

# **Memorie del mare. Divinità, santi, eroi, navigatori**

**Atti del Convegno internazionale  
Cefalù, 4-6 novembre 2010**

a cura di  
**Sebastiano Mannia**

**Fondazione Ignazio Buttitta**

---

**Fondazione Ignazio Buttitta**

via A. Pasculli, 12 - 90138 Palermo  
fondazione.buttitta@yahoo.it  
www.fondazioneignaziobuttitta.org

Copyright © 2011 Fondazione Ignazio Buttitta

È severamente vietata la riproduzione delle immagini e dei testi contenuti in questa pubblicazione senza il preventivo consenso scritto dell'Editore



REGIONE SICILIANA  
Assessorato dei Beni culturali e  
dell'Identità siciliana  
Dipartimento dei Beni culturali e  
dell'Identità siciliana



Fondazione Ignazio Buttitta



fondazione  
mandralisca

Memorie del mare: divinità, santi, eroi, navigatori : atti del convegno internazionale : Cefalù 4-6  
novembre 2010 / a cura di Sebastiano Mannia. - Palermo : Fondazione Ignazio Buttitta.  
(Acta diurna ; 5)

1. Cultura - Paesi mediterranei - Atti di congressi.

I. Mannia, Sebastiano <1982->.

306.091822 CCD-22

SBN Pal0275543

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

ISBN 978-88-98054-38-1

Questo volume è stato stampato con il contributo dell'Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità siciliana. Dipartimento Beni Culturali e dell'Identità siciliana.

## Indice

|   |     |
|---|-----|
| Sebastiano Mannia, <i>Introduzione</i>  | 7   |
| Sebastiano Tusa, <i>Antiche navigazioni mediterranee tra mitologia e realtà</i>   | 13  |
| Jean Cuisenier, <i>Navires, navigateurs, navigations aux temps homériques</i>   | 23  |
| Piero Bartoloni, <i>I porti e gli approdi della Sardegna fenicia</i>  | 37  |
| Natale Spineto, <i>Navigare sul "mare color del vino". I Greci, le acque e i culti di Dionysos</i>  | 53  |
| Rosalba Panvini, <i>Aspetti della vita religiosa e quotidiana a bordo: spunti e riflessioni dallo studio dei relitti di Gela</i>            | 61  |
| Alessandro Saggiaro, <i>Ifigenia sulle rive dell'Euripo</i>   | 75  |
| Nicola Cusumano, <i>Dal mare più puro: il sale, la memoria e la giustizia</i>   | 87  |
| José Antonio González Alcantud, <i>Hércules, héroe mediterráneo, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas</i>                  | 95  |
| Antonino Cusumano, <i>Sirena, o della metamorfosi</i>   | 115 |
| François Delpech, <i>De saint Nicolas à Cola Pesce: mythe, hagiographie et folklore autour de la légende du prodigieux nageur de Sicile</i> | 129 |
| Macrina Marilena Maffei, <i>Eolo e la Papessa. Racconti di dei e storie di donne nelle Eolie del Novecento</i>                              | 171 |
| Alessandro Mancuso, <i>Tra alterità e domesticazione: il mare tra i Wayuu</i>   | 189 |
| Giovanni Ruffino, <i>Il lessico della pesca in Sicilia</i>  | 213 |

# Tra alterità e domesticazione: il mare tra i Wayuu<sup>1</sup>

di Alessandro Mancuso

## 1. Introduzione

Come ha notato di recente Geoffroy E. Lloyd, «dare una risposta alle questioni relative allo spazio significa assai spesso, direttamente o indirettamente, dare una risposta alle questioni su che cosa è un essere umano» (Lloyd, 2007: 38). Il dibattito sui modi di tracciare le frontiere tra umano e non umano, che negli ultimi due decenni ha portato a mettere in discussione l'universalità di alcune opposizioni concettuali - in particolare quelle fra natura e cultura e quelle tra "selvaggio"/"selvatico" e "domestico" -, riguarda in questo senso anche la loro applicazione ai luoghi e agli ambienti.

Antropologi come Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2000 e 2010) e Philippe Descola (1996, 2005, 2006 e 2009) hanno a questo proposito sostenuto che in molte cosmologie amerindiane predomina una concezione dei rapporti tra l'umano e il non umano speculare per molti aspetti a quella invalsa nell'Occidente moderno: le relazioni con molti esseri o elementi non umani del mondo sono infatti considerate come relazioni tra *persone*, ossia tra soggetti che, al di là della loro diversità apparente di aspetto e di comportamento e dell'orientamento pacifico o antagonista, paritario o gerarchico, della loro interazione, condividono comunque una serie di proprietà costitutive della socialità (capacità di avere intenzioni, di essere *agenti*, ecc.); molti tipi di esseri (animali, piante, fenomeni atmosferici, astri, spiriti, ecc.) sono *persone non umane*

(*other-than-human-persons*), per richiamare la pionieristica formulazione di Hallowell (1976).

In *Par-delà nature et culture* (2005), Descola ha inoltre argomentato che tra le popolazioni indigene delle Basse Terre dell'America del Sud (*Lowland South America*), la scarsità, fino a un recente passato, dei casi di relazione con l'animale basati sulla domesticazione e sull'allevamento non può essere semplicemente spiegata da limitazioni di ordine ecologico e nelle tecnologie di sussistenza, ma chiama in causa la prevalenza di questo *ethos*, in cui all'animale viene attribuito uno statuto ontologico di persona, piuttosto che quello di *strumento* e, al limite, di *cosa*. Inoltre, secondo Descola, in molte società, dietro l'apparente opposizione tra animali selvatici e animali domestici, si troverebbe una classificazione basata piuttosto sulla differenza tra quelli che, per la loro esistenza e riproduzione, dipendono sostanzialmente dagli esseri umani e quelli che invece dipendono da entità non umane (come ad es. signori della selvaggina)<sup>2</sup>. Essa sarebbe per molti aspetti omologa a quella che connota le pratiche di insediamento, occupazione e uso dei luoghi, caratterizzate da una sorta di intermittente e periodica *familiarizzazione* di questi e, dunque, da una categorizzazione dinamicamente modulata degli spazi, che risulta ben più complessa di una semplice e irreversibile opposizione tra *selvaggio* e *domestico*. Secondo Descola, insomma, in questi casi non si riscontrerebbe una

opposizione netta fra una nicchia antropizzata e un ambiente che si riproduce indipendentemente dall'intervento umano. La distinzione nella maniera di trattare e classificare gli animali a seconda che siano o no dipendenti dagli uomini, non si accompagna dunque necessariamente a una distinzione fra selvaggio e domestico nella percezione e nell'uso dei luoghi (ivi: 64).

Per entrare in merito al dibattito su questi temi, in questo contributo intendo analizzare alcuni dei modi in cui il mare è messo in rapporto con diverse forme dell'estraneo e del familiare tra i Wayuu, una numerosa popolazione amerindiana (circa 300.000 individui, secondo i dati dei censimenti più recenti) che vive in Guajira, una penisola semidesertica protesa nel Mar dei Caraibi, oggi politicamente divisa tra Colombia e Venezuela. *Guajiros* è stato infatti l'etnonimo con cui essi sono stati in passato indicati nelle fonti storiche ed etnografiche. *Wayuu* è invece il termine con cui i membri del gruppo designano se stessi. In spagnolo questo termine è spesso reso con "essere umano", "gente"<sup>3</sup>.

Dalla fine del secolo XVI, l'allevamento di bovini, ovini, caprini e cavalli (tutti animali introdotti nella regione con l'arrivo dei primi coloni europei) è divenuto un elemento chiave dell'economia wayuu, e ha preso gradualmente il posto delle attività di caccia e raccolta che, insieme a un'agricoltura stagionale fortemente limitata dall'aridità del territorio, avevano in precedenza costituito la base della sussistenza della popolazione indigena. Nei secoli XVII-XIX, la vendita dei capi di bestiame e dei loro prodotti agli attori sociali non indigeni che si insediavano o transitavano ai margini del loro territorio permise ai Wayuu di acquisire beni come derrate alimentari, tessuti e armi da fuoco<sup>4</sup>. Inoltre, lo sviluppo della pastorizia ha inciso profondamente nel loro sistema di relazioni sociali. Anche oggi, il bestiame è spesso utilizzato come componente fondamentale della "ricchezza della sposa" (*paüna* in wayuunaiki) versata in occasione di un

matrimonio, o come indennizzo per la risoluzione di una disputa o di un conflitto, costituendo così una possibile alternativa alla strada della vendetta (che resta peraltro un'opzione spesso praticata). Esso resta per molti Wayuu, soprattutto per quelli che vivono nelle aree rurali, un segno visibile del valore sociale (*ojutü*) degli individui e dei gruppi di parentela matrilineare (*apüshi*). Questa valenza emerge anche nelle cerimonie funerarie, in cui lo status del defunto e dei suoi parenti è espresso dal numero e dal tipo di capi (bovini, piuttosto che ovini o caprini) offerti dalla sua famiglia agli invitati (cfr. Saler, 1985; Picon, 1996).

Mentre la caccia e la raccolta, come fonti di sussistenza, mantengono oggi un rilievo marginale, la pesca, sia in mare che nelle lagune costiere, resta invece un'attività importante per una parte consistente della popolazione wayuu che vive sulle coste della penisola. I Wayuu della costa che, non possedendo bestiame o possedendone pochi capi, si dedicano a questa attività, tuttora realizzata con tecniche e mezzi artigianali (piccole imbarcazioni e reti, immersione subacquea, arpioni, nasse), sono chiamati sia *apalaanchi* ("colui che si insedia vicino al mare"; *palaa*: "mare") sia *olojuin jimé*, letteralmente "cacciatore di pesci". Dal punto di vista dello status sociale, chi vive dei prodotti della pesca è considerato povero (*mojutshi*, letteralmente: "senza valore") e contrapposto a colui che, per possedere molti capi di bestiame, è invece considerato ricco (*washirrü*). Tuttavia, come si vedrà, sebbene da un punto di vista economico siano diventate attività secondarie, sia la caccia che la pesca «hanno conservato un grande prestigio e sono investite di un alto valore simbolico» (Perrin, 1997: 14).

L'allevamento di bestiame, che sembra avere raggiunto il suo apice nel secolo XIX, è d'altronde entrato negli ultimi cento anni in una profonda crisi, cui hanno concorso un deterioramen-

to delle condizioni ecologiche e una graduale perdita del controllo politico e territoriale dei Wayuu sull'interno della penisola. Questa crisi ha determinato un forte movimento migratorio della popolazione indigena verso i centri urbani, specialmente Maracaibo e Maicao, sorti ai margini della penisola (cfr. Saler, 1988; Rivera, 1988 e 1990-1991). La perdurante crisi della pastorizia e il ricorso da parte di un numero crescente di Wayuu al lavoro salariato e al piccolo commercio come fonti di sussistenza e di reddito (e, dunque, la nuova rilevanza del denaro contante come mezzo di scambio e unità di misura della ricchezza) hanno così indebolito l'opposizione di status tra pastorizia e pesca, senza tuttavia portare alla sua scomparsa<sup>5</sup>.

