

AMI



59 / giugno 2025

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina: gli street artist di tutto il mondo hanno interpretato la pandemia da COVID-19 a modo loro. Monna Lisa, cioè la *Gioconda*, e l'interpretazione di TVBoy, al secolo Salvatore Benintende, che a Barcellona ha raffigurato il capolavoro di Leonardo nell'atto di proteggersi dal Coronavirus indossando la mascherina.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

59

giugno 2025
June 2025



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Sara Cassandra, scrittrice, Napoli / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Università di Messina / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Sara Cassandra, writer, Napoli, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Università di Messina, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 59, giugno 2025

n. 59, June 2025

Editoriale

- 9 Giovanni Pizza
Editoriale di AM 59: etnografie mediche
AM 59 Editorial: Medical Ethnographies

Ricerche

- 11 Nicola Martellozzo
La malattia viene col vento. L'esperienza della doppia epidemia in Val di Fiemme
The Disease Comes with the Wind. The Experience of the Double Epidemic in the Fiemme Valley
- 41 Chiara Moretti
Pharmaceutical Borders. The Twofold Function of Medications in the U.S. Immigration Policies
Frontiere farmaceutiche. La duplice funzione dei farmaci nelle politiche migratorie statunitensi
- 81 Giacomo Pasini
Precettare il tempo, disfare la tempesta.
I tiemperos, tra clima e cura alle falde di La Malinche
Predicting the Weather, Unravelling the Storm.
The Tiemperos, between Climate and Healing in the Foothills of La Malinche
- 107 Elisa Rondini
Mind the gap!
Storie oltre la rete della psichiatria territoriale
Mind the Gap!
Stories Beyond the Network of Territorial Psychiatry
- 135 Elena Sischarenco
Innovating through Transdisciplinary Knowledge. Bridging Engineering and Medicine through 3D Printing Technology
Innovare tramite la conoscenza interdisciplinare: collegamenti tra ingegneria e medicina nella tecnologia di stampa 3D
- 155 Domenico Maria Sparaco
Passaggi interrotti.
Lutti pandemici nella prima zona rossa d'Italia
Interrupted Transitions.
Pandemic Grief in Italy's First Red Zone

- 177 Lorenzo Urbano
La dipendenza è il contrario della consapevolezza. Mindfulness, corporeità e riabilitazione
Addiction is the Opposite of Awareness. Mindfulness, Embodiment, Rehabilitation
- Riflessioni e racconti* 211 Sara Cassandra
Malattia e revisione del concetto di felicità
Illness and a Reconsideration of the Concept of Happiness
- Recensioni* Amalia Campagna, *Quale buon uso sociale dell'antropologia davanti alla 'datificazione' dell'invecchiamento? Le pratiche di cura proposte dalla mobile-Health / What Good Social Use Can Anthropology Give to the 'Datafication' of Aging? The Care Practices Proposed by Mobile Health* [Charlotte Hawkins, Patrick Awondo, Daniel Miller (Eds.), *An Anthropological Approach to mHealth*], p. 217 • Francesco Diodati, *Narrare la fatica. Storie di caregiver informali fra Giappone e Inghilterra / Narrating Fatigue: Stories of Informal Caregivers in Japan and England* [Jason Danelly, *Fragile Resonance. Caring for Older Family Members in Japan and England*], p. 224 • Giovanni Pizza, *Il Ballo di San Vito / Saint Vitus' Dance* [Vincenzo Alastra, *Malattia di Huntington: una danza tra destino e speranza*], p. 231.

Editoriale di AM 59: etnografie mediche

Giovanni Pizza

Università degli Studi di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

In questo numero 59 ci sono due etnografie del COVID: una in Val di Fiemme, di Nicola Martellozzo, e una di Domenico M. Sparaco, a Codogno e comuni vicini. Il primo studia la doppia pandemia, *vegetale*, con il coleottero Bostrico dell'abete rosso, seguito alla tempesta Vaia avvenuta nell'autunno del 2018 con il forte vento di scirocco e le piogge, che ha interessato la fascia che va dalla Francia alla Croazia passando per l'Italia, l'Austria e la Svizzera, e *animale* con il COVID-19. Il secondo studia il cerimoniale del lutto nel primo COVID italiano nel Lodigiano. Se il primo ritiene che il concetto di salute sia interspecie, il secondo rinnova, per quello che può, *Morte e pianto rituale* di Ernesto de Martino.

La ricerca di Giacomo Pasini sui meteorologi popolari messicani rivela che non ci sono soluzioni di continuità fra *tiemperos* e *curanderos*. E che la religione fa da sfondo comune per quanto riguarda la correlazione clima-salute.

C'è poi l'esito della ricerca sui farmaci e la migrazione di Chiara Moretti, condotta in U.S.A.; la ricerca di Elisa Rondini sulla psichiatria territoriale condotta in Umbria; lo scritto di Elena Sischarenco che dà conto di una ricerca etnografica italo-slovena che fa della "consilienza", cioè della interdisciplinarietà avanzata, il perno centrale del discorso.

Chiude Lorenzo Urbano con uno scritto dedicato ai metodi che usano la *mindfulness* come riabilitazione per le dipendenze nei servizi toscani, che qui sono esplorati etnograficamente.

L'etnografia è ciò che accomuna questi scritti, un'etnografia consapevole del fatto che essa è una prassi e non un mero metodo, che si cala nei mondi di esperienza del malessere in tutte le sue forme.

