AM
Rivista della Società italiana di antropologia medica n. 21-26 (2006-2008), pp. 209-231

Il ñak'aq: sindrome culturale o ermeneutica indigena?

Manfredi Bortoluzzi

investigador huésped presso il Centro di investigaciones y estudios superiores en antropología social (CIESAS-Golfo), Xalapa (México)

Il pensiero indigeno andino attraverso le sue facoltà mitopoietiche, nonostante il massiccio processo deculturativo iniziato con la Conquista, ha continuato a interpretare il mondo e la cangiante realtà circostante risignificandoli ogni volta in relazione ai diversi e spesso traumatici mutamenti storici e socio-culturali.

In un tale contesto fatto di sincretismi, ibridazioni e forme di resistenza il *ñak'aq* appare, all'interno della tradizione orale delle Ande, come una vera e propria risorsa ermeneutica in grado di reinterpretare nei significati della cosmovisione autoctona una serie di fenomeni non-significanti, e per questo potenzialmente pericolosi, prodotti dall'acculturazione con il mondo occidentale.

Etimologia ed etnolinguistica

Il termine *ñak'aq* è la variante etnolinguistica del quechua del sud (Cusco) che si caratterizza per la palatalizzazione della nasale /n/ e la glottalizzazione della velare /k/. Il sostantivo che si usa per indicare il personaggio del racconto deriva dal verbo *ñak'ay* (tagliare la gola, sgozzare). Nella variante ayacuchana del quechua del sud il verbo *nakay* esprime lo stesso concetto, anche se riferito a vittime animali, e il sostantivo derivato è *nakaq*. Nel quechua del centro-nord, invece, si usa il verbo *pishtay* (sgozzare, squartare animali) e il sostantivo *pishtakuq* da cui deriverebbe la più diffusa forma spagnola *pishtaco* (TAYLOR G. 1991).

Per quanto riguarda l'area etnolinguistica aymara [(1)] troviamo almeno due termini che ricoprono lo stesso dominio semantico già trattato per il quechua: *kharisiri* e *lik'ichiri*. In realtà i due lemmi non coincidono completamente, perché se il termine *kharisiri* significa "colui che sgozza in suo

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 209 02/11/2010, 16.16

favore", il suo omologo *lik'ichiri* sembra implicare connotazioni più specifiche indicando "colui che estrae il grasso dalle persone". Questo secondo termine, anche se probabilmente di origine coloniale e quindi più tarda rispetto a *kharisiri*, esplicita l'aspetto più caratteristico di questa figura: quella di essere una sorta di vampiro che estrae dai corpi umani il grasso con diverse modalità e finalità (RIVIÈRE G. 1991).

Tuttavia questo personaggio, che di notte assale i viandanti lungo i sentieri solitari, a differenza del vampiro europeo non è un essere sovrannaturale e non si nutre della sostanza estratta, ma la rivende a diversi compratori che la utilizzeranno per i loro particolari scopi commerciali.

Gli elementi del racconto

Il racconto pur mantenendo inalterata la sua struttura nucleare (un essere che assale la gente per sottrargli la sostanza vitale) presenta un alto numero di varianti che possono fargli assumere connotazioni completamente diverse. Sarà pertanto necessario analizzarne ogni elemento separatamente [(2)].

- Il personaggio generalmente viene descritto come uno straniero: un *gringo*, un prete o un frate, un uomo barbuto, alto e robusto; spesso però può essere anche *mestizo* o addirittura *indio*. In quest'ultimo caso quasi sempre esiste una relazione con il mondo esterno alla comunità indigena di appartenenza, solitamente di tipo economico, che circonda il soggetto di un'aura particolare, di un'identità incerta, quasi liminale. Nella seconda metà del Novecento è stato spesso identificato con il militare e in generale con uomini legati al governo, con il medico, l'antropologo e più recentemente con il trafficante d'organi.
- Lo strumento utilizzato può essere un coltello ma anche una macchina speciale per l'estrazione del grasso o una siringa. Spesso il *degollador* è munito di altri oggetti che gli servono per soggiogare le sue vittime prima di "operarle": una campanella, polveri magiche ottenute da ossa di lama o poteri straordinari come l'ipnosi.
- Il modus operandi dell'aggressore presenta tre fasi tipiche non sempre compresenti: a) la circonvenzione della vittima attraverso poteri ipnotici e arti magiche, come l'uso di polveri e preghiere, che la riducono all'impotenza e in totale balia dell'aggressore facendola sprofondare nel sonno; b) il rapimento della vittima e il suo trasferimento al nascondiglio del *ñak'aq*, generalmente una grotta; c) l'estrazione del grasso. Quest'ultima fase, essendo quella centrale nel racconto, pre-

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 210 02/11/2010, 16.16

senta ulteriori varianti che vanno da un'apertura su un lato dell'addome al taglio della gola, dalla suzione attraverso macchine speciali allo smembramento del corpo.

- La vittima è quasi sempre il *campesino*, ma dopo la grande migrazione dai villaggi della cordigliera alle periferie di Lima, a partire dagli anni cinquanta, il fenomeno si è diffuso anche in ambiente urbano tra gli strati più poveri della popolazione. Lo stesso si può dire per il caso boliviano.
- Il luogo dell'azione è generalmente un sentiero solitario nelle zone rurali, le zone marginali della città e perfino, come a La Paz, l'autobus di linea.
- Il *pishtaco* agisce prevalentemente di notte, durante il mese di agosto o nei periodi di crisi politica, economica, sociale e sanitaria.
- La materia estratta dall'organismo è il *sebo* (grasso) che riveste le interiora, ma in alcune varianti può essere anche il sangue. Ad ogni modo si tratta sempre di una sostanza che nella cosmovisione indigena viene associata alla forza vitale. Negli ultimi anni, col diffondersi della pratica dei trapianti d'organo, anche gli occhi sono diventati uno degli oggetti prediletti dal "vampiro" andino che proprio per questo ha assunto il titolo di *gringo sacaojos*.
- Il destinatario dell'azione è sempre un rappresentante del potere politico o economico appartenente al mondo esterno rispetto alla comunità indigena, come il governo, la Chiesa, la città o le grandi imprese straniere.
- La destinazione finale del grasso estratto è la sua trasformazione in un prodotto utile e spesso ritenuto indispensabile al mondo dei bianchi. La sostanza ottenuta serve così alla produzione di campane per migliorarne il suono, viene impiegata nella lubrificazione di macchinari e missili spaziali oppure in ambito farmaceutico come pomata per la cura di malattie della pelle. Nel caso del *gringo sacaojos* evidentemente lo scopo finale è quello di fornire organi per i trapianti. In alcuni casi è la carne stessa ad essere venduta ai ristoranti della città con finalità alimentari.
- Tra i più diffusi sistemi apotropaici usati per evitare di essere assaliti dal *degollador*, che presentano molte varianti regionali, troviamo l'aglio, il sale, il pane, gli escrementi di asino, l'uso di coprirsi con il *poncho* o di orinarvi sopra, di coprirsi il collo con uno strofinaccio umido o di sistemare una scodella di legno piena d'acqua fuori della porta di casa (KAPSOLI W. 1991). In Bolivia, per proteggersi dal *kharisiri* è utile masti-

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 211 02/11/2010, 16.16

care coca, portare con sé un *wayruru* (un seme di color rosso e nero) avvolto nel cotone o mangiare aglio per rendere il grasso fetido ed inutilizzabile (SPEDDING A. 1995).

- Infine per coloro che non trovano subito la morte inizia una lenta agonia che presenta una sintomatologia simile a certe malattie culturalmente determinate come il *susto*[3]. Al suo risveglio la vittima dell'aggressione non ricorda nulla di quanto successo, la ferita infatti non ha lasciato traccia, e comincia a cadere in uno stato di profonda prostrazione presentando sintomi depressivi quali apatia, inappetenza e dimagrimento. L'esito finale della malattia, dopo qualche giorno o settimana, è inevitabilmente la morte, determinata dalla perdita della sostanza vitale.