## 2. Il mondo altro e la figura di Pulowi

In diversi contesti di discorso, i Wayuu associano il mare alla figura di *Pulowi*, un'entità *soprannaturale* di carattere personale che ha le sembianze di una donna affascinante. *Pulowi* sono detti anche quei luoghi, lontani dagli abitati, in cui si crede che esista una comunicazione, un passaggio, che porta gli esseri umani nella *terra* in cui essa ha la sua dimora, situata sotto il suolo o la superficie del mare (Perrin, 1997: 114).

La parola *pulowi* è direttamente imparentata con il termine *pulasü*, che designa la dimensione del *mondo altro*<sup>6</sup>, una dimensione che implica *pericolo*, *nocività*, *potere straordinario*, *proibizione* (Ivi: 115) o, ancora, *sacro*, *soprannaturale*, *interdetto*, *occulto*, *strano* (Perrin, 2001: 112). I Wayuu affermano che in un remoto passato (*sümaiwa*), tutto il cosmo era *pulasü* e che in questa epoca, in cui tutto era "imparentato" (*papushiwasü*), molti degli esseri che oggi lo popolano - animali, luoghi, astri - presentavano una forma diversa rispetto a quella attuale (cfr. Perrin, 1997: 115, nota 16).

Per i Wayuu, *Pulowi* è una delle entità, insie-

me ai *wanülü* (spiriti predatori di esseri umani), e agli *yoluja* (spiriti dei morti), il cui incontro è una delle cause principali della malattia, della morte o della scomparsa improvvisa delle persone<sup>7</sup>. Questi effetti nefasti sono attribuiti al fatto che queste entità avrebbero il potere di attrarre e trattenere le anime (*ainnü*) degli uomini nel *mondo altro*. Per recuperarle e farle tornare nel corpo, è necessario l'intervento di individui speciali, gli *outsü*<sup>8</sup>, che sono anch'essi considerati *pulasü*, perché capaci di stabilire volontariamente una comunicazione con il *mondo altro*, grazie alla familiarità con quei *wanülü* che divengono i loro spiriti ausiliari (*aseyu*) (cfr. Perrin, 2001)<sup>9</sup>.

*Pulowi* è inoltre spesso presentata come la signora della selvaggina terrestre e marina, che costituisce una sua proprietà (*sükorrolo*). Il buon esito delle attività di caccia e pesca che gli esseri umani intraprendono richiede dunque la messa in atto di comportamenti che inducono *Pulowi* a rilasciare i *suo*i animali. Come emerge nei brani seguenti, tratti dalle mie interviste e quasi tutti incentrati sul mondo del mare e della pesca, questo risultato può essere la conseguenza dell'impiego, da parte degli esseri umani, di sostanze aromatiche (il tabacco nel contesto delle attività di caccia, il *malambo* in quelle di pesca)<sup>10</sup> che si ritiene possano respingerla e allontanarla, o, invece, di una disposizione benevolente connessa all'instaurarsi di una relazione amorosa con il cacciatore o il pescatore che viene attratto nel suo mondo sotterraneo o sottomarino. Tuttavia, come si è detto, l'incontro con *Pulowi* e la sottomissione degli esseri umani al suo potere di seduzione conducono, prima o poi, a un abbandono definitivo del mondo dei vivi e a un passaggio irreversibile all'*altro mondo*, quello dell'aldilà della morte, in cui essa ha la sua dimora:

C'è una *Pulowi* che abita a Uliakat [nome di una località], lì c'è uno stagno, di circa due metri di profondità, nell'acqua si formano delle bolle. *Pulowi* è simile a una donna molto bella, con il viso affilato e

i capelli lunghi. Coloro che sono morti in questo stagno sono adesso i compagni di *Pulowi*. Lei si innamora spesso degli uomini, anche se sono anziani, e vuole che diventino i suoi mariti. *Pulowi* abita in tutti i luoghi acquatici. Quando una laguna o uno stagno sono pieni d'acqua, *Pulowi* arriva, e se le piace un wayuu, lo fa annegare. Se *Pulowi* si innamora di un pescatore, allora questi cattura molto pesce perché lei glielo regala, gli regala anche testuggini marine, sono i suoi animali [...] La *Pulowi* agisce (*sunekuin*) in due modi: rilascia (*anouipa nia sūtuma*) il wayuu affinché divenga *outshi* e sia *pulashi*, o lo porta nella sua casa (*shipialumūin*) e lo uccide. A volte l'uomo può tornare, uscire dopo due giorni e tornarsene a casa. La *Pulowi* diventa il suo *aseyu* perché sia *pulashi*, gli dà potere, ricchezza, animali [...] Lo stesso succede con i pescatori (*jimejui*), fa loro catturare più pesci (*kasitchi waima jimé*), li trasforma in uomini fortunati (*kaletshashí*) (Yaco Uliana, 60 anni circa, Paasanakat, 26/6/2002 e 18/01/2005).

Delle *Pulowi* si fa esperienza per mezzo dei sogni. Esse diventano amiche del wayuu e gli regalano del pesce. La *Pulowi* segnala al pescatore dove si trova il pesce, glielo dice quando lui si addormenta in mare. La *Pulowi kaaraikaarai*<sup>11</sup> invita il wayuu a pescare e lui, anche se non ha molte esche, fa una buona pesca. *Pulowi* gli dice: 'ho delle buone esche', lei trasforma (*sujuntuinne*) e moltiplica le esche [...] *Pulowi* assomiglia a una donna wayuu, con una lunga capigliatura. Essa appare nei sogni quando si innamora di un giovane, e cerca di convincerlo ad andare con lui, dicendogli che migliorerà la sua vita (*anainjachi sūkuoipa*). Nello stesso tempo cerca di ucciderlo, affissandolo con i suoi gas intestinali e facendogli perdere i sensi. Quando succede questo, egli deve essere bagnato con un infuso di malambo [*aloutka*]. Allora *Pulowi* ha una reazione, si ritira. Se non si usa l'*aloutka*, il wayuu scompare [...] Quando *Pulowi* abitava in questa laguna costiera, questa non si prosciugava, la bocca di comunicazione con il mare restava aperta, l'acqua era più profonda di adesso. Una volta un wayuu morì mentre si trovava lì, fu inghiottito dalla laguna, a causa di *Pulowi*. Allora la gente tirò nella laguna una bottiglia piena di *aloutka* e *Pulowi* se ne andò. Ora la laguna è quasi secca, in cambio quando vi abitava, vi pioveva sempre [...] *Pulowi* ci inghiotte vivi, e uno nella sua terra continua a essere wayuu. Così succedeva quando la terra era *pulasü*, perché anche *Pulowi* è wayuu. Per questo, colui che va in fondo al mare con lei, diventa suo marito. Là è lo

stesso che qui. Quando *Pulowi* si porta via un wayuu, hanno dei figli là, nella sua terra. Così succedeva in passato, una persona continuava a vivere. Adesso no, semplicemente lo uccide (José 'Cochono' Epieyu, Kalekalemana, 21/1/2001; 4/4/2001; 18/5/2002).

La terra di *Pulowi* si chiama *Seenuaka*, si trova nel mare. *Pulowi* dice: *naata taya sulü seenuaka*, 'io vivo lì dentro *Seenuaka*'. La *Pulowi kaaraikaarai* è come uno spirito *yoluja*, è uguale a un pescatore (*olojoui jimé*) wayuu, sta nel mare vicino alla riva. Se un Wayuu muore diventa *kaaraikaarai*. *Pulowi* è una donna molto bella. Succede spesso che lei si innamori di un Wayuu, anche se è brutto, e lo prenda come marito. Le *Pulowi kaaraikaarai* sono spiriti del mare (*yoluja palaala*) che tirano le reti da pesca. Esse abitano nelle rocce. Sulla terraferma abitano dentro le distese d'acqua. *Pulowi* uccide sia i bambini che gli adulti. Se uccide una bambina è perché diventi una sua serva, e la aiuti a lavare; se uccide un uomo, diventa suo marito. *Pulowi* non è altro che una wayuu *pulasü*, non vi è molta differenza (Teresita Uriana, circa 80 anni, Paasanakat, 28/4/2002).

Le disposizioni e i comportamenti di *Pulowi* nei confronti degli esseri umani sono dunque caratterizzati da una intrinseca ambivalenza<sup>12</sup>: l'instaurazione di una relazione di convivenza domestica, spesso rappresentata con coloriture e connotazioni di tipo esplicitamente erotico, non esclude un atto omicida, di tipo quasi cannibale<sup>13</sup>; anzi, dal punto di vista di coloro che sono vivi, tende a coinciderli.

### 3. La fauna marina come bestiame di *Pulowi* e le credenze sull'origine marina del bestiame

Come ha scritto Guerra Curvelo,

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

che se ne appropriava (Guerra Curvelo, 2005: 62).

Da un punto di vista terminologico, i Wayuu distinguono nettamente gli animali selvatici dagli animali domestici. I primi sono chiamati *uchii*, anche se in determinati contesti di discorso, questo termine viene impiegato per riferirsi specificamente alla classe degli uccelli<sup>14</sup>. Gli animali domestici, come la mucca, il cavallo, il mulo, l'asino, la capra, la pecora, il cane, la gallina, sono invece chiamati *mürrut*, oppure *amülüin* (o *amünüin*), termine utilizzato quasi sempre con prefissi possessivi, che significa "animale domestico di qualcuno" (cfr. Perrin, 1987a: 6-8)<sup>15</sup>. Il termine *mürrut* è probabilmente legato al verbo *arrulewa*, "raccogliere, incitare o condurre il bestiame o qualsiasi animale domestico" (*Ivi*: 53). Inoltre, è probabile che da un punto di vista morfologico *mürrut* sia imparentato con il verbo *amürraja*, "fare innamorare, corteggiare" (Jusayu - Otza Zubiri, 1988: 41). Se si accetta questa ipotesi, le relazioni di seduzione (per gli uomini) e di sottomissione (per le donne) che sono dette instaurarsi fra i Wayuu e le entità del *mondo altro* (tra cui in primo luogo la stessa *Pulowi*) equivalgono a un processo di addomesticamento dei primi da parte delle seconde, il cui completamento, dal punto di vista degli esseri umani, coincide con la morte.