Si prosegue con *Riflessioni e Racconti* che stavolta consiste in uno scritto dedicato al tema della felicità in rapporto alla malattia: si direbbe “ammalarsi fa bene”.

Infine, come sempre, si termina con le recensioni.

E speriamo che questo assortimento sia accolto bene. Come sempre.

Precettare il tempo, disfare la tempesta

I tiemperos, tra clima e cura alle falde di La Malinche

Giacomo Pasini

Università degli Studi di Torino
[gi.pasini@unito.it]

Abstract

Predicting the Weather, Unravelling the Storm. The Tiemperos, between Climate and Healing in the Foothills of La Malinche

Based on ethnographic research carried out in Nahuatl-speaking communities in central-southern Mexico, this article sets out to investigate the figure of the *tiempero*, the ritual specialist of atmospheric weather. In this itinerary aimed at understanding the actions of “those who work with the weather”, it will be addressed the issues of their initiation, their practices and the continuity that exists between *tiemperos* and healers, between meteorological knowledge and healing knowledge. In the scenario in which these figures operate, the backdrop is the historical violence of religious conversion, together with that of the severe ecological crisis affecting the region.

Keywords: Tiemperos, Healers, Climate, Nahua, La Malinche

La Valle di Puebla-Tlaxcala

Il missionario spagnolo Bernardino de Sahagún, nel primo volume del *Codice Fiorentino* che raccoglie i dati di oltre sessant'anni di studio del mondo nahua nel XVI secolo, dedica la prima parte del suo lavoro alle «divinità che adoravano i naturali» (1829: 1). Qui viene esplorata la varietà degli dèi mexica, tra i quali compaiono i *tlaloques*, gli aiutanti del dio Tlaloc, signore delle acque, delle piogge e delle tempeste, che possedevano i loro referenti ontologici nelle montagne: «tutte le montagne eminenti, specialmente dove si formano le nuvole per la pioggia, si immaginava fossero degli dèi, e facevano di ognuna di esse la loro immagine secondo l'idea che avevano di loro» (ivi: 35). L'archeologo e antropologo messicano Arturo Montero García aggiunge che «questi *tlaloque* erano considerati le principali montagne del paesaggio dell'Altopiano centrale: Matlalcueye, Nevado

de Toluca, Popocatepétl, Iztaccíhuatl e Pico de Orizaba» (2012: 66). Tre di questi significativi rilievi racchiudono la Valle di Puebla-Tlaxcala, una regione dell'Altopiano Centrale situata tra gli stati di Puebla e Tlaxcala, nel Messico centromeridionale. Ad ovest della Valle si trovano il Popocatepétl, il cui nome deriva dal náhuatl e significa “montagna che fuma” per la sua incessante attività, e l'Iztaccíhuatl, “la donna bianca” o “addormentata” per la forma della sua cima; ad est si erge invece il vulcano La Malinche o Matlalcueye, che rappresenta la montagna isolata più elevata del Messico con i suoi 4460 metri. Di questi tre vulcani situati sulla Fascia Vulcanica Trasversale, è proprio quest'ultimo ad aver maggiormente richiamato l'attenzione della mia ricerca, iniziata nell'ottobre del 2021. Conosciuta anche come La Malinche, dal nome di doña Marina, schiava e interprete di Hernán Cortés durante la conquista, Matlalcueye è tradotto dal náhuatl con “signora dalla gonna blu” (da *matlactli*, verde scuro o blu, e *cueitl*, gonna), che trova un suo referente ecologico nella boscaglia che ricopre la montagna e che si va diradando in corrispondenza della cima¹. Questo rilievo è considerato la rappresentazione tlaxcalteca di Chalchiuhtlicue, importante divinità mexica di tutte le acque terrestri e compagna del dio Tlaloc².

L'importanza ecologica, economica e cosmologica di La Malinche si deve al fatto che esercita una grande influenza sul clima locale, attraendo l'umidità necessaria per l'agricoltura stagionale (ROBICHAUX 2008: 402). Tale influenza è messa oggi in crisi: i boschi di questa montagna soffrono una severa deforestazione, dovuta principalmente al massiccio processo di urbanizzazione, a una piaga che porta alla morte degli alberi (il *gusano descortezador*), agli incendi dolosi e al disboscamento illegale per mano dei *taladores*, i tagliatori di legna illegali. Nonostante la dichiarazione dell'area come Parco Nazionale del 1938, la deforestazione è divenuta un processo fuori controllo (ERIKSEN 2017) ed è fortemente legata all'importanza storica del legno per il metabolismo sociale della vicina città di Puebla (JUÁREZ FLORES 2015)³. La devastazione di La Malinche, unita all'inquinamento del fiume Atoyac e al suo tremendo impatto sulla salute umana, rappresentano attualmente le problematiche socioambientali più significative della Valle di Puebla-Tlaxcala. Alle devastazioni ecologiche della regione si affiancano quelle che sono percepite come trasformazioni dovute alla più ampia crisi climatica.



Fig. 1. La cima del vulcano La Malinche ha i tratti di un volto di donna rivolto verso l'alto, ancora più apprezzabile quando la cima è innevata⁴.