Le fonti storiche

La prima ricostruzione storicamente documentata del *degollador*, che ancor oggi costituisce una tra le interpretazioni più valide, è quella di MOROTE BEST (1951). Il folclorista peruviano relaziona le prime apparizioni del *ñak'aq* con l'arrivo a Cusco dei padri betlemmiti intorno al 1690.

L'ordine dei frati ospedalieri venne fondato nel 1652 in Guatemala da padre Pedro de San José de Bethancourt. Al principio i betlemmiti avevano il compito di curare solo i cristiani, ma Innocenzo XI con una bolla papale datata 26 marzo 1667 modificò lo statuto dell'ordine disponendo che si curassero anche gli indigeni e che i frati dovessero apprendere i rudimenti della botanica e della medicina, mentre al tempo stesso gli veniva tolto il diritto di officiare il culto dato che le loro umilianti mansioni non erano compatibili con la sacralità dell'altare. La regola imponeva inoltre che ogni sabato dal calar del sole alla mezzanotte uno dei fratelli andasse per le strade della città suonando una campanella per chiedere suffragi per le anime del purgatorio e per la conversione dei peccatori (PALMA R. 1896).

L'abito dei *barbones*, come venivano chiamati per la lunga barba, che si componeva di una tunica di color scuro, sandali e una corda che stringeva i fianchi, costituisce una delle immagini più ricorrenti, quasi archetipica, nella descrizione del *ñak'aq* che viene fornita in molti racconti. Tuttavia è soprattutto il commercio di questi religiosi con la malattia, il corpo e la morte che valse loro l'appellativo di *ñak'aqkuna*. Proprio a Cusco, infatti, si sparse rapidamente la voce tra gli indigeni che questi uomini dediti alla cura dei malati nello spirito del loro fondatore, che aveva fama di umiliarsi al punto di ripulire con la propria bocca la putredine dalle ferite infette degli infer-

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 212 02/11/2010, 16.16

mi, erano in realtà degli spietati carnefici che sgozzavano i degenti per asportarne il grasso e rifornire così le farmacie del re di Spagna [4].

Una prima generica identificazione di questa figura con il bianco, lo straniero e il prete era già avvenuta intorno al 1570 durante il movimento messianico del *Taqui Oncoy* che, parallelamente all'ultima strenua difesa inca a Vilcabamba, profetizzava l'imminente ritorno delle *huacas*, le divinità andine sconfitte da quelle spagnole. In questo periodo di profonda crisi, secondo quanto riferisce CRISTOBAL DE MOLINA (1574), gli indigeni quechua rifiutavano di portare la legna a casa degli Spagnoli per paura che gli venisse estratto il grasso che gli europei usavano per curare le loro malattie.

Benché nella descrizione che ci ha lasciato l'estirpatore di idolatrie Pablo Joseph DE ARRIAGA (1621) siano evidenti le influenze della demonologia medievale europea, anche le informazioni sul *runapmicuc* (mangiatore di uomini) risultano di estremo interesse nello studio del *ñak'aq* per le evidenti analogie che vi si possono riscontrare. Questi *brujos* o *hechiceros*, cioè maghi e stregoni come vengono definiti dal gesuita spagnolo, agivano di notte penetrando nelle case delle vittime che addormentavano spargendo una polvere ottenuta da ossa di morto. Immediatamente praticavano un taglio sulla pelle della vittima per succhiarne il sangue. Una parte di questo veniva raccolta in una bacinella e portata quella stessa notte ad un ritrovo convenuto con altri *runapmicuc*. Durante quello che viene descritto come una specie di sabba, per opera del demonio in persona sottospecie di felino, il sangue veniva trasformato in carne per essere divorato dagli astanti, mentre la vittima a cui era stata asportata la sostanza vitale moriva nel giro di qualche giorno.

Un'ultima testimonianza storica, che in realtà è cronologicamente la prima, è quella dell'Anonimo gesuita che oggi molti peruvianisti tendono a identificare con il padre Blas Valera. Questi fa esplicito riferimento al *nacac* descrivendo ed elencando i vari ministri del culto e del sacrificio degli Incas. Questa figura di sacrificatore sarebbe stata preposta all'uccisione rituale di animali mediante scorticatura.

Le fonti iconografiche

Altre fonti non meno importanti per l'interpretazione di questo complesso fenomeno culturale ci vengono offerte dal materiale iconografico di epoca sia precolombiana che coloniale.

Nella cultura mochica, sviluppatasi tra il 200 e il 700 d.C. sulla costa nord del Perù, era diffusa la pratica del sacrificio umano e in particolar modo

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 213 02/11/2010, 16.16

l'uccisione rituale per sgozzamento e scorticamento. Il sacrificatore mochica veniva rappresentato con attributi zoomorfi, come un essere in grado di mediare, attraverso la sua funzione cerimoniale, tra il mondo degli uomini e quello degli dei. Parte della elite sacerdotale, era investito di un potere ambiguo e terribile quello di dare la vita mediante la morte. Il sangue estratto dalle vittime e offerto alle divinità era infatti simbolicamente relazionato con il ciclo dell'acqua che doveva assicurare la fertilità dei campi (BELLIER I. - HOCQUENGHEM A.M. 1991).

Un'altra forma piuttosto comune di uccisione rituale tra i Mochica, che ci hanno lasciato numerosissime testimonianze fittili di tanti aspetti della loro cultura, era lo scorticamento della pelle della faccia che veniva così ridotta a una vera e propria maschera di pelle umana. Uno dei nomi sotto cui si conosce oggi il *ñak'aq*, nelle regioni della selva peruviana, è proprio *pela cara*, "spella faccia" (BELLIER I. - HOCQUENGHEM A.M. 1991).

In epoca coloniale questo personaggio sembra confondersi con le rappresentazioni religiose di San Bartolomeo. Dal punto di vista iconologico gli attributi principali del santo sono il coltello e la pelle. San Bartolomeo infatti, durante il suo apostolato in Armenia, venne scorticato vivo e poi decapitato per aver convertito al cristianesimo la sorella del re (GISBERT T. 1980). Nel calendario cattolico la festa di questo santo si celebra il 24 di agosto, che sulle Ande corrisponde al mese della semina in cui la *Pachamama*, la madre terra, si apre per ricevere le offerte sacrificali, ma è anche il mese durante il quale le apparizioni del *ñak'aq* diventano più frequenti. Inoltre, secondo la tradizione popolare, proprio la notte di San Bartolomeo il *degollador* si reca alla messa per accendere una candela: se la luce della fiamma è rossa l'anno sarà buono, se invece la fiamma è di colore bianco non ci saranno vittime (MOROTE BEST E. 1951).

Ad Ayacucho, infine, la rappresentazione del *ñak'aq* può confondersi addirittura con quella di Gesù Bambino. Questa figura viene invocata dai fedeli soprattutto per aiutare i malati nell'ora dell'agonia, affinché il loro trapasso sia meno doloroso. Tuttavia il *Niño Nakaq* presenta interessanti caratteristiche di vendicatore e carnefice quando il fedele non mantiene i suoi voti (ANSIÓN J. 1989).

Trasformazioni contemporanee

Nella seconda metà del Novecento i termini *ñak'aq* o *nakaq* e *pishtakuq*, ma soprattutto la forma spagnola *pishtaco*, sono stati usati in differenti circostanze per definire fenomeni alquanto diversi tra loro e tuttavia evi-

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 214 02/11/2010, 16.16

dentemente riconducibili, secondo un punto di vista emico, ad un denominatore comune.

Durante gli anni ottanta, per esempio, venivano chiamati così i militari del governo García che operavano nelle zone di emergenza per opporsi al terrorismo di Sendero Luminoso, mentre in anni recenti fa la sua apparizione il *gringo sacaojos*, che rapisce la gente dalle periferie più povere di Lima per asportare occhi e altri organi che poi verranno venduti agli ospedali stranieri per i trapianti.

Spesso gli stessi antropologi sono stati considerati *pishtacos* per le loro caratteristiche fisiche, gli strumenti tecnici (macchine fotografiche e registratori) e la loro provenienza da una realtà esterna alla comunità.