I Wayuu affermano che gli animali selvatici sono gli animali domestici, il bestiame di *Pulowi*. Questa affermazione ha una valenza che va al di là della semplice analogia con la relazione esistente tra i Wayuu e le loro greggi, esemplificando una concezione, propria di molte cosmologie amerindiane, che Viveiros de Castro (1998, 2000) ha proposto di chiamare "prospettivismo ontologico": ciò che per gli esseri umani è visto in una forma, da altri esseri non umani è visto in un'altra, senza che sia possibile definire una sua forma *assoluta*, che dipende invece fondamentalmente dal *punto di vista* dal quale vengono guardate. Così, lo stesso animale che per gli uo-

mini ha l'aspetto di un pesce o di una testuggine marina assume, *dal punto di vista di Pulowi*, le sembianze di un animale domestico o di un essere umano. Questa diversità di sembianze, di aspetto corporeo, che l'animale può assumere dipende dal tipo di relazione, di carattere venatorio o invece di dipendenza e di protezione, di cui esso costituisce uno dei termini. Così, lo stesso essere che, in quanto preda potenziale degli uomini, è visto dal loro punto di vista come cervo o come testuggine marina, dal punto di vista di *Pulowi*, rispetto alla quale si trova in una relazione di dipendenza e di protezione, è un capo di bestiame o una fanciulla. Le sembianze con cui gli esseri si presentano dipendono altresì dai luoghi in cui vengono visti: se gli esseri umani hanno la ventura di arrivare in quei luoghi in cui *Pulowi* esercita una influenza dominante, vedranno ogni cosa *dal suo punto di vista*.

I racconti, documentati da Perrin (1997: 51-60), che hanno per tema l'incontro tra un cacciatore e *Pulowi*, e in cui si descrive come la selvaggina, nei luoghi sottoposti alla sua signoria, assuma la forma di esseri umani o di bestiame, hanno un diretto corrispettivo nelle storie, «frequentemente menzionate dai pescatori di diverse comunità costiere» (Guerra Curvelo, 2005: 65), di pescatori che, cacciando in mare le testuggini (o le mante), dopo averle arpionate, sono da queste trascinati in mare aperto o sul fondo del mare. Nella dimora di *Pulowi*, in cui essi giungono, gli animali che stavano cacciando appaiono loro con le sembianze di vacche. I pescatori vengono trattati e alimentati bene, ma infine, mossi dalla nostalgia, ritornano sulla terraferma, portando ai propri familiari un ricco bottino di pesca. Un giorno però, contravvenendo alla raccomandazione fatta loro da *Pulowi* di non raccontare nulla dei loro incontri, rivelano il loro segreto e muoiono immediatamente (cfr. Wilbert *et al.*, 1986: 501-514; Jusayu, 1986: 43-54; Guerra Curvelo, 2005: 64-65). In questo bra-



no da me registrato, lo sviluppo narrativo è accompagnato da commenti esplicativi:

Si racconta che la tartaruga marina (*sawainru* [nome scientifico: *Chelonia mydas*]) avesse trascinato dei pescatori wayuu verso oriente (*wüinpumüin*). Essa apparteneva a *Pulowi* (*sükorrole pulowi*). I Wayuu restarono immersi nel mare, fu *Pulowi* che li sommerse. Il mare appariva loro come se fosse terraferma (*tü palaaka müsü sain mma*), era come se fossero arrivati in un luogo come questo dove mi trovo ora. La donna li mandò nella parte posteriore della sua casa. I Wayuu osservarono che vi era molto bestiame: vacche, cavalli, asini. L'asino era *juna* [*Epinephelus itajara*, una specie di grossa cernia; nome spagnolo locale: *mero guasa*], i cavalli erano il *wouwou* [altra specie di tartaruga marina, nome spagnolo: *caguama* o *gogo*; probabilmente *Lepidochelys olivacea*]. Per i Wayuu, gli animali che si trovavano vicino la casa di *Pulowi* erano bestiame (*mürüt*). La casa era bella e grandissima, lo squalo (*piyui*) era un cane, i delfini (*chichunaka*) erano dei maiali, gli altri pesci (*jimeka*) erano capre, i gamberi (*jisot*) erano delle pecore, per causa di *Pulowi* (*sütuma tü pulowi*). *Pulowi* ha il suo dominio (*kapulain*) lì nel mare, tutti i pesci che vivono lì e nelle lagune sono le sue greggi (*kamünüin*). Per lei (*sümüin*), gli animali selvatici sono capre, cavalli, vacche, galline, maiali, e i pesci sono gli animali domestici che vivono fuori (*anouipa*) dall'acqua (Carlos Epiéyu, 1 luglio 2002).

Per ciò che riguarda gli animali terrestri, l'idea che essi siano gli animali domestici di *Pulowi* è limitata alla selvaggina e non si applica, per esempio, né agli *uchii* per eccellenza, cioè gli uccelli, né ai felini carnivori, considerati dei predatori potenziali degli esseri umani<sup>16</sup>. Come emerge dalla precedente narrazione e dal brano che riporto di seguito, essa si estende invece all'insieme della fauna marina:

*Pulowi* è la padrona degli animali (*sükorrole uchiika palaa pulowi*), della tartaruga, dello squalo. Il mare è il suo territorio (*saanainka paalaka*, letteralmente: 'il mare è il cuore dei luoghi in cui risiede'). Tutto quello che c'è nel mare lei lo ordina, lo dirige (*alujatawain*). Gli squali sono i suoi cani, fanno parte del gregge di *Pulowi* (*sümünüin pulowi*). Lo squalo fa la guardia (*süluwatain süchirrua*) alle greggi di *Pulowi*, ai pesci

(*jimeka*); egli controlla (*anajüin*) quelli che entrano, pascola (*arrülejaka*) gli animali di *Pulowi*. L'*iyolosok* [grossa specie di cetaceo; nome scientifico non identificato], questa è la cavalcatura (*shejeena*) di *Pulowi* (Yaco Uriana, Guasima, 26/6/2002; 18/01/2005).

Un tipo analogo di "prospettivismo ontologico", ma configurato in maniera più complessa, si registra inoltre nel modo di parlare delle specie (in particolare le pecore e le mucche) che costituiscono il bestiame. L'assimilazione del bestiame a un bene che è fonte di ricchezza convive infatti con l'idea, ancora oggi molto diffusa presso i Wayuu, secondo cui esso avrebbe un'origine marina; da questa provenienza deriverebbe una sua instabilità di sembianze e di comportamento.

Perrin è stato il primo a documentare un genere di racconto il cui tema è l'attrazione esercitata su un gregge di pecore *domestiche* da parte di pecore *selvatiche* di provenienza marina. Ecco un riassunto: un pastore porta a pascolare le sue pecore vicino la spiaggia. Una notte, dopo una pioggia abbondante, le pecore prendono un altro cammino che le fa arrivare alla spiaggia. Quando le va a riprendere e a raccogliere, il pastore le vede lottare con pecore molto più grandi, emerse dal mare. Prima dell'alba queste ultime rientrano nel mare e la maggior parte delle altre pecore le segue. Esse vengono inghiottite dal mare (cfr. Perrin, 1987a: 8-9 per la versione integrale).

Secondo Perrin, questo racconto si presta a una lettura complessa. Le pecore marine si presentano infatti come esseri *pulasü*, implicitamente associati a *Pulowi*. D'altronde, il fatto che le pecore del pastore le seguano, attratte e inghiottite dal mare, "provverebbe", come alla fine puntualizza lo stesso narratore del racconto, la loro origine autoctona, ossia wayuu: se fossero state di origine "straniera" (*alijuna*), non avrebbero subito questa forza d'attrazione (*Ivi*: 11). Inoltre, questa narrazione «ricalcata sul modello tradizionale delle storie di cacciatori eccessivi,

suggerisce ai pastori [wayuu] che, sebbene addomesticati, gli animali non appartengono mai completamente agli uomini» (*Ibidem*). Secondo Perrin, la provenienza dal mare e l'attrazione che esso esercita sulle pecore costituirebbero tuttavia un elemento che collega queste ultime proprio agli *alijuna*, agli stranieri non indigeni di cui la memoria storica descrive l'emersione da quella stessa direzione e ambiente (*Ivi*: 12).

Nel 1990, Guerra Curvelo ha pubblicato alcune narrazioni di tradizione orale in cui si racconta come alcune rocce esistenti in una località costiera della Guajira, chiamata Pájala, siano delle vacche pietrificate che, in un passato non meglio precisato, ogni notte uscivano dal mare a pascolare sulla terra. Riporto di seguito il testo di quella più lunga e completa:

Conosci le tartarughe di Pájala?  
Sono delle grandi rocce vicino a un torrente.  
Sono vacche di *Pulowi* che sono state imprigionate sulla terra.  
In passato, tutto il bestiame di *Pulowi* veniva a pascolare sulla terraferma,  
e lì assumeva la forma di vacche.  
Le tartarughe erano vacche grandi e belle che pascolavano di notte.  
Di mattina ritornavano nelle praterie del mare.  
Di giorno erano grandi tartarughe che nuotavano.  
Una mattina le vacche di *Pulowi* non poterono tornare,  
il sole le sorprese mentre venivano dal torrente di Pájala verso la spiaggia  
e restarono tramutate per sempre in rocce bianche.  
Restano lì come ricordo di quando il bestiame di *Pulowi*  
pascolava durante la notte sulla terraferma  
e il giorno tornava nel mare (narratore: Rafael Pana Uriana, in Guerra Curvelo, 1990: 186-187).

In questo racconto ritroviamo la concezione prospettivista secondo cui gli esseri viventi che in mare hanno l'aspetto di tartarughe marine assumono sulla terraferma le sembianze di vacche. Anche nel corso della mia ricerca, l'idea secondo cui il bestiame sarebbe emerso dal mare

mi è stata presentata più volte:

Il bestiame è uscito dal mare (*shirrokoje tü palaaka*). Raccontano che un giorno, molto tempo fa, il cavallo (*amá*) e le vacche (*paa*) arrivarono sulla riva per mangiare fuori dal mare, all'aria aperta.

Non avevano l'aspetto di tartarughe marine gli esseri che arrivarono lì, ma di bestiame.

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

Così successe alle vacche, uscirono dal mare. Sulla terra si trasformarono in rocce (*ipasü*), là in Alta Guajira, oltre Walirajut. Questo luogo si chiama Pájala, gli *alijuna* lo chiamano Carrizal.

Lì sono restate accovacciate, trasformate in rocce. Le vacche sono uscite dal mare.

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

Il luogo dove questo è successo si chiama Jouktai-pana. Vi è una specie di grotta da cui esse uscivano dal mare per mangiare di notte.

Per questo le pecore se ne vanno via di notte e i padroni non le trovano, perché sono venute dal mare, sono animali di *Pulowi*. Tutto il bestiame è emerso dal mare (Carlos 'Chieta' Epieyu, 10 marzo 2002).

Il bestiame [*mürrüt*] proviene dal mare (*shirrokoje palaa*). Le pecore, le vacche, gli asini (*puliku* [termine derivato dallo spagnolo *borrico*]), la ricchezza viene dal mare (*tü washirrü shirrokü palaa*).

Lì vivono in un luogo che è simile a una savana, è un luogo solitario, appartato.

A volte anche oggi questi animali vengono sulla terra, sono di colore scuro, a volte bianchi, dorati, possono essere di tre colori; i cavalli hanno gli stessi colori di quelli che si vedono nella savana. Essi escono fuori dal mare di notte.

Se qualcuno vuole rinchiuderli, costruisce un recinto, ed essi restano intrappolati. Solo i maschi sono capaci di uscirne, perché sono capaci di condursi per proprio conto (*laüla*) e di saltare il recinto, mentre le femmine vi restano dentro.