Il clima nell'area di La Malinche è scandito dall'alternarsi della stagione delle piogge, da maggio a settembre compreso, e della stagione secca, da ottobre a febbraio, in cui si assiste ad una netta diminuzione delle precipitazioni. Oggi questa netta alternanza vive momenti di incertezza a causa delle sempre più imprevedibili condizioni climatiche, riflesse nel mutamento del regime delle precipitazioni e nell'aumento delle temperature, che costringono i contadini ad un "adattamento locale climatico" (VAN AKEN 2020: 73) e a cambiare periodo della semina e del raccolto (PASINI 2022; HERNÁNDEZ VÁZQUEZ, JIMÉNEZ LÓPEZ 2009). In questo scenario di crisi emerge l'importanza della pioggia, ormai sempre più scarsa e imprevedibile, come elemento essenziale per le comunità nahua e otomí dell'area, le quali concepiscono La Malinche come un grande contenitore d'acqua e pongono l'acqua e la montagna al centro della vita comunitaria (BRODA 1982). Ciò rimanda inevitabilmente alle preoccupazioni inerenti alla *milpa*⁵, che hanno prodotto un'attenzione e un'interazione continua con i fenomeni atmosferici, all'interno di una "socialità più-che-umana" (TSING 2013) che ha dato forma a un apparato conoscitivo etnometeoro-

logico teso alla previsione del tempo atmosferico: un sapere che Van Aken definisce «molto locale, in quanto esposto consapevolmente al tempo e capace di leggerne i segni, seppur inediti» (2020: 73) e che a livello comunitario ha permesso di riscontrare le principali problematiche ambientali e climatiche nella regione (PASINI 2022)⁶. Come osservano Katz e Lammel, tale «conoscenza popolare degli elementi meteorologici si contrappone alla conoscenza specialistica di alcuni individui» (2008: 40): il dono del potere è l'elemento che distingue l'agire degli «sciamani iniziati dalla forza del fulmine» (*ibidem*) da quello delle altre persone.

Coloro che lavorano con il tempo

In *Sud e Magia* Ernesto de Martino individuava nella «tempesta distruttrice di seminati» un momento critico che apriva alla «grande possibilità negativa», da scongiurare attraverso quelle «pratiche magiche connesse con la fatica contadina e col lavoro dei campi» (2001: 64). La tempesta sembra trovare spazio nell'inventario demartiniano dei momenti critici dell'esistenza (insieme a malattia, lutto, ecc.) che aprono alla «tentazione di abdicare», «rischio contro il quale la cultura lancia il suo dispositivo di *tecniche*» (BENEDEUCE 2005: 135). In questo caso tale dispositivo corrisponde all'«arte di *precettare* il tempo, cioè di disfare la tempesta» (DE MARTINO 2001: 64), attraverso l'utilizzo di incantesimi e scongiuri, accompagnati da pratiche magico-rituali (ad esempio il cerchio magico disegnato sul terreno con la falce). In un altro mondo contadino, quello nahua, López Austin, nella sua ricompilazione delle *Quaranta classi di maghi nel mondo náhuatl* (1967), individuava i «dominatori dei fenomeni meteorologici» (*dominadores de los meteoros*), figure specializzate, preposte a prevenire i rischi provenienti da grandinate pericolose per i raccolti.

Uomini di economia agricola, *i nahua avevano tra le loro principali preoccupazioni quella di liberare i loro campi dai pericoli della grandine*. Per questo esistevano pratiche magiche tra i contadini [...] ma queste pratiche non sempre erano sufficienti e si doveva ricorrere a *maghi specializzati* che lavoravano in gruppi fino a dieci, a seconda della grandezza del pericolo, poiché il lavoro di uno solo non poteva bastare per dominare le nuvole cattive. Questi gruppi di maghi, almeno nei tempi successivi alla conquista, avevano una vera e propria organizzazione incaricata di raccogliere i contributi dei contadini per pagare i loro servizi (LÓPEZ AUSTIN 1967: 99-100, corsivo mio).

Conosciuti anche come *graniceros*⁷, per il loro legame con la grandine, i *tiemperos* sono coloro che «lavorano con il tempo» (BONFIL BATALLA 1968)

nella sua dimensione atmosferica, e l'importanza del loro lavoro si lega indissolubilmente alle attività agricole. Alla facoltà di richiedere la pioggia e di effettuare pronostici sul clima, si affianca quella di poter scacciare temporali, grandini e altri fenomeni meteorologici potenzialmente dannosi per i raccolti. Tuttavia, una lettura tesa solo alle preoccupazioni produttive sarebbe riduttiva nei confronti della figura dei *tiemperos* e di ciò che si cela dietro al loro agire: un insieme di elementi cosmologici che permeano la relazione sociale comunitaria con i fenomeni atmosferici. Scrive Lorente Fernández:

Indubbiamente, i mesoamericani sono sempre dipesi dall'agricoltura stagionale e dai suoi cicli. *Ma queste condizioni materiali non sono di per sé sufficienti per comprendere le relazioni locali che gli abitanti intrattengono con i fenomeni meteorologici.* Se la preoccupazione per la sussistenza è alla base di molti sistemi cosmologici, questi includono anche altre nozioni culturali che a prima vista possono sembrare poco correlate: *nozioni indigene della persona, idee circa la configurazione della società e procedure appropriate per stabilire un'intercessione tra il mondo umano e quello soprannaturale* (2009: 202, corsivo mio)⁸.