Se il *pishtaco* rappresenta quasi sempre il potere può al tempo stesso diventare realmente uno strumento al servizio di questo, che se ne serve per scaricare tensioni sociali durante periodi critici come le elezioni o le epidemie, oppure, all'inverso, per creare tensione, identificare un capro espiatorio o addirittura per liberarsi di testimoni scomodi come gli operatori sociali (BELLIER I. - HOCQUENGHEM A.M. 1991).

La realtà del mito

Fin qui il personaggio descritto sembra appartenere solo alla sfera della tradizione orale, del mito o della leggenda urbana e rurale, tuttavia la realtà è ben diversa e le sue manifestazioni concrete assumono spesso caratteristiche e toni drammatici.

L'11 settembre 1987 la popolazione di un quartiere marginale di Ayacucho, sobillata dai rumori di un imminente attacco di 5000 *degolladores* inviati dal governo per estrarre grasso umano con cui pagare il debito estero, linciò un giovane commerciante di Huancayo pensando che si trattasse di un *nakaq*. Il 29 agosto dello stesso anno il Ministro dell'Interno peruviano aveva proclamato lo stato di emergenza nella regione piagata dal terrorismo (GRANDA ORÉ J. 1989).

La mattina del 30 novembre 1988 centinaia di madri di famiglia fecero irruzione nelle scuole di Villa El Salvador, nella periferia di Lima, per portare in salvo i propri figli. Era corsa la voce che gruppi di *gringos* armati di mitragliette avevano rapito dei bambini da un collegio per asportargli gli occhi e venderli al mercato degli organi. Il giorno dopo era previsto lo sciopero nazionale (ZAPATA G.A. 1989).

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 215 02/11/2010, 16.16

Durante la crisi economica, in quello stesso novembre 1988, la voce sull'arrivo dei *gringos sacaojos* armati si sparse un po' ovunque a Lima, forse ad opera dello stesso governo che avrebbe così tentato di distogliere l'attenzione delle masse dallo sciopero nazionale. La notizia causò grande sgomento nella popolazione delle zone più marginali della capitale che diede vita a gruppi di difesa e persecuzione dei trafficanti d'organi stranieri. Nell'Asentamiento Humano José Carlos Mariátegui un gruppo di turisti francesi, scambiati per *sacaojos*, sfuggì miracolosamente ad un linciaggio (ROJAS RIMACHI E. 1989).

Nel novembre 1978 nel dipartimento di Oruro, in Bolivia, quattro catechisti vennero detenuti dalle autorità indigene locali con l'accusa di aver provocato la morte di numerose persone dopo aver estratto loro il sangue per venderlo all'estero. Dopo vari maltrattamenti, la confisca dei beni e un mese di carcere finalmente gli accusati furono rimessi in libertà, ma gli venne impedito di fare ritorno alla comunità (RIVIÈRE G. 1991).

Nel 1983, nella stessa zona, durante un periodo di forte crisi economica, un uomo convertito ad una setta evangelica e proprietario di un furgoncino [(5)] venne accusato dai compaesani di essersi arricchito grazie al suo lavoro di *lik'ichiri*. Dopo essere stato imprigionato ed aver tentato la fuga venne picchiato a morte e poi bruciato. Il caso fu archiviato dalla Prefettura come «*cosa de indios*» (RIVIÈRE G. 1991).

Nello stesso anno, nella zona di Potosí, alcuni contadini accusarono i cooperanti stranieri dell'Instituto Politécnico Tomás Katari di essere *lik'ichiri* mandati dal governo per rifornirsi di grasso da vendere per pagare il debito estero. La situazione degenerò in accuse verbali e aggressioni fisiche; i bambini non vennero più mandati a scuola e a pascolare gli animali; di notte si organizzarono ronde armate; finalmente la residenza dell'istituto venne assalita e saccheggiata con la convinzione che lì si nascondesse un vero e proprio centro di formazione di *lik'ichiri*. I cooperanti dovettero riparare nei centri urbani fino alla fine della crisi (RIVIÈRE G. 1991).

Nel febbraio del 1983 la stampa boliviana segnalò alcuni avvistamenti di UFO nel dipartimento di Potosí. La popolazione locale chiese rinforzi alla polizia per l'arrivo dei *lik'ichiri*. Anche in questo caso due giovani rischiarono di essere linciati, un teologo tedesco venne espulso e alcuni sacerdoti vennero molestati (RIVIÈRE G. 1991).

Queste esplosioni periodiche di violenza associate a momenti di crisi politica, economica e sociale, che spesso hanno esiti drammatici, sono originate da un vero e proprio terrore che, almeno nel contesto aymara, trova una

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 216 02/11/2010, 16.16

sua giustificazione nel fatto che le vittime del *kharisiri* si ammalano davvero e a volte muoiono.

Per quanto riguarda il *ñak'aq*, nonostante venga citato da Valdizán e Maldonado nel loro *La medicina popular peruana* come «*ser imaginario*», non si conoscono casi accertati di persone che si siano ammalate o siano morte in conseguenza di un attacco. In Bolivia invece il folclore medico riconosce le conseguenze di un'aggressione del *kharisiri* come malattia che può essere curata solo dallo *yatiri* (6), mentre qualunque terapia di tipo biomedico risulta inutile.

Alison SPEDDING e Angela RIVEROS (1995), in collaborazione con alcuni studenti delle Facoltà di Antropologia e Sociologia dell'Universidad Mayor San Andrés di La Paz, hanno condotto un'indagine su 92 casi diagnosticati come vittime di *kharisiri* a La Paz e in provincia, di cui 22 sono risultati letali. Secondo i risultati verrebbero colpiti soprattutto gli uomini tra i 20 e i 50 anni, di classe popolare ed etnicamente considerati come indigeni.

L'attacco avviene prevalentemente di notte, in zone rurali e isolate, in occasione di viaggi su mezzi pubblici e di pernottamenti in compagnia di persone sconosciute. La vittima dice di non ricordare nulla e di essersi addormentata o di essere svenuta all'improvviso.

I sintomi cominciano qualche giorno dopo e la diagnosi viene effettuata da qualche familiare attraverso la sintomatologia, il racconto della vittima, la ricostruzione degli eventi e in alcuni casi la risposta alla somministrazione di determinati medicamenti. Generalmente la malattia si manifesta con dolori addominali, alla schiena e alle costole (intorno quindi alla zona dove sarebbe stato praticato il taglio), febbre, vomito, debolezza e svogliatezza. Caratteristica sembra essere la posizione assunta da alcuni malati: accucciata e senza guardare nessuno direttamente di fronte.

La medicina tradizionale prevede come terapia l'uccisione di una pecora nera e l'applicazione del grasso sullo stomaco della vittima, tuttavia oggi è più utilizzata la *pacha qulla*, una bevanda che dovrebbe contenere carne umana secca e il grasso di altre vittime. Due cose risultano inoltre di fondamentale importanza per il buon esito della cura: che il paziente non sappia di essere stato vittima del *kharisiri* e soprattutto che riesca a rimettersi prima che il grasso venga venduto, in caso contrario per il malato non ci sarebbero speranze.

Nelle loro conclusioni Spedding e Riveros cercano di trovare qualche corrispondenza con la nosografia occidentale avanzando fondamentalmente due ipotesi: che si tratti di un problema organico (epatite, sindrome post-

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 217 02/11/2010, 16.16

epatica, colera) o piuttosto di carattere psicosomatico legato all'ansia generata dalla vicinanza di sconosciuti in momenti pericolosi come la notte, il viaggio ed il sonno.

La difficoltà di presentare un quadro clinico coerente e la necessità di ulteriori ricerche di tipo antropomedico è evidente per un tema così complesso, ciononostante l'analisi di Spedding e Riveros ha il pregio di aver fornito un primo approccio epidemiologico a questa figura dell'immaginario indigeno.