Le pecore appartengono a *Pulowi* (*sükorrolo pulowí*), vengono dal mare. Esse emersero da lì e i Wayuu se ne impadronirono (*sükorrot*).

Gli anziani dicono che anche le vacche sono venute fuori dal mare. A Carrizal vi sono delle rocce che sembrano vacche, però, se ti avvicini sono rocce.

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

Vedeva degli animali andare in gruppo a pascolare fuori dall'acqua. Così ne catturò alcuni. Quelli che non riuscirono a scappare e a rientrare in acqua all'arrivo dell'alba divennero vacche; alcune di loro si trasformarono in pietre, sembrano vacche accovacciate. Lo stesso accadde con il manato [*Trichecus manatus*, in wayuunaiki: *manach*] (Yaco Uriana, 18/1/2005).

Le vacche sono uscite dal mare (*shirrokoje palaa*). In Alta Guajira si vede da lontano qualcosa di simile a delle vacche.

Furono sorprese dallo spuntare del giorno. Si vedono li accovacciate in gruppo.

Uscivano sempre di notte a pascolare nella savana. Le vacche, quando mangiano molto, si sdraiano e così facevano loro. Si alzavano prima che si facesse giorno, perché il loro pascolo era lontano dal mare.

Un giorno, albeggiò quando ancora erano in cammino (*ayuka saü*). Si trasformarono in rocce e così sono restate (*ipalasü sümaka*). Per questo quelle rocce da lontano sembrano vacche (*musü kasain paa watta*).

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

196 In questi brani, tra il passato, in cui si situa il tempo in cui gli animali marini uscivano di notte dal mare, trasformandosi in bestiame e pascolando sulla terraferma, e la situazione attuale, non vi è una vera e propria discontinuità. Come si puntualizza in alcuni di essi, le pecore, se sottoposte alla vigilanza del pastore, tenderebbero a dirigersi verso il mare, quasi fossero ansiose di farvi ritorno. Questa forza d'attrazione, cui fa riferimento anche il racconto pubblicato da Perrin prima citato, "provverebbe" la loro origine marina e la persistenza di un certo grado di dipendenza da *Pulowi*.

In questi racconti sull'origine marina del bestiame, la concezione prospettivista si trova dunque così configurata: *dal punto di vista degli esseri umani* che normalmente vivono sulla terraferma, gli stessi animali che nel mare hanno le sembianze di tartarughe marine, in passato, quando arrivavano sulla spiaggia, potevano assumere le sembianze di vacche. Questa possibilità di metamorfosi è cessata da quando, un

giorno, alcuni di questi animali non sono potuti rientrare in mare; da allora essi hanno assunto definitivamente la loro forma attuale: ossia quella di bovini o di rocce che, viste da lontano, ne hanno l'aspetto. Inoltre, significativamente, in molti di questi racconti si sottolinea come la causa di questo *evento* fosse il tentativo dei Wayuu (in una versione sostituito da 'un *alijuna*') di catturare e di ridurre in cattività questi animali, instaurando dunque un rapporto finalizzato al loro assoggettamento e alla loro domesticazione<sup>17</sup>.

In sintesi, se nei racconti sui pescatori che, cacciando tartarughe o altri animali marini, sono trascinati nei domini di *Pulowi*, l'accento è posto sulla dipendenza da questa entità di tutto ciò che si trova in mare (per questo gli animali marini sono le *sue* greggi), in quelli sull'origine marina del bestiame si insinua l'idea per la quale gli animali sulla terraferma sono posti fondamentalmente sotto il controllo degli esseri umani, i Wayuu, che se ne appropriano e, nel caso del bestiame, li allevano.

Analizzando nell'insieme questo gruppo di racconti, si può sostenere che, presso i Wayuu, allo sviluppo di una relazione tra esseri umani e animali fondata sulla domesticazione abbia corrisposto, sul piano delle rappresentazioni simboliche, una progressiva erosione di una concezione dell'animale come soggetto e *persona non umana*, che, come abbiamo visto, Viveiros de Castro considera strettamente associata al prospettivismo ontologico diffuso tra molti gruppi amerindiani. Con la diffusione dell'allevamento e della pastorizia, l'animale è andato incontro a una crescente *reificazione*, per cui, nel caso delle specie allevate, esso tende ad assumere lo status di *bene* oggetto di proprietà e di scambio tra gli uomini.

Tuttavia, nonostante l'adozione dell'allevamento di bestiame tra i Wayuu rimonti a quattro secoli fa e la caccia sia quasi totalmente scomparsa, il rapporto tra queste due diverse modalità

di rappresentazione dell'animale resta instabile. Il caso delle pecore, di cui si dice spesso che, se sottratte alla vigilanza del pastore, tornerebbero soggette alla forza d'attrazione dell'elemento marino, non ne è il solo esempio: la possibilità che gli animali domestici si rinselvaticiscano e divengano, come dicono i Wayuu, *simaaluna*<sup>18</sup>, è considerata sempre potenzialmente presente (cfr. Guerra Curvelo, 2005: 64). Alcune specie selvatiche sono anzi a volte presentate come se un tempo fossero stati animali domestici che, rinselvaticiti, hanno assunto una sembianza diversa: è, per esempio, il caso del capriolo (*uyala*), a volte descrittomi come capra *simaaluna*.

La preminenza assunta da forme di relazione con gli animali e l'ambiente non umano non più basate su tecniche di prelievo (caccia, pesca e raccolta) ma sulla domesticazione e l'allevamento è però innegabile, e tende ad andare spesso ben oltre la semplice declinazione di una ontologia prospettivista degli esseri viventi in cui i punti di vista riguardano non solo la relatività delle posizioni di predatore e preda, ma quelle di *pastore* e di *bestiame* (gli animali prede degli uomini sono il bestiame di *Pulowi*). Ne è esempio una sorta di apologo morale registrato da Guerra Curvelo, in cui si racconta di come un pescatore, apostrofato da un ricco pastore per non possedere ricchezze e animali, gli rispondesse:

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

In questo apologo, il narratore cerca di capovolgere lo stereotipo che fra i Wayuu associa, rispettivamente, pesca e povertà, proprietà di

bestiame e ricchezza: chi vive della pesca nel mare è avvantaggiato rispetto al proprietario di bestiame, in quanto i *suoi* animali non sono soggetti agli stessi rischi cui il secondo risulta esposto. Nello stesso senso può essere interpretata un'affermazione ricorrente tra i miei interlocutori: «le testuggini marine sono il bestiame di noi pescatori costieri (*apaalanchi*), i bovini appartengono ai ricchi» (Carlos Epieyu, intervista realizzata l'1/7/2002).

In questa implicita assimilazione della pesca alla proprietà di bestiame, la stessa fauna marina appare tuttavia, al pari del bestiame terrestre, completamente reificata, e considerata solo in quanto bene posseduto e fonte di ricchezza; nessun cenno viene fatto alla sua dipendenza da *Pulowi*, e quindi al pericolo implicato dalla cattura e uccisione dei *suoi* animali. Parlare del mare come di «un gigantesco recinto in cui pascolano gli animali marini» (Guerra Curvelo, 2005: 71) assume in questi tipi di discorso il valore di semplice immagine metaforica, in cui la concezione di un prospettivismo ontologico degli esseri viventi e dei luoghi sembra non giocare più alcun ruolo.

#### 4. Il mare nelle storie sul "tempo delle origini"

L'idea che le *Pulowi* che vivono sotto la superficie del mare siano più potenti e ricche di quelle "terrestri" viene spesso espressa dai Wayuu: «Vi sono *Pulowi* che sono più potenti (*pulasüka*), sono quelle che stanno nel mare o vicino al mare, si chiamano *palaaluna*, oppure *kaarakaarai*, sono tutti esseri *Pulowi*» (José 'Cochono' Epieyu, Kalekalemana, 4/4/2001); «*Pulowi* del fondo del mare è la più ricca. Come bestiame ha le testuggini, i pesci e tutti gli altri animali del mare. Possiede tantissime *tu'uma* [genere di pietre preziose] e gioielli di ogni genere. *Pulowi* di terra è povera. Come bestiame non ha che i cervi, i caprioli, le volpi e qualche altro animale» (Perrin, 1997: 44).

La concezione del mare come ambiente meno addomesticabile e "appropriabile" rispetto alla terra (e quindi come luogo in cui la dimensione *pulasü* permane dominante) emerge prepotentemente nelle storie sul *tempo delle origini*, di cui è protagonista *Maléiwa*, una figura di demiurgo e di eroe culturale. Queste storie, in cui *Maléiwa* affrontando i suoi antagonisti instaura l'ordine attuale delle cose, differiscono spesso per il numero e l'ordine degli episodi e per l'identità di alcuni dei personaggi della narrazione (cfr. Perrin, 1979: 170-189 e 1997: 86-98; Paz Ipuana, 1972: 29-39; Pimienta Prieto, 1998; Chacín, 2003: 25-30; Mujica Rojas, s.d.: 1-6, 14-16). Ai fini del presente argomento, mi occuperò solo dell'episodio in cui *Maléiwa* entra in conflitto e affronta *Palaa*, il mare, identificato con una donna dotata di poteri straordinari. La versione di quest'episodio, pubblicata da Perrin, è la seguente:

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

dure, e le gettò nel fuoco.

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

- *Kaoo! Kaoo!* gridava il mare fuggendo.

Il mondo riapparve, il mare si seccò. Si fermò dove ora è la riva (Perrin: 1997: 95-96).

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

*Maléiwa* si innamorò di *Pulowi* (*numurrajün Pulowi*). Ella tessava amache, ed egli le disse: «insegnami come si fa». Nel frattempo, cercava di sedurla. Il mare era allora rinchiuso in un vaso (*julaa*). Egli cercò di afferrarla per violentarla (*ataüja*). Allora ella ruppe il recipiente, e così il mare si versò. *Maléiwa* allora formava montagne, ma le onde del mare arrivavano fino alla loro sommità. Il mare veniva dietro a lui, e lui correva e creava montagne.

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

Camminando in cima alla montagna, egli raccoglieva *koushot* [*cordia alba*; spagnolo: "caujaro"] per accendere un fuoco. Lo accese, e intanto fabbricava delle corde con gli steli.

Trovò un amo (*julirra*), era una collana (*kakuna*) da cui ricavò un amo. Lo tirò e pescò un barracuda.

Il barracuda aveva i denti della donna [*Wolunka*] che lui aveva ferito<sup>19</sup>.

Egli arrostì e mangiò il barracuda (*walepa*).

"Che farò con il mare che mi circonda?"

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

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

«Questo è il rimedio (*shiale payálaka süpula* [*paya'la*: "essere efficace per curare una malattia, o per risolvere un problema", cfr. Jusayu - Olza Zubiri 1988: 163])».

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

Per questo, il mare oggi ci circonda.

*Pulowi* mandò i pellicani (*yolija*) per vedere se egli era morto o era ancora vivo.