In questa direzione Alicia Juárez Becerril (2015), nel suo approfondito lavoro sugli specialisti meteorologici dell'Altopiano Centrale del Messico, mostra come proteggere il raccolto non fosse l'unica finalità dei *tiemperos*: l'autrice disegna un panorama completo degli studi storici ed etnografici intorno a questa figura, inserendola nella categoria degli "specialisti rituali", ovvero «attori esperti in questioni magico-religiose» (2015: 113). I *tiemperos* non si occupavano esclusivamente del tempo atmosferico, al contrario «le funzioni di questi personaggi non erano chiaramente delimitate e pure; vale a dire, potevano possedere anche altri poteri straordinari, come, per esempio, essere guaritori, fattucchieri, *nahuales*⁹ o stregoni allo stesso tempo» (ivi: 83). In base alle loro abilità i *tiemperos* possono assumere nomenclature differenti: nella regione di Tlaxcala, Nutini ha osservato come il *tiempero* che si occupa di evitare il mal tempo e impedire che tormenti e grandini distruggano la *milpa* veniva chiamato *conjurador* (scongiuratore); in alcune zone si applica la distinzione tra *tezitlazc* (da *teciuhltlazqui*), "scongiuratore della grandine", e *quiatlazc* "scongiuratore della pioggia" (NUTINI 1998).

Nel dicembre del 2023, nella comunità nahua di San Isidro Buensuceso, situata alle falde del vulcano La Malinche, ho ascoltato un racconto su questa figura da parte di una signora, doña Teresa, che utilizzò lo stesso termine per parlarmi del nonno da cui apprese e basi della sua conoscenza legata al clima.

Ho imparato qualcosa perché un nonno di lì, dove mia nonna andò a risposarsi, la madre di mio padre, era un *conjurador de las lluvias*. Ma io avevo nove anni e non sapevo cosa fosse. Ma lo ascoltavo, lo ascoltavo mentre pregava, cioè pregava ma non so cosa dicesse. E diceva che quando c'era una grandine leggera le dava delle *tortillas*, quando c'era una grandine forte le dava del *pulque*, e quando raschiava [l'agave], tirava fuori la sua brocca di *pulque* e la versava nel cortile. E la grandine se ne andava. Io gli chiesi "perché?", e lui mi disse che il sole era come una parte della vita, come la luce che brilla, come la vita stessa [...] Io lo ascoltavo: "ora la luna contiene acqua, la pioggia sta arrivando", diceva. "Sta per piovere, dobbiamo prepararci, dobbiamo mettere i *chinamites*¹⁰, dobbiamo mettere via la legna". E poi, per esempio, quando vedeva le nuvole, diceva: "sta arrivando la grandine". E io chiedevo: "come mai sta arrivando la grandine? Dove si vede?". Cominciavo a osservare e chiedevo a mia nonna: "nonna, come fa il nonno a sapere che sta arrivando la grandine?", perché arriva la nuvola un po' grigiastro, non è nera, è un grigiastro, è un grigio chiaro che viene arriva, quindi era grandine. E quando le nuvole sono nere nere, è solo pioggia. È per questo che da lì ho iniziato a osservare la luna e a dire che sì, è piena d'acqua.

Come emerge dalle parole di doña Teresa, il nonno, *conjurador de las lluvias*, leggeva i segni provenienti dal cielo per capire cosa sarebbe arrivato, se una normale pioggia o una grandine che avrebbe potuto mettere in pericolo i raccolti e la comunità. Oltre agli scongiuri e alle orazioni, il *tiempero* dispone di mezzi magico-rituali: nel caso del nonno della donna, egli gettava *tortillas* di mais o il *pulque* ricavato dall'agave per placare la grandine e saziare le nubi. Al lavoro dello specialista spesso si affianca in modo indipendente un altro lavoro rituale, comunitario o delle singole famiglie, che consiste nel bruciare rami di rosmarino, palme benedette e incenso per allontanare le tempeste attraverso il fumo dei loro bracieri, ma anche nello sparare fuochi d'artificio che nella loro esplosione "rompono" o "spaventano" le nuvole¹¹.

Nonostante doña Teresa abbia colto alcuni insegnamenti del nonno attraverso l'osservazione, l'iniziazione è un momento cruciale per la vita del *tiempero*, che conferisce alla persona un sapere e un potere che difficilmente possono essere trasmessi. Juárez Becerril scrive che l'iniziazione del *tiempero*, ovvero la chiamata divina che proviene dall'alto, può avvenire attraverso tre modalità: la caduta di un fulmine, la malattia o i sogni (2015: 119). Nel primo caso, come osserva López Austin, «la scarica elettrica obbliga le persone scelte a unirsi a società mistiche la cui funzione principale è l'adorazione dei signori dell'acqua e il controllo dei fenomeni meteorologici» (1996: 415). Diverse etnografie svolte nell'Altopiano Centrale evidenziano come la caduta del fulmine implichi in molti casi che la persona eletta

venga colpita direttamente. Glockner evidenzia come il fulmine rappresenti un'entità sacra di primaria importanza per due ragioni: «è un veicolo attraverso il quale si rivela la volontà divina, che decide il destino della persona che ne è stata colpita, e per i cambiamenti ontologici che queste persone subiscono, poiché quando lo Spirito del Fulmine viene ospitato nel loro corpo acquisiscono poteri curativi e divinatori che non esisterebbero se non fossero state toccate da questo essere celeste» (2016: 54, corsivo mio). In questa direzione Taussig scrive che Giambattista Vico individuava nel fulmine «una delle ragioni della civiltà», all'interno «di quella che chiama "saggezza poetica", basata sulla sensazione che gli esseri umani avevano un tempo, a parer suo, che ogni aspetto dell'universo fosse animato, consentendo di leggere la natura come un linguaggio» (2020: 117). Lo stesso Taussig, nel parlare di «un albero deforme colpito da un fulmine cinquant'anni fa nel Messico centrale», accenna a un guaritore iniziato dal fulmine: «il fulmine ha smembrato l'albero. Non ha testa. Nelle vicinanze viveva un guaritore di nome Don Lucio. Mi portò lì. Anche lui era stato colpito da un fulmine. Il nome Lucio significa luce» (2020: 118).