Crisi dell'attività simbolica e ipertrofia della funzione segnica

A questo fenomeno così vario e complesso sono state date diverse interpretazioni che hanno insistito volta a volta su di un aspetto differente del tema, ciononostante si può dire in generale che quasi tutte individuano nel *ñak'aq* una rappresentazione andina dell'Altro [7].

Qui si vuole invece dimostrare, analizzando alcune di queste interpretazioni, che nonostante il concetto di alterità, in relazione a quello di costruzione dell'identità, sia certamente presente ed essenziale non è tuttavia possibile ridurre ad un'opposizione Io/Altro una figura che affonda le sue radici in un contesto tutto andino e precedente l'incontro con la cultura europea. Affermare ciò non significa che nel contesto storico coloniale non ci siano stati prestiti, ma semplicemente che questi, sicuramente presenti, non fanno parte del nucleo duro del racconto e che costituiscono invece un corpus di attributi variabili e permutabili ma non sostanziali.

Il *ñak'aq* è stato spesso identificato o con lo straniero, estraneo alle relazioni di reciprocità che reggono la società andina, o, nel caso si tratti di un membro della comunità, con qualcuno che ha rotto queste relazioni e che presenta un comportamento antisociale. Questa ed altre considerazioni sulla natura del personaggio hanno spinto la maggior parte degli antropologi a caratterizzarlo come un essere contraddistinto da qualità essenzialmente negative [8], trovandosi così di fronte ad una prima grande contraddizione: la sua originaria funzione sacrificale è eminentemente sociale e dunque incompatibile con un essere negativo e antisociale.

Infatti, se già l'analisi linguistica del termine ci indica che la sua radice, nelle due varianti regionali *naka-* (centro-sud) e *pishta-* (centro-nord), fa riferimento ad un contesto di sacrificio cruento (sgozzamento, scorticamento, squartamento) (TAYLOR G. 1991), la tesi sull'origine religiosa e

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 218 02/11/2010, 16.16

cultuale di questa figura viene rafforzata oltre che dalle fonti storiche soprattutto dall'iconografia precolombiana e coloniale.

Nella maggior parte dei racconti citati dai ricercatori l'aspetto del *degollador* è prevalentemente quello di un prete o di un frate, comunque di un religioso appartenente alla confessione cattolica [9]. Possiamo identificare questo primo elemento ricorrente come nucleare, mentre le altre rappresentazioni (medico, antropologo, militare, trafficante di organi ecc.) sarebbero varianti di tipo contestuale. Se infatti la figura del prete appare a distanza anche di secoli e non necessariamente in relazione a contesti specifici, le altre manifestazioni sono sempre il prodotto di una situazione critica o perturbante sul piano dell'identità, della sicurezza sociale, sanitaria ma soprattutto ontologica.

La scelta del religioso come maschera per il *ñak'aq* non è casuale e appare invece evidente se la si relaziona con le origini sacrificali del personaggio. Questi era probabilmente un sacrificatore, un ministro del culto, in fin dei conti un sacerdote e cioè il corrispettivo indigeno del prete cattolico. Questa sostituzione, con la conseguente trasformazione delle caratteristiche socialmente positive del personaggio in attributi negativi, può trovare una spiegazione nel contesto storico e sociale andino tardo cinquecentesco dominato dalla resistenza inca di Vilcabamba e dal sorgere del movimento millenarista *Taqui Onqoy* [10].

Sviluppatosi tra il 1565 e il 1570 nella zona di Huamanga, questo movimento messianico profetizzava il ritorno delle *huacas*, le ancestrali divinità andine, che avrebbero finalmente riportato l'universo all'antico ordine, precedente l'arrivo degli Spagnoli, sconfiggendo il Dio cristiano. Mentre gli ultimi eredi di Manco Inca asserragliati a Vilcabamba, nella selva alta peruviana, sostenevano l'estrema difesa contro l'invasore europeo, nelle regioni andine di Apurimac, Cusco, Ayacucho e Huancavelica risorgeva segretamente il culto alle divinità autoctone attraverso riti estatici di possessione e soprattutto il rifiuto di tutto ciò che era espressione del mondo dei bianchi. Gli adepti del *Taqui Oncoy* vietavano agli indigeni di utilizzare vestiti e nomi di origine europea, di consumare il cibo degli Spagnoli e ovviamente di assistere al rito cattolico per non incorrere nell'ira delle *huacas* che, offese per l'abbandono del loro culto, li avrebbero altrimenti trasformati in animali [11].

La conquista spagnola dell'impero incaico venne metabolizzata dal pensiero andino e immediatamente inserita all'interno di una precisa cosmovisione. La destrutturazione delle istituzioni sociali, l'annichilimento del culto locale e il flagello continuo delle epidemie caratterizzarono subito,

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 219 02/11/2010, 16.16

nell'immaginario indigeno, l'arrivo degli Spagnoli come una catastrofe di dimensioni apocalittiche. Secondo la cosmovisione andina, infatti, ogni 500 anni avviene un *Pachacuti* (rivolgimento), un cambiamento nella struttura dell'universo che dà inizio a una nuova era (Ossio J. 1973).

Attraverso il ritorno al culto tradizionale promosso dal *Taqui Oncoy* – che letteralmente significa "mal del canto" – gli indigeni quechua si proponevano di ristabilire l'ordine precedente all'invasione europea promettendo l'avvento di un'epoca florida di salute e benessere.

Nel 1590, dopo una terribile epidemia (probabilmente di vaiolo), si sviluppa un altro culto di crisi chiamato *Muru Oncoy* (malattia delle macchie) che, interpretando la malattia come castigo divino per aver abbandonato il culto alle *huacas*, sostiene la necessità di evitare tutti i contatti con il mondo e la religione dei bianchi per superare la crisi e ripristinare l'ordine cosmico (Curatola M. 1977).

In un sistema di credenze dove tutto dipende dalla relazione tra individuo, società e cosmo la malattia era intesa come rottura di questo equilibrio o, più precisamente, la crisi dell'ordine universale era vissuta come malattia. In questo contesto il *Taqui Oncoy* poteva rappresentare un momento di transizione, quasi una forma di terapia coreutica, tra la malattia e la salute.

La destrutturazione della gerarchia sacerdotale e la proibizione dell'esecuzione degli antichi rituali, che dovevano assicurare il mantenimento dell'ordine e dell'equilibrio cosmico, avevano creato una situazione di caos che si rispecchiava nella schiavitù, nelle carestie e nelle pestilenze, ma soprattutto nell'instaurazione di un nuovo ordine divino altrettanto sanguinario di quello preesistente e tuttavia estraneo a qualunque forma di reciprocità con il mondo andino.

In questo contesto storico e culturale trova le sue origini il mito di Incarrí, quando nell'immaginario collettivo indigeno l'esecuzione di Atahualpa, per mezzo della garrota, assume invece le caratteristiche della decapitazione (Castro-Klarén S. 1990). Secondo il mito Españarrí, il dio dei bianchi, ha sconfitto e decapitato Incarrí, il figlio del Sole inca, iniziando così sulla terra un'era di tenebre e terrore, dove regna l'antropofagia e la violenza e il mondo è percorso e dominato dagli *ñak'aqkuna*. Tuttavia i *runa*, gli uomini, non hanno perso la speranza, perché sanno che il corpo di Incarrí sta crescendo dalla sua testa sepolta sotto terra e che quando il corpo sarà completo egli tornerà per combattere e sconfiggere Españarrí e riportare così l'ordine nel mondo (Ortiz Rescaniere A. 1973)[12].

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 220 02/11/2010, 16.16

L'origine degli *ñak'aqkuna* sarebbe dunque legata, secondo il mito, all'istituzione di un nuovo culto sacrificale, conseguente ad un rivolgimento cosmico, alimentato dalla sostanza vitale degli indigeni: il grasso.

La risignificazione di questa credenza contestualmente alle mutate congiunture storiche, economiche e sociali se si identifica con una generica rappresentazione di un'alterità dominante ed estranea al mondo andino mantiene tuttavia la struttura nucleare di una compromessa relazione tra l'uomo e il cosmo che si manifesta, sotto la rappresentazione simbolico-narrativa, come malattia.