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

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

Il carattere di minaccia annesso a tutto ciò che al mare è associato e dal mare proviene è evidente in un'altra variante di questo episodio. Qui la relazione tra *Maléiwa* e il mare è associata all'origine di gravi malattie:

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

«Andate a pescare e tirateli, arrivate fino a *Jiwonnee* [nome di un picco montuoso della catena della *Makuira*, in Alta Guajira]. Andarono lì, e non pescarono nulla.

«Che avete fatto? Come è andata?», disse loro.

«Non abbiamo pescato niente (*nojotshi jimejün*)».

«Datemi la lenza, proverò io».

Prese la lenza e la lanciò. Immediatamente pescò qualcosa.

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

Tutti loro iniziarono a tirare su la lenza e issarono il pesce, si chiamava *amáitkana*<sup>20</sup>.

Il *pulashi* lo squamò e disse: «queste saranno le malattie (*nachirrayatka*) dei miei discendenti (*taikéyu*).

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

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

le squame (*suttai*) più grandi saranno il vaiolo (*piruwairu*), quelle più piccole il morbillo (*sarampiuna*). Così fece con tutte le parti del pesce (*nükorrolo jimekai süpushuwa*).

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

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

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

Non appare casuale che in questa variante l'altura montuosa da cui *Maléiwa* "pesca" le malattie sia proprio quella di *Kamaichi*. Secondo le concezioni cosmologiche tradizionali, questo è infatti il luogo da cui le anime dei morti lascerebbero la terraferma per viaggiare, in direzione Nord-Est, verso *Jepirra*, la terra dei morti, rappresentata spesso come un'isola situata in mezzo al mare (cfr. Perrin, 1997: 139): arrivando lì, i morti diventano *yoluja*, letteralmente "ombre" (cfr. Jusay - Olza Zubiri, 1988: 78). In questo senso, appare significativo che alla fine dell'episodio le malattie menzionate (cfr. Perrin, 1982: 65, 73-74) siano raggruppate dal narratore sotto una medesima tipologia: esse sono le malattie *yolujatüin*, termine che vuol dire: "essere colpito da uno *yoluja*" (cfr. Ivi: 53; Perrin, 2001: 214; Jusay - Olza Zubiri 1988: 197), ossia dallo spirito di un morto.

Questo episodio si presenta dunque come una *trasformazione* di quello del conflitto tra *Maléiwa* e la donna-mare. Un elemento comune alle tre versioni che ho riportato è infatti la seguente sequenza di eventi: *Maléiwa* ascende a una cima montuosa; da questa posizione getta in mare degli oggetti (versione pubblicata da Perrin: pietre arroventate; versione da me registrata in cui la donna-mare è *Pulowi*: amo ricavato da una collana, pietre arroventate; versione che ha per tema l'origine delle malattie: amo ricavato da una collana); al contatto con il mare,

questi oggetti hanno un effetto prodigioso: nelle prime due versioni, quello di fare ritirare il mare che stava per sommergere tutta la terra, oppure, nell'ultima, quello di portare all'invasione delle malattie che sulla terra affliggono i Wayuu. In queste storie, anche quando non sembra collegato direttamente alla figura di *Pulowi*, il mare appare dunque associato al dominio della morte e della malattia.

## 5. Il mare come luogo di provenienza dello straniero

Per i Wayuu, il mare rappresenta anche il luogo da cui sono arrivati gli *alijuna*, gli stranieri di origine europea. In un altro episodio delle storie di *Maléiwa*, questi crea e infonde vita ai primi Wayuu plasmandoli dall'argilla. Successivamente, egli li riparte in clan matrilineari (*eirruku*), dona loro il bestiame e li invia nelle differenti terre associate a ogni clan. Raccontando questo episodio, molti narratori vi introducono un riferimento all'origine delle diseguaglianze di ricchezza materiale esistenti tanto all'interno alla società indigena quanto fra gli *alijuna* e i Wayuu. Mentre nel primo caso queste diseguaglianze sono semplicemente attribuite alla diversità degli *strumenti* che *Maléiwa* distribui agli indigeni (il bestiame ai pastori, che per questo sono ricchi, gli attrezzi di pesca e di caccia a quelli che "oggi" sono poveri), le diseguaglianze tra *alijuna* e Wayuu sono fatte derivare dalla scarsa prontezza con cui questi ultimi rispondono a una richiesta fatta dal demiurgo (cfr. Perrin, 1979: 185-187 e 1997: 194-195). Nelle comunità costiere ho registrato alcune versioni di questo racconto in cui gli *alijuna* sono rappresentati come coloro che si dimostrarono più abili dei Wayuu nell'uso delle imbarcazioni a motore:

Così raccontavano i Wayuu e così racconto io ora. Si crearono le canoe (*anua*). Si crearono anche le navi (*palaantirra*) e vi furono collocate le mercanzie (*kakorolo*) per tutti quelli che erano riuniti là [i primi esseri

umani fabbricati da *Maléiwa*]. Però i Wayuu erano affamati e consumarono tutto quello che si sarebbe dovuto vendere. Allora le navi e le mercanzie furono dati a quelli che sarebbero stati *alijuna* e questi furono capaci di commerciare, senza fare altro. Così vissero bene, ottennero guadagni. «Loro sono i migliori per essere *alijuna*», fu detto allora, «mentre questi [i Wayuu] saranno organizzati così, per *eirruku*. Questo sarà per i Wayuu e quello per gli *alijuna*».

I Wayuu che erano riuniti lì avevano provato a manovrare tanto le canoe che le navi. Ma con loro le imbarcazioni si incagliavano, non erano capaci di farle muovere; provavano a condurle in mare aperto, ma non si muovevano, tornavano indietro di nuovo, come se vi fosse un sortilegio. Allora dettero le imbarcazioni a coloro che non erano affamati, e questi sì, si mostrarono capaci di navigare. Tornavano solo dopo che erano arrivati a destinazione. «Ah, questi saranno i padroni delle navi». Le canoe, invece, servono solo per pescare e questo sappiamo farlo bene, sappiamo manovrare le canoe, mantenere la rotta. «Ah, questi qua saranno i Wayuu, è bene che siano loro i padroni delle canoe, perché è questo che sanno fare». Per questo, noi siamo i padroni delle canoe, mentre gli *alijuna* sono i padroni delle navi (Carlos "Chieta" Epieyu, Guasima, 18/4/2001).

Quando tutti i Wayuu erano riuniti lì, *Maléiwa* li suddivise. Mandò i *Kusina* [nome dato dai Wayuu ai membri di un gruppo indigeno, oggi scomparso, che fino alla fine del secolo XIX abitava in alcune aree interne della penisola della Guajira] nelle montagne, perché restassero isolati. Verso la costa mandò quelli destinati a essere poveri, li separò dagli altri perché diventassero *apalaanchi*, mentre a quelli destinati a essere ricchi diede il bestiame. «Voi sarete ricchi grazie a questo», disse loro *Maléiwa*. A coloro che erano destinati a essere poveri, donò le canoe perché apprendessero a usarle e a pescare, è così che viviamo oggi, in seguito a quanto stabilito da *Maléiwa*. I Wayuu non sapevano manovrare le navi, non sapevano mantenere la rotta (*ounirra*) e nemmeno issare le vele. Fu allora che diedero loro le canoe e queste sì, i Wayuu furono capaci di utilizzarle. «Ah, voi siete quelli che saranno wayuu». Per questo noi siamo Wayuu. Al *Kusina* fu data la freccia affinché si procacciasse da mangiare, perché cacciasse i cervi, i daini, i pecari, i conigli, per questo *Maléiwa* li inviò nelle zone di montagna (José "Cochoño" Epieyu, circa 70 anni, Kalekalemana, 18/5/2001).

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

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

Anche nel seguente racconto da me registrato, la cui protagonista è *Chiania*, una donna straniera, l'incontro con gli stranieri ha un carattere funesto:

*Chiania* è la stessa *Pulowi*, ciò che è *alijuna*. Un giorno arrivò a *Masichi*, sulla costa, in Alta Guajira. Allora lì vi erano case come quelle in cui abitiamo noi, e la gente si alimentava di tartarughe marine. Arrivò dove abitava un giovane, con un'imbarcazione simile a un motoscafo. I Wayuu la aiutarono ad ormeggiare il motoscafo, di fronte alla riva. Nell'imbarcazione vi erano due donne, due sorelle. La minore (*shimirrua*), quella che avrebbe fatto del giovane wayuu il proprio marito, scese e restò lì. Sua sorella se ne andò verso Nord-Est (*Wüinpümüin*) e arrivò in una località chiamata *Jouktaipana* (*luogo del vento*). Questa è terra di *Pulowi*, c'è una montagna, là lei si mise a tessere amache. *Chiania* aveva un gomito di filo, e lo tirava lontano, a circa quattro braccia dalla riva. Poi correva sulla riva e aspettava che il mare glielo riportasse. Poi, di nuovo lo lanciava. Giocava così, questo era il suo giocattolo, il gomito era *pulashi*. Questo lo faceva giorno dopo giorno. *Chiania* era *alijuna*, però sapeva parlare *wayuunaiki*.

Non era completamente *alijuna*, ma era *pulasü*.

Un giorno un giovane wayuu arrivò sulla riva dove lei stava giocando e si mise a guardare ciò che faceva. Anche lei cominciò a guardarlo e lo corteggiava, lo corteggiava, però, nel mentre, continuava a giocare, giocava tutto il tempo, solo di notte se ne andava a dormire. Continuarono a vedersi e lei diventò sua moglie. Stavano bene assieme, già lei era come una wayuu, si comportava come una wayuu tutto il tempo, non come una *alijuna*, parlava in *wayuunaiki*, si lavava con il sapone che utilizzano i Wayuu [sostanza estratta da alcuni vegetali].

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

All'inizio, il Wayuu non diceva niente: «che posso fare con mia moglie che non cucina per me?».

Lei stava per diventare wayuu, ma continuava a essere pigra.

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

Lei si mise a piangere e non la smetteva più. «Ora me lo riprendo». Decise di fare un maleficio (*shiajüin kasa mojusü*).

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

Il seme divenne secco, ridotto in polvere. Lei lo sparse sul sentiero dove vi erano le case dei Wayuu. Cominciarono a incendiarsi e i Wayuu morirono, anche quello che era suo marito.