Come osservano Katz e Lammel, essere colpiti da un fulmine è molto più frequente ad altitudini elevate: «molto probabilmente per questo motivo, in Messico i *graniceros* si trovano sulla Fascia Vulcanica Trasversale, soprattutto nell'Altopiano Centrale, dove le loro pratiche sono associate al culto dei vulcani» (2008: 41). Mentre sul Popocatepetl (don Goyo come viene affettuosamente chiamato dagli abitanti locali) i *tiemperos* sono figure di prestigio diffuse e agiscono in forte connessione con il proprio vulcano (GLOCKNER 2008, 2016), presso le comunità situate alle falde di La Malinche questa figura è sempre più rara (ROBICHAUX 2008; HERNÁNDEZ VÁZQUEZ, JIMÉNEZ LÓPEZ 2009). Tuttavia, sebbene la maggior parte dei racconti da me ascoltati siano testimonianze indirette, nell'ottobre del 2021, a San Isidro Buensuceso, ho avuto modo di incontrare don Ernesto¹² e di ascoltare il racconto della sua iniziazione come *tiempero*. Quello di don Ernesto rientra nei «casi in cui il fulmine colpisce vicino alla persona e anche questo è visto nelle comunità come una "elezione" per diventare uno specialista» (JUÁREZ BECERRIL 2015: 128)¹³.

Ernesto: Beh sono stato lassù [su La Malinche]... non sono cose da libri... io sono molto *indio*, sono quello che sono, sono una persona semplice. Non ho terminato gli studi, ero solo al primo anno e mi hanno tolto... ma, beh, la verità? Quello viene da lassù. Guarda, ti racconto la storia... quando andavo sulla montagna *me cayan los rayos*, mi cadevano fulmini vicino e questa cosa mi ha perseguitato per circa sei anni.

Domanda: Così hai iniziato a dedicarti al lavoro di *tiempero*?

Ernesto: Sì, cos'altro dovevo fare? I fulmini mi perseguitavano, cosa dovevo fare? *È un lavoro sì, è un lavoro, è un lavoro ed è terribile. Una persona che vuole solamente imparare...beh, non può.*

Domanda: In cosa consiste il lavoro?

Ernesto: Beh, quando arrivano le nuvole, quando piove, quando arriva l'acquazzone, quello è il lavoro. Quello che si deve fare riguarda il tempo. Prima che arrivi l'acquazzone, prima che voglia venire qui, noi siamo avvertiti. Il tempo stesso ci avverte, si formano delle nuvole... si formano a ponente, a sud, a est, a nord. Si formano delle belle nuvole chiare come colombe, nuvole molto grandi. A quel punto noi dobbiamo fare questo: *avvertirlo di andarsene da qualche altra parte.*

Don Ernesto ci informa su quello che per lui «è un lavoro ed è terribile», sia per la persecuzione dei fulmini, sia per quella che appare come una vera e propria lotta, contro il maligno che pilota il nembo temporalesco (DE MARTINO, 2001: 65). A ciò si affianca l'impossibilità di apprendere il mestiere: si tratta di un dono che arriva dall'alto e che non si sceglie di ricevere.

Nelle ricerche etnografiche la malattia risulta meno frequente, ma è comunque ritenuta un modo per essere chiamati. Juárez Becerril osserva che «il fatto di avere una malattia, apparentemente mortale, diventa un attributo speciale per stabilire un legame di reciprocità: la salute (e quindi la vita) in cambio di una relazione permanente che si mantiene attraverso sogni, offerte e preghiere, elementi che servono a prevedere, propiziare e controllare la tempesta» (2015: 130). I sogni sono la terza modalità per il *llamado*, la chiamata del *tiempero*: spesso sono associati sia alla malattia che all'impatto del fulmine, durante i quali l'individuo passa un periodo di incoscienza in cui sogna situazioni e personaggi particolari. In altri casi il sogno può essere provocato attraverso l'assunzione di enteogeni, come i funghi, che permettono di ottenere il dono della divinazione (ivi: 135). I sogni ricorrenti sono un tratto caratteristico degli «eletti»: «il sogno è l'unica forma che persisterà in tutti gli eletti (indipendentemente dal fatto che siano stati colpiti dal fulmine e abbiano sofferto qualche male, o meno), cioè, durante la loro vita avranno «il sogno» come spazio per entrare in contatto con i signori e sarà uno dei modi a cui ricorreranno quando avranno bisogno di prevedere la tempesta» (ivi: 136).

Nel caso specifico di don Ernesto l'iniziazione ha comportato sia la caduta di fulmini nelle sue vicinanze, sia la rivelazione del suo compito all'interno di un sogno particolare. Il sogno di una forte tempesta con i fulmini che

lo sollevavano da terra non fu l'unico a lasciare in lui un segno; infatti, alla domanda se il suo fosse un dono mi parlò di un altro sogno che condensa il carattere sincretico della sua figura: «sì, è la verità, anche se non vuoi crederci, è la verità. Ho sognato il mio dio padre, il sacro cuore di Gesù, l'ho sognato, è laggiù, con una veste bianca e rossa. E mi disse: guarda figliolo, continua a lavorare, non disperare». La mia domanda sulle pratiche che permettono l'allontanamento delle nuvole ottenne una risposta in cui gli elementi cattolici si fanno strumenti centrali per la buona riuscita dello scongiuro.