L'esistenza di una sintomatologia e di una farmacopea indigena, almeno nella cultura aymara (SPEDDING A. - RIVEROS A. 1995), associata alla cura delle vittime del *kharisiri* dimostra che nella coscienza collettiva popolare boliviana questa sindrome trova una sua specifica collocazione magico-medica. La sintomatologia, che presenta caratteristiche tipiche di alcuni disturbi psicologici come la depressione melanconica (anemia, apatia, inappetenza, dimagrimento ecc.), ci spinge a credere che possa trattarsi di uno stato psicologico legato a quella che de Martino ha definito "crisi della presenza". Questa situazione potrebbe essere ulteriormente definita in termini di shock culturale e destrutturazione simbolica: la crisi del simbolo [13] e la sua riduzione a segno insignificante.

Particolari situazioni di forte stress causato da mutamenti culturali di tipo acculturativo possono avere importanti effetti patogenetici su una determinata popolazione (JILEK W.G. 1998). In questo caso la destrutturazione simbolica operata dalla deculturazione provoca uno stato di anomia, di caos, di perdita di senso che si riflette in uno stato patologico culturalmente determinato, nel senso che la pressione esercitata dalla nuova situazione problematica, non trovando più gli sbocchi previsti dalla tradizione culturale, viene trasferita e risignificata verso forme nuove e tuttavia appartenenti all'ambito della stessa cultura d'origine.

In questo senso il *ñak'aq* presenta interessanti caratteristiche ermeneutiche (sia come strumento d'interpretazione del reale in senso emico, sia come oggetto d'interpretazione testuale in senso etico) per la sua plasticità e porosità, che gli consentono di manifestarsi ogni volta, durante periodi socialmente critici, sotto le sembianze più diverse in relazione al variare del contesto storico-culturale, mantenendo tuttavia intatto durante i secoli un significato profondo. Nel momento in cui questo significato si smarrisce a tal punto, sotto le concrezioni segniche del tempo, da non essere più leggibile si manifesta la crisi della poiesi e il tentativo disperato di un corpo

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 221 02/11/2010, 16.16

che, non riconoscendo più il mondo come l'altra metà del *sýmbolon*, cerca di risignificarlo nel linguaggio del sintomo.

La forza del mito nel completare la realtà storica dotandola di senso, che emerge dal racconto attraverso le sue diverse significanze (14), mostra anche tutta la sua debolezza quando l'incapacità di ristrutturare il reale si manifesta come squilibrio tra l'uomo e il cosmo nella malattia. Vediamo allora che la dimensione mitico-narrativa, intesa come costruzione di senso, è strettamente legata a quella medica, dove la malattia è invece espressione dell'assenza di senso, e che entrambe collaborano dialetticamente al mantenimento dell'ordine del cosmo – concepito come senso di identità culturale, di relazione significante tra mondo e cultura e di equilibrio bio-psico-sociale – nel momento in cui questo si vede minacciato dalla disgregazione causata dall'irrompere di un nuovo ordine storico-culturale prodotto dell'acculturazione e della deculturazione.

Il discorso del corpo diventa allora centrale quando, come nel caso del *Taqui Oncoy*, la sostituzione violenta di un sistema religioso con un altro, lungi dal rimanere un mero problema sovrastrutturale, viene "incorporata" a tal punto dagli attori sociali da manifestarsi come malattia: il "mal del canto" (15).

Se il discorso antropologico, inteso come autoimmagine dell'uomo (16), è fatto di segni, di rimandi, di scritture, di interpretazioni e traduzioni, quello del corpo, del suo agire nel mondo e con il mondo, è eminentemente simbolico, allusivo, esonerante fino al punto di risolversi in quello stesso linguaggio che permette di parlare del mondo e dell'uomo senza più bisogno di alcun intervento su di essi. In questo passaggio dal simbolo al segno (dall'antropopoiesi all'antropologia) si può ancora udire il discorso di un corpo che è sempre in bilico tra la trascendenza e il disastro, tra il senso e la cifra oscura, tra la salute e la malattia. Mantenere questo equilibrio è il compito della cultura intesa come sistema simbolico capace di trasformare l'indeterminatezza ontologica in costruzione identitaria (17).

Tuttavia l'identità, proprio in quanto costruzione, si trova sempre esposta al rischio di ricadere nell'indeterminatezza ontologica di un corpo qualunque: il simbolo ha ceduto al segno e il segno, incapace di esprimere un soggetto, è diventato sintomo. La crisi del simbolo è ravvisabile proprio lì dove i segni si confondono, si prestano, si traducono e si tradiscono in quei processi acculturativi all'interno dei quali il discorso sul corpo non riesce più a dire il discorso del corpo. Allora è di nuovo il corpo a parlare e la sua parola è il sintomo e il suo discorso la malattia. La rottura dell'ordine simbolico e l'instaurarsi di un nuovo ordine in-significante, per chi lo esperisce,

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 222 02/11/2010, 16.16

si riflette in una relazione ormai compromessa tra l'uomo e il cosmo. La cura del soggetto e la salute del cosmo dipendono allora dalla capacità poietica del primo di risignificare il secondo in relazione alle mutate condizioni psico-socio-culturali.

Questo processo di risignificazione nel caso del *kharisiri* boliviano, che si manifesta sempre in situazioni critiche (epidemie di colera, crisi economico-politiche, eventi straordinari ecc.), pericolose e liminali (durante i viaggi, in luoghi sconosciuti, di notte o nel sonno) che sfuggono all'ordine stabilito delle cose, lascia pensare più che a una determinata malattia riscontrabile nella nosografia medica occidentale ad una reinterpretazione di differenti stati morbosi (organici, psichici e psicosomatici) ogni qual volta questi si presentino in concomitanza di particolari situazioni critiche. Più che di una vera e propria malattia identificabile dalla biomedicina potremmo forse dire che si tratta di una forma di etno-diagnosi della realtà sociale.

Potremmo allora avanzare l'ipotesi che il *kharisiri* sia una sindrome intesa non come una costellazione di sintomi, che nel loro manifestarsi congiuntamente e reiteratamente la identificano, ma come un contenitore semantico all'interno del quale i sintomi acquisiscono valore simbolico.

Il discorso del corpo, la malattia come trasformazione del simbolo in segno e del segno in sintomo, che è espressione della rottura dell'equilibrio tra uomo e cosmo viene interpretato e risignificato nella diagnosi attraverso una nuova attività simbolica volta a ridonare senso alla realtà: attraverso la figura del *kharisiri* i sintomi ridivengono simboli, la realtà caotica acquista un significato e l'identità culturale si riafferma nella resistenza ideologica e nell'azione sociale.

Conclusioni

Quello del *degollador* andino è un fenomeno estremamente vasto, ricco e complesso che non si può certo cercare di decifrare, e meno che mai esaurire, nel breve spazio di un articolo. In questo saggio si è tentato un approccio il più possibile fenomenologicamente completo per cercare di enucleare sotto le diverse manifestazioni di questo tema una sorta di nucleo duro, un significato sotto il variare delle significanze.

L'aspetto fondamentale che è emerso da questa analisi è quello di una relazione simbolica, nel senso etimologico del termine *sýmbolon*, tra mito e storia, realtà e finzione, poiesi e antropopoiesi, soggetto e mondo, corpo e

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 223 02/11/2010, 16.16

cultura. Questo rapporto significante si condensa, nei momenti di insicurezza ontologica, nel concetto di malattia come disequilibrio tra due termini della relazione.

I concetti di "etno-diagnosi" e "risorsa ermeneutica" qui utilizzati, che esprimono il lavoro d'interpretazione e risignificazione del mutamento culturale da parte del mondo indigeno, vogliono mettere in evidenza quella relazione sempre instabile tra indeterminatezza biologica e incompletezza culturale che contraddistingue la condizione umana. La malattia allora non è più solo uno stato patologico ma anche una risorsa ermeneutica per interpretare il mondo, per reagire al mondo e finalmente per restituirgli un senso.