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

Nonostante l'argomento di questa narrazione sia a prima vista diverso tanto da quello dei racconti sulla contrapposizione tra *Maléiwa* e la donna/*Pulowi* di mare, quanto da quelli sugli incontri tra questa e i pescatori wayuu, essa può essere collegata sia agli uni che agli altri sotto diversi aspetti. Non solo la donna *alijuna* viene esplicitamente accostata a *Pulowi*, ma sia lei che sua sorella sono associate, in maniera diversa, al filare e al tessere, cioè alle attività in cui è impegnata la donna-mare/*Pulowi* che diviene oggetto delle avances di *Maléiwa*. Come quest'ultima, la sorella di *Chiania*, quella che non resta tra i Wayuu e va a vivere altrove, è infatti presentata come un'abile



tessitrice, ossia svolge un'attività che, secondo i Wayuu, produce beni di prestigio (in particolare le amache) e dunque ricchezza. La donna protagonista della storia, invece, sembra non trarre altro profitto dal gomitolo di tessuto che possiede se non quello del piacere di un gioco improduttivo. Questa sua oziosità appare non solo in contrasto con il modo in cui gli *alijuna* sono rappresentati nelle storie della ripartizione originaria dell'umanità (in cui essi sono contrapposti ai Wayuu proprio per la loro maggiore abilità in tutte quelle attività reputate fonte di ricchezza); essa è anche anomala rispetto alle rappresentazioni più consuete della donna wayuu, che insistono sulle sue virtù di laboriosità domestica, di cui la tessitura è considerata una delle principali espressioni.

Al pari di quanto accade nei racconti sugli incontri tra i pescatori wayuu e *Pulowi*, tra la straniera e il giovane wayuu si instaura una relazione che si rivela ambivalente: anche *Chiania* fa innamorare di lei il Wayuu che la incontra, ma successivamente ne provoca la morte. In questa narrazione, tuttavia, è la donna straniera/*Pulowi* ad arrivare e a soggiornare nella *terra* dei Wayuu, all'inverso, quindi, della situazione generalmente presentata nei racconti sulle relazioni tra i pescatori wayuu e le *Pulowi* signore degli animali marini. A questo fatto la narrazione sembra collegare la possibilità di una inversione di tendenza nel processo di attrazione e di trasformazione della condizione *ontologica* dei soggetti coinvolti nella relazione: mentre *Pulowi*, facendo soggiornare presso di sé i pescatori, tende a farli diventare esseri del *mondo altro* associato alla morte, *Chiania*, risiedendo presso lo spazio *domestico* dei Wayuu, inizia a "diventare wayuu", apprendendone a parlare la lingua e adottandone gli usi. Questo processo tuttavia non giunge a

compimento: quando alla fine la donna si decide a cucinare per suo marito, non lo fa per alimentarlo, ma per annientare lui e ogni possibilità di una loro prole. Non solo la *straniera* non diventa *wayuu*, ma il suo arrivo nel territorio indigeno ha un esito catastrofico per gli indigeni<sup>21</sup>.

In questa storia, gli *alijuna*, gli stranieri di origine europea arrivati dal mare, sembrano in definitiva costituire un genere di alterità dai cui poteri nefasti è particolarmente difficile, se non impossibile, proteggersi. Nel caso delle entità *Pulowi* considerate padrone della selvaggina e della fauna marina, infatti, la loro pericolosità mortale sembra attivarsi solo quando i Wayuu si avventurano nei territori, come in particolare il mare, su cui esse hanno signoria; inoltre, come emerge nelle storie che narrano del loro incontro con i pescatori, anche in questi ambiti la possibilità che i Wayuu riescano a trarne beneficio ottenendo il rilascio degli animali è comunque contemplata. Anche nella storia dell'antagonismo fra la donna-mare/*Pulowi* e *Maléiwa*, questi fallisce quando vuole possederla e dominarla, ma ottiene nondimeno che la linea di costa segni una sorta di confine tra il mondo *domestico* degli esseri umani e il *mondo altro*. Nella variante in cui *Maléiwa* pesca le malattie, questa soluzione di compromesso sembra già più incerta: le malattie, *venute dal mare*, si diffondono sulla terra in cui vivono i Wayuu. La storia della *Pulowi*-donna straniera dipinge infine una situazione di pura reciprocità negativa, in cui, con la crescente diffusione della presenza dei non indigeni negli spazi della propria vita domestica e nel proprio territorio, mantenersi dentro questi confini non è più sufficiente a scongiurare i pericoli di morte associati al *mondo altro*: gli *alijuna venuti dal mare* infatti, come scrive anche Perrin (1997: 206), vi portano spesso con sé queste minacce.

## Note

<sup>1</sup> Temi analoghi, diversamente e più ampiamente articolati, sono stati trattati in un mio articolo precedente, pubblicato in due parti, nella rivista «Archivio Antropologico Mediterraneo» (Mancuso, 2009-2010 e 2011). Sono grato a Gabriella D'Agostino per la sua attenta rilettura e le puntuali osservazioni fatte a precedenti versioni. Parte della ricerca sul terreno (24 mesi tra il 2000 e il 2005) nella Guajira colombiana da cui derivano i miei dati etnografici è stata possibile grazie a una borsa della Wenner-Gren Foundation. Mi è impossibile menzionare tutte le persone che in Guajira mi hanno dato ospitalità, appoggio e indicazioni utili allo svolgimento del mio lavoro. Mi limiterò a ricordare: Weildler Guerra Curvelo, Rosa Redondo Epieyu, Yaneth Ballesteros, Mariela Palmar Ipuana, 'Soldado' Uriana, Eli Radillo Epináyu, Adelaida Van Grieken Aapshana, padre Marcello Graziosi. Nei brani di intervista qui riportati, i miei interlocutori parlavano generalmente in wayuunaiki. Per la loro traduzione e trascrizione è stato per me fondamentale il supporto di alcuni wayuu bilingui: Rosa Redondo Epieyu, John Prasca Uriana, Eli Radillo Epinayu. A loro e alle persone intervistate va il mio riconoscimento e la mia gratitudine per la disponibilità e la pazienza dimostratemi. È mia invece la traduzione dei testi tratti dalle pubblicazioni riportate in bibliografia di cui non esiste una edizione italiana.

<sup>2</sup> Anche altri studiosi (cfr. Digard, 1988, 2006 e 2009<sup>2</sup>; Ingold, 1996; Russell, 2002; Erikson, 1997) hanno sostenuto che la nozione di domesticazione, soprattutto per ciò che concerne le relazioni uomo/animale, va sottoposta a un intenso ripensamento critico, se non a una vera e propria "decostruzione". Secondo François Sigaut, «essa designa una realtà apparente, ma non permette di descriverla, e ancor meno di analizzarla. Essa confonde delle cose che si situano su dei piani differenti [...]: il piano giuridico dell'appropriazione dell'animale da parte dell'uomo; quello, si potrebbe dire etologico, della loro familiarizzazione reciproca; e infine quello, economico, dell'utilizzazione dell'animale da parte dell'uomo. Ciò che mi sembra essenziale è che le realtà che si situano su questi tre piani obbediscono a delle logiche differenti, senza legami necessari tra esse. Non che siano totalmente indipendenti, certo. Ma il fatto che lo siano in parte è sufficiente a fare esplodere il concetto di domesticazione. [...] La nozione di domesticazione non ha affatto un contenuto preciso e univoco» (Sigaut, 1988: 64-65).

Per superare i problemi posti da questa nozione, si è proposto di distinguere l'allevamento di intere popolazioni animali finalizzato alla loro riproduzione controllata, da una condizione di semplice familiarità domestica con l'animale o di sua riduzione in cattività (per cui in francese si usa il termine *apprivoisement* e in inglese quello di *taming*). Tra le popolazioni amazzoniche, in cui l'allevamento di specie animali per fini di riproduzione controllata non esiste, o non esisteva fino a tempi recenti, la riduzione in cattività dei cuccioli degli animali uccisi nelle battute di caccia è invece una pratica

molto comune; i cuccioli vengono allevati e, una volta adulti, diventano una sorta di *pets* per la famiglia. Mentre Digard (1992 e 1993) ha proposto di vedere nell'*apprivoisement* di questi animali una forma di "protodomesticazione", Descola ha sottolineato che tra questa pratica e l'allevamento di popolazioni animali finalizzato alla loro riproduzione controllata esisterebbe «dal punto di vista delle rappresentazioni dell'azione dell'uomo sugli esseri viventi non umani, [...] una differenza di natura e non di grado» (2005: 580); gli esemplari delle specie cacciate, ridotti dagli indigeni amazzonici in una condizione di domesticità quasi familiare, continuerebbero a essere considerati, al pari degli animali selvatici, "persone non umane", mentre agli animali delle specie allevate come bestiame non sarebbe attribuito questo statuto ontologico (*Ivi*: 514-525).

<sup>3</sup> Va osservata l'assonanza tra *wayuu* e *wayá*, che in wayuunaiki, una lingua di ceppo arawak, corrisponde al pronome di prima persona plurale. Considerando che *-uu* è utilizzato spesso come suffisso che indica una collettività (ad es. molti nomi di clan wayuu, come Epieyuu, Wouliyuu, hanno questa terminazione), si potrebbe tradurre *wayuu* con "noi, la gente". Secondo Viveiros de Castro, le autodesignazioni dei gruppi amerindiani, tradotte in genere con "esseri umani", non sarebbero semplicemente un'espressione di etnocentrismo, nel senso che il gruppo fa coincidere i propri confini con quelli della specie umana, ma «si riferiscono piuttosto alla condizione sociale di persona e funzionano (pragmaticamente quando non sintatticamente) più che come nomi come pronomi. Essi indicano la posizione del soggetto; sono marcatori di enunciazione, non nomi» (Viveiros de Castro, 1998: 475).

<sup>4</sup> Per la storia delle popolazioni indigene della Guajira durante il periodo coloniale e nel secolo XIX, cfr. Picon, 1983; Barrera, 2002; Moreno - Tarazona, 1984; Polo Acuña, 2005; Sæther, 2005; Guerra Curvelo, 2007.

<sup>5</sup> Per un'analisi dei processi di cambiamento da cui è stata investita la società wayuu nel corso del secolo XX, si vedano Guhl, 1963; Watson, 1968; Pineda Giraldo, 1990; Correa, 1993; Correa - Vázquez, 1992.

<sup>6</sup> Secondo Perrin, presso i Wayuu la dimensione del "mondo altro" è concepita secondo modalità caratteristiche riconducibili a quell'insieme di credenze e pratiche che si tende a rubricare sotto la nozione, non priva di equivoci e di ambiguità (che qui non discuteremo), di "sciamanismo". Come sistema di interpretazione, di senso e reazione agli eventi e alle disgrazie, lo sciamanismo si fonderebbe su una corrispondenza tra una rappresentazione «bipolare o dualista della persona» (2002: 11) e sull'idea che: «il mondo è ugualmente doppio o, più esattamente, compreso tra due poli, ciascuno dei quali rappresenta un teorico punto di riferimento che agisce come una sorta di polo di "attrazione". Esiste, dunque, un mondo di qui, visibile, quotidiano, profano, e un mondo-altro, solitamente invisibile agli uomini comuni. È il mondo degli dei e dei loro emissari, il mondo degli spiriti e dei loro emissari, il mondo degli spiriti di ogni genere - celesti o ctoni, fausti o infausti [...] -, il mondo dei signori degli animali o dei vegetali, degli antenati, dei morti e dei loro spettri» (*Ivi*: 11-12).