Ernesto: Con la parola di Dio, padre mio aiutami, che questi tempi mi ascoltino... e si dà questa benedizione: maltempo andate da un'altra parte, non maltrattate questo *pueblo*. Il maltempo mi avverte due o tre giorni prima. Le nuvole si riuniscono a ovest, a sud, a est, a nord. Si riuniscono nuvole orribili... bianche, molto grandi. A volte prendono la forma di un orso, lì nelle nuvole, un orso... o un serpente o un elefante, si formano nuvole diverse... lì è quando i grandi tempi stanno arrivando. Allora tu li avverti, li benedici: padre mio aiutami a difendermi da questi tempi, nel nome di dio padre, dio figlio, dio spirito santo. Tempo ascoltami, ascolta la parola di dio, vai da qualche altra parte, e se ne va, non sappiamo dove cadrà, non sappiamo dove cadrà, quale punizione gli manderà Dio, se credono in Dio o non credono in Dio.

Le nuvole assumono per il *tiempero* forme minacciose, "orribili", animalesche e inizia quella che appare a tratti una lotta, a tratti un lavoro di persuasione («tempo ascoltami»). L'immagine del serpente risulta la più significativa e ritorna in altri luoghi della Valle di Puebla-Tlaxcala: essa rimanda alla figura di Matlalcueye, «la cui capacità principale è quella di trasformarsi in serpente» (MONTIEL TORRES 2008: 64)¹⁴. Come sottolineato da diversi autori, questo elemento affonda le radici nella simbologia preispanica: «i serpenti erano l'antico simbolo dell'acqua, della fertilità e, nel caso di Tlaloc, anche del fulmine» (MONTERO GARCÍA 2012: 66). Non è infatti raro sentire sulle falde di La Malinche il termine náhuatl *mixcoatl* o quello spagnolo *víboras de agua* (vipere d'acqua), con cui gli abitanti locali si riferiscono ad acquazzoni rapidi e pericolosi che assumono forme serpentiformi¹⁵. Si cementifica un legame che merita ulteriori approfondimenti: quello tra il *tiempero*, l'immagine del serpente e Matlalcueye, montagna e divinità dell'acqua.

Clima e cura: elementi di continuità fra tiemperos e curanderos

I dati raccolti da Bernardino de Sahagún permettono di osservare come le facoltà di predire e controllare il tempo atmosferico sfumassero in quelle di diagnosticare e curare le malattie, all'interno di un sapere fortemente legato alla cosmologia nahua che non può ignorare le minacce, insieme ai benefici, provenienti dal cielo e dalle montagne.

[I mexica] immaginavano anche che certe malattie, che sembrano essere malattie da raffreddamento, venissero dalle montagne, o che le montagne avessero il potere di curarle, così che coloro che venivano attaccati da queste malattie giuravano che sarebbero stati guariti. E il popolo che ne era afflitto, faceva voto di fare una festa e un'offerta a tale o tal'altra montagna a cui erano più vicini o a cui erano più devoti. Anche coloro che erano in pericolo di annegare nell'acqua dei fiumi o del mare facevano un simile voto. Le malattie per le quali facevano tali voti erano la gotta delle mani, o dei piedi, o di qualsiasi parte del corpo, e anche la paralisi di qualsiasi arto, o di tutto il corpo; anche la presa del collo, o di qualsiasi altra parte, o il restringimento di qualsiasi arto, o rimanere sterile (DE SAHAGÚN 1829: 35).

Il potere delle montagne si associa al loro essere considerate le rappresentazioni delle divinità, le quali potevano punire la provocazione della loro invidia, una condotta riprovevole o un atto di volontà attraverso «particolari mezzi dannosi – gotta, storpiatura, lebbra, malattie veneree, emorroidi, scabbia, paralisi facciale – che esercitavano di solito in giorni o in luoghi a loro consacrati» (LÓPEZ AUSTIN 1993: 32, corsivo mio)¹⁶. Elisabeth Motte-Florac (2008) analizza la correlazione *clima-salute* attraverso due nozioni centrali nella medicina purépecha: quella di equilibrio e quella di castigo. L'autrice osserva come il tema del castigo divino fosse un concetto già presente in epoca preispanica, che assume però nuova linfa dalla fede dei *conquistadores*. Da qui osserva come per i purépechas calamità e malattie siano connesse dalla dimensione punitiva proveniente dall'alto, che provoca un senso di colpa individuale e collettivo.

Come per la maggior parte delle popolazioni la cui sopravvivenza è legata al lavoro della terra e a un unico raccolto annuale, l'esistenza dei purépecha è subordinata alla regolarità dei cicli stagionali e all'espressione moderata dei fenomeni atmosferici. Qualsiasi eccesso che intacchi la normalità ipoteca seriamente i raccolti e, oltretutto, la salute. La violenza del tempo con le sue drammatiche conseguenze, essendo imprevedibile, potente e incontrollabile, viene interpretata come una punizione, come un'espressione dell'ira celeste (MOTTE-FLORAC 2008: 499).

Queste osservazioni circa l'attenzione verso i fenomeni provenienti dalle montagne e dal cielo, influenzati dalle forze divine, trovano una loro con-

gruenza negli elementi di continuità tra *tiemperos* e *curanderos*, sottolineata anche da Johanna Broda, una delle maggiori studiosse di cosmovisione nahua in Messico: «I *graniceros* o *tiemperos* sono specialisti religiosi indigeni che in altri luoghi sono chiamati *nahuales* o *brujo*s e hanno una stretta relazione con i *curanderos*. Sono uno dei modi in cui i sacerdoti indigeni pagani sopravvivono in una posizione subordinata e semi-clandestina rispetto alla più grande società meticcia e al culto cattolico ufficiale» (1997: 77). Similmente López Austin osserva come nel quotidiano non esistessero nette distinzioni fra le varie tipologie di guaritori.