La costruzione di un'identità culturale (antropopoiesi) e la narrazione mitica (poiesi) che la fonda agiscono attraverso il corpo e sul corpo facendo della malattia la rappresentazione di una condizione particolare dell'identità, in bilico tra la vita e la morte.

Il *ñak'aq* allora costituisce, nell'immaginario andino, una rappresentazione costante non tanto di un'alterità generica, che si presenta ogni volta sotto maschere diverse per instaurare una relazione di dominio con il mondo indigeno, quanto della rottura di un ordine preesistente che quell'alterità ha provocato e che non essendo stato ancora ripristinato deve essere continuamente ristrutturato.

Note

(1) Nonostante questa ricerca si sia svolta nel Dipartimento di Cusco (Perù), ho ritenuto necessario occuparmi anche della versione aymara di questa figura, a rischio di incorrere in qualche inesattezza, proprio perché gli aspetti antropomedici del fenomeno sono stati registrati perlopiù in quest'area etno-linguistica. Inoltre da un punto di vista storico-culturale possiamo considerare l'area geografica andina, che ha visto lo sviluppo dell'alta cultura precolombiana, come nucleare, che mantiene cioè un forte grado di continuità culturale storica e geografica. A questo proposito è importante segnalare, almeno brevemente, l'esistenza di un personaggio della narrativa tzotzil del Chiapas (Messico), noto come *cortacabezas* o *tapacaminos*, che presenta caratteristiche molto simili al *degollador* andino. Il *cortacabezas* messicano uccide per vendere le teste mozzate da interrare durante i sacrifici per la costruzione di ponti e strade o, in alcuni casi, per asportare i testicoli delle vittime destinandoli alle fabbriche di orologi per migliorare il funzionamento degli ingranaggi (JACORZYNSKI W. 2002).

(2) A questo proposito sarebbe necessario sviluppare una scheda tipologico-comparativa per far risaltare le differenze regionali tra il *ñak'aq*, il *pishtakuq* e il *kharisiri*, tuttavia trattandosi di una credenza panandina che presenta una certa continuità storica, qui si cercherà solo di fornire un'idea della complessa fenomenologia di questo tema per poter fondare la sua successiva analisi. Per la descrizione degli elementi che intervengono nelle varianti del racconto si fa riferimento in particolare a: ANSIÓN J. (1989), ARGUEDAS J.M. (1953), ARGUEDAS J.M. - IZQUIERDO RÍOS F. (1970), MOROTE

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 224 02/11/2010, 16.16

BEST E. (1951), SPEDDING A. (1995) e agli interventi presenti nel "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 1-92.

(3) La similitudine tra questi due stati patologici risiede nella perdita, in entrambi i casi, di un componente vitale della persona: il doppio animico nel *susto* e il grasso nel caso del *ñak'aq*. Un elemento di ulteriore interesse in questo senso è che così come il *susto* può essere curato solo dallo sciamano, che deve recuperare l'anima fuggita durante il trauma, anche nel *kharisiri* boliviano lo specialista interpellato è lo *yatiri* che assolve lo stesso tipo di funzioni all'interno della medicina tradizionale aymara.

(4) L'uso del grasso umano e di altre sostanze di origine organica nella preparazione di farmaci è nota e documentata in Europa in epoca moderna, periodo durante il quale non era infrequente l'uso di esseri umani, delinquenti, schiavi o marginali, per le dissezioni anatomiche in vivo. In alcuni casi era lo stesso boia a fornire il sangue e il grasso dei condannati a morte che erano normalmente impiegati nella farmacopea europea del XVI e XVII secolo (MOLINIÉ FIORAVANTI A. 1991). Di particolare interesse risulta il fatto che il grasso dei giustiziati poteva avere al contempo un potere taumaturgico o malefico a seconda dell'uso che ne veniva fatto, ma soprattutto che la sua forza magico-terapeutica era il risultato di una trasformazione ottenuta attraverso il «rito patibolare» che mutava il condannato «in una sorta di intercessore benefico, di protettore, di mediatore tra gli uomini e la divinità, quasi un *daimon* personale che si può invocare per avere un conforto ed un aiuto nelle miserie quotidiane [...]» (BARONTI G. 2000: 147). Inoltre l'estrazione e la vendita del grasso dei condannati a morte «per il boia costituiva una fonte aggiuntiva, spesso autorizzata e legittima, di lucro e non di rado il carnefice lo estraeva e lo conservava a parte nel corso stesso di quelle esecuzioni che prevedevano lo squartamento *coram populo* del condannato» (BARONTI G. 2000: 148), secondo modalità che ricordano molto da vicino le descrizioni presenti nei racconti sul *pishtaco*: «[...] gli pose subito il coltello in gola e gli aprì il petto e gli levò la testa dal busto e gli interiori e *lo sgrassò ponendo il grasso in una pila di terra* e i di lui quarti appese a certe stanghe di ferro» (SILVAGNI D. citato in BARONTI G. 2000: 148).

(5) Il dato non è superfluo se si pensa che il veicolo rappresentava un simbolo di ricchezza durante un periodo di crisi economica e che veniva usato per scopi personali, interrompendo cioè i rapporti di reciprocità che reggono le comunità andine. Inoltre l'equazione tra macchine, automobili e *ñak'aq* è piuttosto diffusa sulle Ande (MOROTE BEST E. 1951; SALAZAR-SOLER C. 1991).

(6) Lo *yatiri* è uno dei molti specialisti della medicina tradizionale aymara che si dedica principalmente alla divinazione attraverso la lettura delle foglie di coca, a stabilire le cause delle malattie e a recuperare l'anima fuggita dal corpo del malato (VULPIANI P. 2002).

(7) A queste conclusioni sono giunti i partecipanti a una tavola rotonda organizzata intorno a questo tema da AMAZANDES (Centre National de la Recherche Scientifique) nel 1987 i cui contributi sono stati pubblicati in "Bulletin de l'IFEA", 20, 1, 1991, pp. 1-92.

(8) Su questo aspetto si vedano in particolare i lavori di ANSIÓN J. (1987), CAVATRUNCI C. (2000), KAPSOLI W. (1991), RIVIÈRE G. (1991) e SALAZAR-SOLER C. (1991).

(9) Si veda a questo proposito la tavola sinottica elaborata da RIVIÈRE G. (1991) per il *kharisiri* boliviano.

(10) BELLIER I. - HOCQUENGHEM A.M. (1991) avevano già proposto un'interpretazione simile sottolineando tuttavia eccessivamente le caratteristiche negative del sacerdote sacrificatore e riducendo così, anche in questo caso, questa credenza ad una «rappresentazione evolutiva dell'Altro». Le due studiose analizzando prevalentemente l'iconografia mochica identificano il sacrificatore con un essere ambivalente, positivo e negativo, per la sua capacità di amministrare la vita attraverso la morte, stregone e *curandero*, venerato e temuto perché mediatore tra il popolo e gli dei. Dopo la Conquista è il sacerdote cristiano ad essere al centro dell'immaginario indigeno come mediatore con il nuovo Dio. Si tratta dunque di una relazione di potere tra la divinità, una casta dominante e il popolo che si ripropone, sotto forme diverse, ogni volta che si stabilisce un rapporto economico, politico e sociale vissuto come sfruttamento dell'indigeno da parte di un «Altro onnipotente». Molto interessante è anche la posizione di MOLINIÉ FIORAVANTI A. (1991) che applica lo schema sacrificale al nuovo rapporto economico instauratosi

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 225 02/11/2010, 16.16

tra mondo dei bianchi e mondo indigeno e che avrebbe sostituito quello precedente con le divinità autoctone.

(11) Sul *Taqui Oncoy* si veda in particolare CURATOLA M. (1977), MILLONES L. (1990) e OSSIO J. (1973).

(12) In alcune versioni del mito, proprio come succede per il *ñak'aq*, Españarrí diventa Cristo, Pizarro e addirittura il Presidente del Perù risignificando così ogni volta il racconto in relazione alle mutate condizioni storiche e sociali. Sul rapporto di continuità tra il *Taqui Oncoy* e Incarrí e sulle successive trasformazioni del mito si veda CURATOLA M. (1977).