<sup>7</sup> Come scrive Perrin, *Pulowi* «non è fissata in una forma ben definita. La si riconosce dai suoi effetti [...]. *Pulowi* è essenzialmente donatrice di morte (*ókta*). Uccide direttamente gli uomini oppure sottrae gli uomini alla vita terrestre» (*Ivi*: 123, 129). Si potrebbe perfino azzardare l'esistenza, sul piano linguistico, di un apparentamento diretto tra questo carattere "infero", di profondità abissale, di *Pulowi*, e la sua connotazione di pericolosità mortale: in wayuunaiki *ouktusü* significa "profondo", mentre *ókta*, come si è visto, significa "morte". In questo senso, l'incontro degli esseri umani con

*Pulowi*, causando la loro morte o la loro scomparsa, temporanea o permanente, li rende "invisibili", facendoli "sprofondare" nel suo mondo.

<sup>8</sup> Riporto questi termini con il suffisso di genere femminile *-ü*, in quanto in wayuunaiki è il genere "non marcato". Il genere maschile, identificato dalla terminazione *-shi*, è invece "marcato". In questo testo riporto i termini indigeni con questa terminazione in tutti i casi in cui i parlanti l'hanno usata nel loro discorso.

Per ciò che riguarda il termine *outsü*, l'uso frequente del suffisso di genere femminile ha un motivo più specifico. Infatti, come rileva Perrin (2001), a differenza di quanto si verifica nella maggior parte delle società indigene dell'America del Sud, tra i Wayuu coloro che assumono ruoli e funzioni di tipo sciamanico sono più spesso donne che uomini.

<sup>9</sup> Come Perrin (1997) ha per primo osservato, il termine *wanülü* significa sia "spirito predatore", sia "malattia", sia "spirito dell'*outsü*". Il termine *aseyu* o *asheyu* è probabilmente collegato a un verbo, *aseeja* o *aseerra*, che significa «trovarsi ammucchiato o alloggiato dentro qualcosa o di uno spazio» (Jusayú - Olza Zubiri, 1988: 55). Ciò si accorda con la posizione di "contenitore" temporaneo - Perrin (2001: 169) parla di una posizione di "recettore" - dei propri spiriti, e dunque del "mondo altro", che l'*outsü* è considerata/o assumere nei rituali di cura delle malattie. Il raggiungimento di questa posizione, che l'*outsü* induce ingerendo del succo di tabacco e scuotendo una maraca, si manifesta con la performance del canto, di cui i reali enunciatori sono considerati i *wanülü*. Sebbene il contenuto del canto sia in gran parte non intelligibile, l'esegesi che gli stessi *outsü* danno di alcuni termini chiave che vi ricorrono fa chiaro riferimento al "viaggio" che essi e i loro *wanülü* compiono per riportare l'anima del malato nella sua dimora abituale: il corpo.

<sup>10</sup> Nei brani seguenti si menzionano le preparazioni a base di "malambo" (un arbusto della famiglia delle euforbiacee, nome scientifico: *Croton malambo*; wayuunaiki: *aloutka*) come mezzo adoperato sia per "allontanare" *Pulowi* dagli esseri umani, sia per ingraziarsela e ottenere così da lei il rilascio del pesce. Guerra Curvelo (2005: 64) ha sostenuto che per i pescatori wayuu, l'uso del *malambo*, a volte accompagnato da brevi orazioni, ha il significato di un'offerta rituale. Come spiegava uno dei miei informatori: «Quando i pescatori le gettano *aloutka*, *Pulowi* è contenta e gli dà una tartaruga, in passato gli anziani, quando andavano a pescare, portavano con sé sempre un recipiente con *aloutka*» (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 1/7/2002). Tra i Wayuu della costa, l'uso rituale di *malambo* rappresenta per molti aspetti l'analogo dell'uso rituale del tabacco, ampiamente documentato da Perrin (2001) non solo in relazione alla pratica sciamanica, ma, più specificamente, come elemento che, nel contesto della caccia, media la relazione con *Pulowi* e gli altri esseri soprannaturali considerati suoi "emissari" (cfr. Perrin, 1997: 57-58, 128).

<sup>11</sup> *Kaarai* in wayuunaiki designa sia una specie di razza maculata (nome scientifico: *Aetobatus narinari*) sia l'*alcaraván*, una specie di uccello dell'ordine dei Caradriformi (*Burhinus bistriatus* o *Belonopteris cayenensis*). *Kaaraikaarai* è un rafforzativo che significa "grande razza", e che probabilmente si riferisce alle mante. Come notato da Perrin (1997: 48), questo animale è considerato una delle forme in cui *Pulowi* si manifesta in mare. Guerra Curvelo (2004: 41) spiega che l'identità di denominazione tra una specie marina e una specie di animale terrestre, non infrequente tra i Wayuu, deriva dall'uso di un criterio tassonomico basato sulla condivisione di alcuni tratti morfologici: nel caso di *kaarai*, sia la specie avicola che quella ittica possono essere considerate simili per possedere estremità alate e macchie di color marrone scuro.

<sup>12</sup> Con caratteri simili sono rappresentate anche le attitudini degli *yoluja* e dei *wanülü*. Infatti, la nocività attribuita agli *yoluja* viene spesso spiegata in base al desiderio che essi avrebbero di ricongiungersi con i loro familiari, attraendoli nella terra dei morti (cfr. Perrin, 1997). Anche se i *wanülü* sono rappresentati come spiriti predatori, quelli che diventano spiriti ausiliari degli *outsü* sono per loro come dei coniugi; tuttavia della morte di un *outsü* è considerato responsabile il "suo" *wanülü*, che lo può uccidere. Riporto, come esempio di questa concezione, un brano da me registrato: «[gli *outsü*] non muoiono per mano di un altro *wanülü*, ma per mano di quello con cui cantano. Ciò succede quando le loro richieste [i beni che lo spirito ausiliare, per bocca dell'*outsü*, ha richiesto ai familiari del malato] non sono soddisfatte. L'*aseyu* a cui ci si è rivolti per la cura si arrabbia, perché non gli è stato dato ciò che voleva» (Carlos 'Chieta' Epieyu, 15/12/2005, Guasima). La versione completa di questo brano si trova in Mancuso, 2007/2008 (cfr. Perrin, 2001: 144-145).

<sup>13</sup> Cfr. questo brano registrato da Perrin: «Lo sai *alijuna* che *Pulowi* può mangiare anche gli uomini? Inghiotte soprattutto i buoni cacciatori di cervi, perché è la padrona della selvaggina. Li inghiotte per farne suoi mariti. Ecco come accade: un giorno l'uomo non ritorna a casa. Sua moglie l'aspetta un giorno, due giorni... Parte alla sua ricerca, ma non trova alcuna traccia, alcuna impronta. Lui non ritorna mai più, poiché è andato via con *Pulowi*. Vive sotto terra con lei. Laggiù da lei, c'è ogni tipo di cibo... *Pulowi* del mare inghiotte i pescatori e i cacciatori di testuggini. Ne fa i suoi mariti. Tutti i giorni, tutti i giorni, riportano molto pesce o testuggini, due o tre che essi pescano con l'arpione o con la rete. Poi, improvvisamente non trovano più niente. Niente, soltanto il mare. Passano i giorni ... niente. Arriva la fame ... Un giorno non ritornano, non ritornano mai più. Sono stati trascinati sott'acqua, da una grande razza, o da una grande testuggine. Sono stati inghiottiti da *Pulowi* perché annientavano i suoi animali» (Perrin, 1997: 48).

<sup>14</sup> Perrin ha osservato che i Wayuu classificano gli animali selvatici anche in base al loro habitat: i Wayuu «distinguono tre grandi classi: la "fauna terrestre" (*she'e mma*), la "fauna di acqua dolce" (*she'e wüin*), e per ultimo la "fauna marina" (*she'e palaa*), se si traduce con "fauna" la parola *she'e* [...] che, nel suo significato più ampio, designa l'insieme degli animali che abitano in un habitat determinato (in una sorta di "nicchia ecologica"), e più specificamente, un parassita, come il pidocchio (chiamato *mapüi*, ma a volte anche *she'e tepichi*, letteralmente "parassita dei bambini")» (Perrin, 1987a: 6). Va comunque osservato che da questa classificazione delle specie animali per habitat restano apparentemente esclusi gli uccelli, ossia gli animali che i Wayuu considerano gli *uchii* per eccellenza. Sempre Perrin (*Ivi*: 8) osserva che in questo tipo di classificazione della fauna, i Wayuu usano a volte, al posto del termine *she'e*, altri due termini: *süchirra* e *sütpale*. I Wayuu bilingui con cui ho lavorato mi hanno spiegato che il significato del primo termine deriva da quello di *achirra*, "mammella" e, più generalmente, "qualsiasi cosa che può emettere una secrezione". Nella forma prefissata *süchirra*, il termine rinvierebbe sia all'idea di secrezione che di nutrimento: *süchirra palaa*, ad esempio, mi è stato tradotto come "secrezione del mare", e alcuni Wayuu mi hanno parlato della stessa *Pulowi* come *süchirra palaa*. Nel caso di *sütpale*, si tratta di una forma prefissata derivata da una radice, *átpa*, che appare in diversi vocaboli: *átpaja* è, ad esempio, un verbo che significa "racogliere alimenti e, in particolare, frutti"; *átpain* è un sostantivo che significa "frutti staccati o fatti cadere dalla pianta, prodotti commestibili silvestri che si sono raccolti, inclusi gli animali selvatici" (Jusayu - Olza Zubiri, 1988: 67-68). *Sütpale palaa* potrebbe dunque essere tradotto: "ciò che viene raccolto dal mare per uno scopo alimentare".

<sup>15</sup> Perrin scrive che «la categoria *amülün* designa tre gruppi molto diseguali: gli animali domestici, gli animali selvaggi addomesticati, e i cani» (Perrin, 1987a: 6). In realtà, gli si potrebbe obiettare che questi animali sono *diseguali* solo se si assume come modello di riferimento la moderna tassonomia scientifica; essi cessano di apparire tali se, appunto, li si considera dal punto di vista delle relazioni di domesticità rispetto agli esseri umani.

<sup>16</sup> Nelle descrizioni dei "territori" di *Pulowi* è frequente la menzione del gran numero di uccelli che vi si incontrerebbero, ma questi, a differenza delle specie considerate selvaggina, non vi appaiono mai rappresentati come se fossero il *suo* bestiame (*mürrüt*). Anche per ciò che riguarda gli stessi mammiferi selvatici, questa rappresentazione non riguarda i felini carnivori di grossa taglia, che sembrano piuttosto costituire una sorta di controparte maschile di *Pulowi* e sono considerati, non a caso, una delle forme sotto le quali si manifestano gli spiriti *wanülü* (Perrin, 1997: 128). I felini carnivori infatti occupano, rispetto agli esseri umani, delle posizioni analoghe a quelle di *Pulowi*. Da una parte, essi sono dei potenziali predatori di esseri umani. Dall'altra, essi contendono (o, per meglio dire, contendevano in passato) a questi ultimi il *diritto* ad appropriarsi della selvaggina.