Le quaranta classi di maghi elencate non sono tutte quelle proposte dalle fonti, ma sono le più importanti. L'elenco dei *titici* o guaritori, ad esempio, potrebbe essere molto più lungo. D'altra parte, nella vita di tutti i giorni non esisteva una netta separazione tra gli uni e gli altri. I nomi corrispondono al tipo di attività, non alle funzioni che una persona esercitava in modo limitato. Un *nahualli* poteva essere un *tlacatecōlotl* se usava i suoi poteri a danno dei suoi simili, o un lettore di libri sacri, o un *maestro delle nubi di grandine*, o un *guaritore*, o tutte queste cose allo stesso tempo. Inoltre, era normale che certi uomini dalla personalità soprannaturale avessero diverse funzioni sociali (LÓPEZ AUSTIN 1967: 87, corsivo mio).

Secondo Lorente Fernández uno dei maggiori limiti degli studi etnografici sul tema è stata la tendenza ad «isolare e delimitare il concetto di *granicero* evitando la sua “contaminazione” con altre categorie di specialisti rituali, al fine di creare uno specialista ben definito» (2009: 217). Una simile prospettiva occulterebbe, oltre alla natura al tempo stesso benefica e maligna, la congiuntura tra sapere meteorologico e sapere di cura, attestata invece da figure che si situano a metà strada tra quella del *tiempéro* e quella del *curandero*. Sempre López Austin distingue due tipi principali fra i “dominatori delle meteore”: il *teciuh tlazqui*, “colui che getta la grandine” (o *teciuh pethqui*, “colui che sconfigge la grandine”) e l'*hecatlazqui*, “colui che lancia i venti e le nuvole”. Riguardo a quest'ultimo specialista rituale, l'autore osserva che egli non è un protettore dell'agricoltura, ma della salute dei bambini, poiché «alcune delle loro malattie erano attribuite ai venti e alle nuvole» (1967: 100). Hugo Nutini ha messo in luce le trasformazioni della figura del *tezitlazc*, il *tiempéro* nella zona di Tlaxcala e Puebla, attraverso una ricerca di campo condotta fra il 1955 e il 1965. L'autore, oltre a distinguere i *tezitlazc* ufficiali, in possesso di un vero e proprio dono, da coloro che apprendono il mestiere, sottolinea come questi specialisti potevano possedere altre funzioni nella comunità, come quelle di guaritori e di operatori di preghiera (NUTINI 1998; JUÁREZ BECERRIL 2015)¹⁷. I *graniceros* possono quindi agire anche come guaritori o sacerdoti e «la loro ‘specialità’ medica

consiste nel curare le malattie causate dall'*aire de cuevas*» (IWANISZEWSKI 2003: 405), oppure «di curare le malattie fredde» (LÓPEZ AUSTIN 1996: 415). Lorente Fernández (2012) riporta il racconto di un giovane il cui spirito venne catturato dagli *ahuaques*, spiriti proprietari dell'acqua, nella Sierra de Texcoco. Al complesso processo di cura parteciparono due *graniceros/curanderos*, iniziati rispettivamente dalle scariche del fulmine e da una lunga malattia. Il più anziano dei due possedeva il potere e la conoscenza necessari per scongiurare la grandine e curare i mali prodotti dagli *ahuaques*, ma anche di compiere il male attraverso la stregoneria: «la gente riconosceva il suo lavoro di protettore dei raccolti e di guaritore come un servizio comunitario, ma il suo stretto contatto con gli *ahuaques* suscitava paura e sospetto» (LORENTE FERNÁNDEZ 2012: 188).

Queste figure, esperte del tempo atmosferico e della cura, sono la testimonianza di come la medicina tradizionale diffusa in molte parti del Messico sia tesa alla ricerca di un equilibrio fra individuo e società, che include inevitabilmente gli agenti non-umani. Non è un caso quindi, come segnala García-Ugalde, che in epoca precolombiana «la funzione di guaritore, stregone e sacerdote ricadesse sulla stessa persona. Magia, medicina e religione formavano un triumvirato che costituiva la spina dorsale di queste culture» (GARCÍA-UGALDE 2019: 65, corsivo mio). In questo quadro si inserisce la definizione dell'antropologo Aparicio Mena della medicina mesoamericana come di una *medicina ecoculturale*, fortemente dipendente dalle risorse naturali, come le piante e gli animali considerati curativi, e attenta alle influenze ambientali sulla salute umana: «salute e malattia in questi contesti dipendono dall'equilibrio/squilibrio con l'ambiente naturale, sociale e culturale» (APARICIO MENA 2005: 5)¹⁸. Un progetto di cura in cui, come inteso da de Martino, la possibilità di «sottrarsi al rischio, all'esistenza malata, alla minaccia» appare «indissolubilmente legata all'essere fra gli altri, con gli altri. Quasi che senza legame sociale non possa esserci né cura né guarigione possibile» (BENEDUCE 2005: 135). Un legame in cui sembra trovare spazio il mondo non-umano.

