana. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes - Alianza Editorial Mexicana.
- Sandstrom, A.R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sandstrom, A.R. & P. Effrein Sandstrom 1986. *Traditional Papermaking and cult Figures of Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Searle, J.R. 1969. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeger, A. 1975. The Meaning of Body Ornaments. *Ethnology*, 14, 3: 211-224.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Severi, C. 2018 (2017). *Loggetto-persona. Rito Memoria Immagine. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Signorini, I. 2008. El regreso de los difuntos en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo, in *Morir para vivir en Mesoamérica*, a cura di L. Baez Cubero & C. Rodríguez Lascano, pp. 249-258. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular - Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Signorini, I. & A. Lupo 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, P. 1994. Embodying Colonial Memories. *American Anthropologist*, 96, 3: 634-648.

- Stoller, P. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stroeken, K. 2008. Sensory Shifts and “Synaesthetics” in Sukuma Healing. *Ethnos*, 73, 4: 466-484.
- Tassone, F. 2017. *Il cibo dei morti: reciprocità e scambio rituale tra vivi e defunti nelle pratiche alimentari dei Nahua di Naupan (Puebla, Messico)*. Tesi di laurea magistrale in Discipline etnoantropologiche, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. London: Routledge.
- Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. & S.M. Sosa Fuentes 2014. *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 3: 469-488.
- Viveiros de Castro, E. 2000. La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane. *Etnosistemi*, 7, 7: 47-57.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, in *Tierra adentro*, a cura di A. Surrallés & P. Hierro, pp. 37-80. Copenhagen: IWGIA.
- Waldram, J.B. 2000. The efficacy of traditional medicine: current theoretical and methodological issues. *Medical Anthropology Quarterly*, 14, 4: 603-625.
- Williams García, R. 2004 (1963). *Los tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