(13) Il concetto di simbolo qui utilizzato non ha nulla a che vedere con la nozione linguistica e semiotica del termine, ma si rifà piuttosto alla concezione gehleniana dell' "esonero", di un'attività simbolica che permette un comportamento di tipo allusivo, libero cioè da una diretta azione sul mondo (GEHLEN A. 1990). Questa stessa accezione del simbolo viene poi ripresa da Galimberti che proponendo il superamento di una psicologia schizoide, divisa tra anima e corpo, ne individua la sua rifondazione attraverso il concetto di azione: «[...] *il simbolo non è un significato ma un'azione*, nel duplice senso: di esonero dell'azione senso-motoria, e di schema anticipato dell'azione futura.» (1999: 207).

(14) Utilizzo qui due termini elaborati da Eric HIRSCH (1963) nella sua teoria dell'interpretazione oggettiva dei testi letterari. La proposta che Hirsch ha avanzato nel campo della teoria letteraria, e che rivaluta l'importanza della figura dell'autore, può essere utilmente applicata all'antropologia culturale proprio con l'intento di riportare l'attenzione verso l'uomo reale, come autore della sua esistenza e non più soltanto come un *homo fictus* fatto solo di segni. Qui mi limiterò ad utilizzare i due concetti fondamentali di Hirsch, *meaning* e *significance* tradotti generalmente con "significato" e "significanza", dove il primo si riferisce all'intenzione dell'autore ed il secondo alle diverse interpretazioni dei differenti lettori nelle varie epoche.

(15) Alcuni adepti del *Taqui Oncoy* in preda alla possessione arrivavano al punto di immolarsi alle *huacas* gettandosi nei fiumi o nei precipizi (CURATOLA M. 1977).

(16) Ogni cultura, nel suo farsi, sviluppa un'idea precisa di *anthropos*, pertanto ogni incontro culturale si caratterizza per essere un dialogo, o più spesso uno scontro, tra antropologie, visioni del mondo e saperi che hanno come oggetto uno stesso corpo, una medesima indeterminatezza come origine e fondamento di ogni ulteriore discorso significante circa l'essere nel mondo.

(17) Sul rapporto tra "incompletezza originaria dell'uomo" e "antropopoiesi" si veda in particolare REMOTTI F. (2005).

Bibliografia

ANSIÓN Juan (1989), *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Tarea, Lima.

ANSIÓN Juan (curatore) (1987), *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Gredes, Lima.

ARGUEDAS José María (1953), *Folklore del valle del Mantaro*, "Folklore Americano", n. 1, 1953, pp. 101-294.

ARGUEDAS José María - IZQUIERDO RÍOS Francisco (1970), *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

ARRIAGA Pablo Joseph, (1999 [1621]), *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, Estudio preliminar y notas de Henrique URBANO, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.

BARONTI Giancarlo (2000), *La morte in piazza. Opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Argo Editrice, Lecce.

BELLIER Irène - HOCQUENGHEM Anne Marie (1991), *De los Andes a la Amazonía, una representación evolutiva del "otro"*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, pp. 41-59.

CAVATRUNCI Claudio (2000), Agarrar, enfermar, matar. *Appunti etnografici su alcuni esseri antisociali nelle Ande: i casi di Ubinas (Perù meridionale)*, pp. 417-462, in Luciano GALLINARI (curatore), *Studi americanistici*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto sui Rapporti Italo-Iberici, Cagliari.

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 226 02/11/2010, 16.16

CURATOLA Marco (1977), *Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí*, "Allpanchis", vol. 10, 1977, pp. 65-92.

GALIMBERTI Umberto (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.

GEHLEN Arnold (1990), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.

GISBERT Teresa (1980), *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Editorial Gisbert, La Paz.

GRANADA ORÉ Juan (1989), *El nakaq, o la recreación de la conciencia étnica*, pp. 115-121, in Juan ANSIÓN (curatore), *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Tarea, Lima.

HIRSCH Eric D. (1973 [1960]), *L'interpretazione oggettiva*, in HIRSCH Eric D., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Il Mulino, Bologna, 1973.

JACORZYNSKI Witold (curatore) (2002), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, CIESAS - M.A. Porrúa, México.

JILEK Wolfgang G. (1998), *Psichiatria culturale, Quo vadis? Sviluppi nel nostro campo in espansione*, "Attualità in Psicologia", 1, 1998, pp. 87-98.

KAPSOLI Wilfredo (1991), *Los pishtacos: degolladores degollados*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 61-77.

MILLONES Luis (1990), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Ongoy*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MOLINA Cristóbal de (1959 [1574]), *Ritos y fábulas de los Incas*, Editorial Futuro, Buenos Aires.

MOLINIÉ FIORAVANTI Antoinette (1991), *Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 72-92.

MOROTE BEST Efraín (1988), *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.

ORTIZ RESCANIERE Alejandro (1973), *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*, Retablo de Papel, Lima.

OSSIO Juan (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología*, Edición de Ignacio Prado Pastor.

PALMA Ricardo (1946), *Los Barbones*, pp. 83-92, in PALMA R., *Tradiciones peruanas*, tomo IV, Espasa-Calpe, Madrid.

REMOTTI Francesco (2005), *Sull'incompletezza*, pp. 21-90, in AFFERGAN Francis - BORUTTI Silvana - CALAME Claude - FABIETTI Ugo - KILANI Mondher - REMOTTI Francesco, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi Editore, Roma.

RIMACHI Emilio Rojas (1989), *Los "sacaojos": el miedo y la cólera*, pp. 141-147, in ANSIÓN Juan (curatore), *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Tarea, Lima.

RIVIÈRE Gilles (1991), *Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 23-40.

SALAZAR-SOLER Carmen (1991), *El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 7-22.

SPEDDING Alison - RIVEROS Angela (1995), *El kharisiri: un enfoque epidemiológico*, "Andes", n. 2, 1995, pp. 123-146.

SPEDDING Alison (1995), *El kharisiri*, "Andes", n. 2, 1995, pp. 147-166.

TAYLOR Gérald (1991), *Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco*, "Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines", tomo 20, 1, 1991, pp. 3-6.

VALDIZÁN Hermilio - MALDONADO Ángel (1922), *La medicina popular peruana. (Contribución al folklore médico del Perú)*, tomo I, Imprentas Torres Aguirre, Lima.

VALERA Blas (1945), *Las costumbres antiguas del Perú y la historia de los Incas*, Lima (Los pequeños grandes libros de la historia americana, serie I, tomo VIII).

VULPIANI Pietro (2002), *Pluralismo medico e ideologia della malattia: gli Aymara della Ande boliviane*, pp. 319-343, in Vittorio LANTERNARI - Maria Luisa CIMINELLI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. II. *Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli.

ZAPATA Gastón Antonio (1989), *Sobre ojos y pishtacos*, pp. 137-140, in ANSIÓN Juan (curatore), *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Tarea, Lima.

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 227 02/11/2010, 16.16

Scheda sull'Autore

Manfredi Bortoluzzi, nato a Venezia il 25 febbraio 1972, ha studiato presso le università di Venezia, Lovanio e Perugia, dove si è laureato in Lettere con una tesi di indirizzo antropologico dal titolo *Chawpin: il "centro" del cosmo andino*. Nel 2005 ha conseguito il dottorato in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" presso l'Università degli studi di Siena, presentando una tesi dal titolo *Poiesi e antropo-poiesi. Per una teoria antropologica della letteratura*. Nel 1999 si è trasferito in Perù dove ha condotto attività di ricerca sulla religiosità andina (iconografia precolombiana, sacrificio e sciamanesimo), come membro del Centro studi americanistici "Circolo Amerindiano" di Perugia e *Investigador asociado* del Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de Las Casas" di Cusco (2001-2003), e sull'applicazione del concetto di antropopoiesi alla teoria letteraria (in particolare all'opera di Mario Vargas Llosa) nell'ambito delle sue ricerche come dottorando dell'Università degli studi di Siena (2002-2005). Dal 2005 risiede in Cile. Attualmente è Investigador Huésped presso il Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social (CIESAS-Golfo) di Xalapa, Messico, dove sta conducendo una ricerca dal titolo *El mundo indígena entre lo real y lo imaginario. Motivos antropopoiéticos en la literatura mesoamericana del siglo XX*, finanziata con una borsa della Secretaría de relaciones exteriores del Governo del Messico; è inoltre ricercatore membro del progettto "Ruta de la obsidiana" del Centro studi americanistici "Circolo Amerindiano" di Perugia (Sotto-progetto n. 7: *Presenza della tradizione indigena della zona istmica mesoamericana nella letteratura del '900*, coordinato dalla Cattedra di Lingua e letterature ispanoamericane, Facoltà di lingue e letterature straniere, Università degli studi di Salerno) e socio dell'Associazione italiana per le scienze etnoantropologiche (AISEA).