<sup>17</sup> Fra i racconti pubblicati in spagnolo da Mujica Rojas (s.d.) se ne trova uno che presenta un'ulteriore variante di questa configurazione: una enorme tartaruga marina arriva sulla spiaggia e comincia a evacuare. I primi escrementi si trasformano in scogli emergenti dalla superficie marina; quelli successivi sono, nell'ordine, i cavalli, gli asini, le vacche e le pecore. Per ultimo, la tartaruga evacua le capre. Il racconto si conclude così: «gli esseri umani presero per sé il bestiame e così ebbe inizio l'ufficio di pastore tra i Wayuu, con il bestiame che arrivò dall'altro lato del mare» (p. 9).

<sup>18</sup> Il termine *simaaluna* deriva da *cimarrón*, che nella zona caraibica si riferisce sia agli animali che, dopo essere stati addomesticati, fuggono e si rinselvaticiscono, sia, con evidente correlazione di significato, agli schiavi di origine africana sfuggiti ai loro padroni (cfr. Digard, 1992: 260).

<sup>19</sup> In un altro episodio delle storie di cui è protagonista, *Maléiwa*, con una freccia, rompe i denti di cui era dotata in origine la vagina di una donna primigenia, *Wolunka*; da allora, gli uomini e le donne possono avere rapporti sessuali e procreare.

<sup>20</sup> Come ho verificato da una lista di nomi di pesci in wayuunaiki fornitami da un altro dei miei interlocutori, questo è il nome di una specie chiamata, nello spagnolo locale, *sabalo grande* (nome scientifico: *Megalops Atlanticus*). Questo pesce può raggiungere i 2,5 metri di lunghezza e un peso di più di un quintale. Non sono riuscito a trovare una ragione per cui sia proprio questa specie ad essere qui associata all'origine delle malattie.

<sup>21</sup> In un saggio pubblicato nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso (ma scritto un decennio prima), Saler (1988: 120) sosteneva che, al tempo della sua ricerca sul campo, la vita sociale e politica dei Wayuu presentava molti dei caratteri di ciò che Sally Falk Moore chiama un "campo sociale semi-autonomo", ossia di un campo sociale che può generare «rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous field has rule making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance» (Falk Moore, 2000 [1978]: 55).

La diffusione, già nel secolo XVIII, delle unioni matrimoniali fra donne wayuu e uomini non indigeni (in genere commercianti che in questo modo potevano risiedere e spostarsi all'interno della peni-

soia della Guajira correndo meno rischi per la loro sicurezza) si presta, almeno in parte, a questa chiave di lettura delle strategie di "indigenizzazione" (Sahlins, 1999) con cui la popolazione locale ha storicamente reagito alla presenza straniera nel proprio territorio (cfr. Orsini, 2007). Soprattutto fin quando le donne, in seguito al matrimonio, non lasciano la terra sulla quale il loro gruppo di parentela ha titolarità di diritti, i figli di queste unioni sono infatti considerati wayuu, in virtù della regola matrilineare di affiliazione al gruppo, la quale, a sua volta, viene legittimata dall'idea che un essere umano abbia la stessa carne (*eirruku*) di sua madre e dei suoi parenti uterini prossimi (cfr. Goulet, 1981: 135-171). Sono viceversa molto più rare, anche oggi, le unioni matrimoniali del tipo di quella rappresentata nella narrazione che ho riportato, cioè tra uomini indigeni e donne non indigene, i cui figli, in base all'ideologia matrilineare, non sarebbero considerati wayuu.

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

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

## Riferimenti bibliografici

- Barrera Monroy, E., 2002, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, ICANH, Bogotá.
- Chacin, H., 2003, *Lírica y narrativa desde una visión wayuu*, Editorial Antillas, Barranquilla.
- Correa, H. D., 1993, *Los Wayuu: pastoreando el siglo XXI*, in Correa, F., 1993, a cura di, *Encrucijadas de la Colombia amerindia*, ICANH, Bogotá, pp. 203-228.
- Correa, H. D., Vázquez, S., 1992, *Los Wayuu entre Juyá ('El que llueve'), Mma ('La tierra') y el desarrollo urbano*, in Aa. Vv., 1992, *Geografía humana de Colombia*, tomo II, *Nordeste indígena*, ICCH, Bogotá, pp. 217-293.
- Descola, P., 1996, *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*, in Descola, P., Pálsson, G., 1996, eds., *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London-New York, pp. 82-102.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Descola, P., 2006, *Beyond Nature et Culture*, in «Proceedings of the British Academy», 139, pp. 137-155.
- Descola, P., 2009, *Human natures*, in «Social Anthropology», 17, 2, pp. 145-157.
- Digard, J. P., 1988, *Jalons pour un'anthropologie de la domestication animale*, in «L'Homme», 108, pp. 27-58.
- Digard, J. P., 1992, *Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: la domestication des animaux*, in «L'Homme», 122-124, pp. 253-270.
- Digard, J. P., 1993, *Les nouveaux animaux dénaturés*, in «Etudes rurales», 129-130, pp. 169-178.
- Digard, J. P., 2006, *Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du reel et réalité des représentations*, in «L'Homme», 177-178, pp. 413-428.
- Digard, J. P., 2009<sup>2</sup>, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris.
- Erikson, P., 1997, *De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe*, in «Terrain», 28, pp. 119-124.
- Falk Moore, S., 2000, *Law as Process. An Anthropological Approach* [1978], Routledge & Kegan, London-Boston-Melbourne.
- Goulet, J. G., 1981, *El Universo social y religioso guajiro*, Biblioteca Corpozulia-UCAB, Maracaibo-Caracas.
- Guhl, E., 1963, a cura di, *Indios y blancos en la Guajira*, Tercer Mundo Ediciones, Bogotá.
- Guerra Curvelo, W., 1990, *Apaalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu*, in Ardila, G., 1990, a cura di, *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá, pp. 163-189.



- Guerra Curvelo, W., 2004, *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*, texto non pubblicato.
- Guerra Curvelo, W., 2005, *El universo simbólico de los pescadores wayuu*, in «Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», 11, pp. 62-74.
- Guerra Curvelo, W., 2007, *El poblamiento del territorio*, I/M Editores, Bogotá.
- Hallowell, I. A., 1976, *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* [1960], in Id., 1976, *Contributions to Anthropology. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 357-390.
- Ingold, T., 1996, *Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment*, in Ellen-K. Fukuy, R., 1996, a cura di, *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, Berg, Oxford, pp. 117-155 (successivamente incluso in Ingold, T., 2001, *The Perception of Environment*, Routledge, London-New York, pp. 61-76).
- Jusayu, M. A., 1986, *Achi'ki. Relatos Guajiro*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Jusayu, M. A., Olza Zubiri J., 1988, *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Lloyd, G. E. R., 2007, *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Mancuso, A., 2007-2008, *Veracité du récit et formes du témoignage chez les Wayuu (Colombie et Venezuela)*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 10-11, pp. 109-138.
- Mancuso, A., 2008, *"Para que sigan en el mismo camino". Puntos de vista wayuu (Guajira colombiana) sullo sviluppo*, in Colajanni, A., Mancuso, A., 2008, *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Cisu, Roma, pp. 203-302.
- Mancuso, A., 2009-2010, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali)*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 12 (2), pp. 81-103 (prima parte).
- Mancuso, A., 2011, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali)*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 13 (1), pp. 101-117 (seconda parte).
- Moreno, P. J., Tarazona, A., 1984, *Materiales Para el Estudio de las Relaciones Interétnicas en la Guajira Siglo XVIII*, BANH, Caracas.
- Mujica Rojas, J., s.d., *Amüchi Wayuu. La cerámica guajira*, A. C. Yanama, Guarero.
- Orsini, G., 2007, *Poligamia y contrabando. Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira*, Uniandes-Ocaribe, Bogotá.
- Paz Ipuana, R., 1972, *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Caracas.
- Perrin, M., 1979, *Sükwaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación la Salle, Caracas.
- Perrin, M., 1982, *Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar*, Corpozulia/UCAB, Caracas-Maracaibo.
- Perrin, M., 1987a, *Creaciones míticas y representaciones del mundo: el ganado en el mundo simbólico guajiro*, in «Antropológica», 67, pp. 3-31.
- Perrin, M., 1987b, *L'animal à bonne distance*, in Hainard, J., Kaehr, R., 1987, a cura di, *Des animaux et des hommes*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, pp. 53-62.
- Perrin, M., 1988, *Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté*, in «L'Homme», 106-107, pp. 120-137.
- Perrin, M., 1989, *Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología Guajiro*, in «Antropológica», 72, pp. 41-60.

- Perrin, M., 1997, *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro* [1976], Il Saggiatore, Milano.
- Perrin, M., 2001, *Les praticiens du rêve* [1992], PUF, Paris.
- Perrin, M., 2002, *Lo sciamanismo* [1995], Terrenuove, Milano.
- Picon, F., 1983, *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Ed. De la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- Picon, F., 1996, *From Blood-Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)*, in Fabietti, U., Salzman, P. C., 1996, eds., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Ibis, Pavia, pp. 307-319.
- Pimienta Prieto, M., 1998, *La Historia de todo lo existente*, in «Woummainpa», 7, pp. 13-49.
- Pineda Giraldo, R., 1990, *¿Dos Guajiras?*, in Ardila, G., 1990, a cura di, *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá, pp. 259-274.
- Polo Acuña, J., 2005, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Unian-des, Bogotá.
- Rivera, A., 1988, *Material life and social metaphor. Change and local models among the Wayuu In-dians*, Tesi di dottorato non pubblicata, University of Minnesota.
- Rivera, A., 1990-1991, *La Metáfora de la carne: sobre los Wayuu en la península de la Guajira*, in «Revista Colombiana de Antropología», XXVIII, pp. 87-136.
- Russell, N., 2002, *The Wild Side of Animal Domestication*, in «Animal and Society», 10, 3, pp. 285-302.
- Sæther, S. A., 2005, *Identidad e Independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*, ICANH, Bo-gotá.
- Sahlins, M., 1999, *What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons from the Twentieth Cen-tury*, in «Annual Review of Anthropology», 28, pp. I-XXIII.
- Saler, B., 1985, *Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*, in «Montalbán», 17, pp. 53-65.
- Saler, B., 1988, *Los Wayú (Guajiro)*, in Aa.Vv., 1988, *Aborígenes de Venezuela*, tomo III, Fundación La Salle-Monte Ávila, Caracas, pp. 25-145.
- Sigaut, F., 1988, *Critique de la notion de domestication*, in «L'Homme», 28, 108, pp. 59-71.
- Viveiros de Castro, E., 1998, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», (N. S.), 4, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro, E., 2000, *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi», VII, 7, pp. 47-57.
- Viveiros de Castro, E., 2010, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
- Watson, L., 1968, *Guajiro Personality and Urbanization*, UCLA Press, Los Angeles.
- Wilbert, J., et al., 1986, a cura di, *Folk Literature of the Guajiro Indians*, UCLA Publications, Los An-geles, 2 voll.