I suoi interessi scientifici sono prevalentemente rivolti al campo dell'antropologia medica e religiosa, della psichiatria transculturale e dell'antropologia letteraria e alle loro reciproche interazioni attraverso il paradigma narrativo, con particolare riferimento ai processi di costruzione e ristrutturazione del rapporto identità/alterità in relazione a quello tra reale e immaginario.

Tra le sue pubblicazioni: *Elementi sciamanici nell'iconografia Chavín*, pp. 43-50, in *Atti del XXIII Convegno Internazionale di Americanistica (Perugia, Italia, 4-6 maggio 2001)*, "Quaderni di Thule", I, Argo, Lecce, luglio 2002 / *Per un'antropologia etica. Dalla lettura dell'Altro alla riscrittura di Sé*, pp. 493-498, in *Atti del XXVI Convegno Internazionale di Americanistica (Perugia, Italia, 7-10 maggio 2004)*, "Quaderni di Thule", IV, Argo, Lecce, s.d. / *Riscrivere il mondo. La teoria della letteratura di Mario Vargas Llosa tra poiesi e antropopoiesi*, "Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura" (G. B. Palumbo, Editore, Palermo), n. 50-51, maggio-dicembre, 2006, pp. 125-148.

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 228 02/11/2010, 16.16

Riassunto

Il ñak'aq*: sindrome culturale o ermeneutica indigena?*

L'articolo presenta un'analisi delle diverse fonti (linguistiche, storiche, iconografiche ed etnografiche) correlate ad una figura della tradizione orale andina che in determinate occasioni assale le sue vittime per estrarre loro il grasso. Questa sorta di vampiro andino è stato spesso interpretato come la rappresentazione indigena dell'altro culturale, un essere antisociale che incarnerebbe la manifestazione stessa del rapporto di dominio e di sfruttamento economico del mondo dei bianchi su quello dei nativi. Tuttavia la complessità del fenomeno dimostra una serie di intersezioni e articolazioni storico-culturali che richiedono un'analisi più "profonda", sotto il variare delle significanze contestuali, in grado di manifestare il regime simbolico occultato dalle concrezioni segniche del tempo. L'ambiguità del personaggio, la sua liminalità, lo rendono piuttosto un essere inclassificabile in grado di trasformarsi costantemente in relazione alle mutate condizioni storiche, politiche, economiche e sociali ristrutturando e risignificando continuamente la realtà attraverso l'immaginario da cui prendono vita i racconti di cui è protagonista. L'interpretazione che qui si vuole fornire esce, allora, dallo studio folclorico della narrazione per cercare di rendere ragione di quegli aspetti drammaticamente realistici che superano i limiti del testo narrativo per concretizzarsi nel linguaggio della violenza e della malattia: come nei casi di linciaggio di presunti *ñak'aqkuna* o dell'insorgere di sintomatologie tipiche causate dall'estrazione del grasso.

Résumé

Le ñak'aq*: syndrome culturel ou herméneutique indigène?*

L'article présente une analyse des différentes sources (linguistiques, historiques, iconographiques et ethnographiques) relatives à une figure de la tradition orale andine, qui, dans certaines occasions déterminées attaque ses victimes pour extraire leur graisse. Cette sorte de vampire andin a fréquemment été interprété comme la représentation indigène de l'autre culturel, un être antisocial qui personnifierait la manifestation même de la relation de dominance et d'exploitation économique du monde des blancs sur celui des natifs. Cependant, la complexité du phénomène démontre une série d'intersections et d'articulations historico-culturelles qui réclament une analyse plus "profonde", sous les variations des signifiances contextuelles, capable de manifester le régime symbolique caché par les concrétions signiques du temps. L'ambiguïté du personnage, sa liminalité, font de lui un être inclassable capable de se transformer constamment en relation aux conditions historiques, politiques, économiques et sociales mutées, réorganisant et résinifiant continuellement la réalité à travers l'imaginaire,

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 229 02/11/2010, 16.16

depuis lequel prennent vie les contes dont il est le protagoniste. L'interprétation ici proposée sort, donc, de l'étude folklorique de la narration pour essayer de rendre compte de ces aspects dramatiquement réalistes qui surpassent les limites du texte narratif pour se concrétiser dans le langage de la violence et de la maladie: comme dans les cas de lynchage des *ñak'aqkuna* présumés ou de l'apparition des symptomatologies typiques causées par l'extraction de la graisse.

Resumen

El ñak'aq*: ¿síndrome cultural o hermenéutica indígena?*

El artículo presenta un análisis de las diferentes fuentes (lingüísticas, históricas, iconográficas y etnográficas) relacionadas con una figura de la tradición oral andina que en determinadas ocasiones ataca a sus víctimas para extraerles la grasa. Esta suerte de vampiro andino ha sido a menudo interpretado como la representación indígena del otro cultural, un ser antisocial que encarnaría la manifestación misma de la relación de dominio y de explotación económica del mundo de los blancos sobre el de los nativos. Sin embargo, la complejidad del fenómeno demuestra una serie de intersecciones y articulaciones histórico-culturales que requieren de un análisis más "profundo", debajo de las variaciones de las significaciones contextuales, capaz de manifestar el régimen simbólico ocultado por las concreciones sígnicas del tiempo. La ambigüedad del personaje, su liminalidad, lo hacen más bien un ser inclasificable capaz de transformarse constantemente en relación a las mutadas condiciones históricas, políticas, económicas y sociales reestructurando y resignificando continuamente la realidad a través de lo imaginario, desde el cual cobran vida los cuentos de los cuales es protagonista. La interpretación que aquí se propone va más allá, entonces, del estudio folclórico de la narración para tratar de dar cuenta de aquellos aspectos dramáticamente reales que superan los limites del texto narrativo para concretizarse en el lenguaje de la violencia y de la enfermedad: como en los casos de linchamientos de presuntos *ñak'aqkuna* o de la insurgencia de sintomatologías típicas causadas por la extracción de la grasa.

Abstract

The ñak'aq*: cultural syndrome or aboriginal hermeneutics?*

This article is an analysis of the available linguistic, historic, iconographic and ethnographic sources related to a character of the Andean oral tradition which, in given circumstances, attacks its victims to acquire their body fat.

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 230 02/11/2010, 16.16

This kind of Andean vampire has been often interpreted as the aboriginal representation of the cultural other, an antisocial being embodying the relationship of domination and economic exploitation of the white men over the natives.

However the complexity of this phenomenon shows a network of historic and cultural intersections, which require a "deeper" analysis, under the variation of contextual significancies, up to showing the symbolic regime hidden by the signs of the time.

The ambiguity of the character, its liminality, make it a non classifiable being able to change constantly reflecting the changes in the historical, political, economic and social conditions, restructuring and re-signifying continuously the reality through the collective imagination from which the tales where it starts take life.

The interpretation herewith provided, abandons the folkloric study of the tales to try to understand those dramatically realistic aspects which go beyond the limits of the narrative text to concretize in the language of violence and disease: as in lynching cases of alleged *ñak'aqkuna* or of the development of diseases caused by fat extraction.

09-(Ricerche) Bortoluzzi.pmd 231 02/11/2010, 16.16