Sebbene oggi le differenze fra *tiemperos* e *curanderos* sembrano essere più nette rispetto al passato, si possono comunque osservare elementi di continuità tra le due figure. Ciò emerge quando si osserva la sfumatura tra il sapere di cura e il sapere legato ai fenomeni atmosferici da un'altra angolazione, ovvero dal punto di vista di un guaritore locale. A San Isidro Buensuceso, ho avuto modo di conoscere don Salomon, uno dei *curanderos* più rispettati della zona. Mi rendo conto del suo prestigio quando, nell'inverno del 2021, uscito dal suo studio dopo la nostra chiacchierata, trovo

una dozzina di persone fuori ad aspettare, ansiose di poterlo consultare. Salomon si autodefinisce *tepahtic*, “guaritore” nella lingua náhuatl locale¹⁹, e il suo sapere «in parte è tradizione, in parte è un dono», come lui stesso afferma. Quando entro nel suo piccolo studio noto subito, sopra al lettino dove cura i pazienti, un piccolo altare con i *diositos*, uno spazio presente in molte abitazioni messicane con quadri e immagini di santi. Don Salomon è un buon oratore e mi racconta dell'apprendistato dalla nonna guaritrice.

Mia nonna ha curato per sessant'anni, quindi ho imparato con lei. A dodici anni già iniziavo... mi insegnava a leggere l'uovo o a curare con la medicina domestica [...] Ho studiato medicina per tre anni, non a scuola, ma ho lavorato con un medico. È dove ho studiato teoria e pratica, quindi è per questo che conosco un po' di medicina. [...] Quando avevo sedici anni mia nonna morì, prima che morisse dormivo sempre da solo e in un sogno vidi Gesù che scendeva, come quando lo si vede nei film, sale in cielo con la tunica bianca. Io ho sognato il contrario, è sceso, mi ha toccato la testa e mi ha detto “dovrai curare i tuoi fratelli”. Ho sentito un brivido nel mio corpo e in quel momento mi sono svegliato, ma era buio e mi è rimasta solo quella parola. Sentivo un formicolio nel mio corpo. Mancava una settimana alla morte di mia nonna. Rimasi con l'idea che dovevo curare o che lei voleva che io curassi. *Era come un dono che Dio mi stava facendo in quel momento. Mi svegliai dal sogno e sentii il brivido nel mio corpo. Io ero molto tranquillo e ricevetti una forma di potere.*

Il racconto di don Salomon circa la sua iniziazione come *curandero* rimanda ad alcune riflessioni di Julio Glockner, contenute in un suo resoconto sull'iniziazione di un guaritore da lui conosciuto: «i guaritori affermano sempre che non sono loro a guarire, ma Dio o gli spiriti del cielo, che intervengono impercettibilmente ma efficacemente nella guarigione dei malati. Essi si limitano a fare ciò che viene detto loro in sogno o a diagnosticare, prescrivere ed eseguire terapie di guarigione come indicato loro in stati di concentrazione o di trance» (GLOCKNER 2016: 57). Nel caso esposto da Glockner fu la caduta di un fulmine e la morte simbolica del guaritore a decretare il suo nuovo status, assunto solo dopo la sua stessa guarigione e avvenuta «a condizione che egli cambiasse la sua vita e la dedicatesse interamente al controllo della tempesta e alla guarigione dei malati» (ivi: 58, corsivo mio). Si aggiunge quindi un altro elemento di continuità: l'iniziazione del guaritore e del *tiempero* possono avvenire entrambe con la caduta di un fulmine o attraverso l'apparizione in sogno (questo è il caso di don Salomon), e per entrambi si tratta di un potere acquisito attraverso un dono divino. Nell'esempio offerto da Glockner i due ruoli si vanno a sovrapporre.

Dissonanze temporali: i “tiemperos della modernità” e il tempo di un sapere ai margini

Il passato di don Salomon come pastore e agricoltore, gli ha permesso di trascorrere molto tempo nei campi e nei boschi di La Malinche e di osservare le trasformazioni nei regimi delle precipitazioni e l’innalzamento delle temperature degli ultimi anni, un qualcosa riferitomi da tutte le interlocutrici e gli interlocutori con cui ho avuto modo di parlare, i quali puntano il dito verso la severa deforestazione che sta subendo la montagna. La dimensione delle trasformazioni climatico-ambientali, «il disorientamento e lo spaesamento dovuti al mutare dei climi stagionali e dei paesaggi cui si è abituati» (BENEDEUCE, RAVENDA 2025: 81), portano don Salomon a riflettere sul differente impatto delle malattie stagionali, ma anche su un altro processo in atto, che impatta su un elemento centrale nella medicina nahua, ovvero la scomparsa delle piante medicinali.

C’è una pianta molto buona che si chiama *col*²⁰. È una piccola pianta, circa venti centimetri per quindici, e veniva usata in passato quando i bambini avevano il raffreddore; si metteva un po’ di burro e bicarbonato, lo si metteva qui sulla pianta del piede, sullo stomaco, sulla testa e serviva a ridurre la febbre. Quando un bambino ha un *empache*, cioè un accumulo di cibo, la sua temperatura si alza; quindi, questa piccola pianta gli *chupava* (succhiava) l’infiammazione. *Ora non c’è quasi più questo tipo di pianta.*

Lontani dall’essere figure appartenenti a un tempo altro, sia atmosferico (quindi inconsapevole della crisi climatica odierna), sia cronologico (un passato ingabbiante, continuamente costruito dall’allocronismo descritto da Fabian, 1983), *tiemperos* e *curanderos* condividono un’inquietudine che li porta ad essere i primi a interrogarsi senza sosta su ciò che accade ad un ambiente non più riconoscibile nel presente. Come osserva Van Aken la “con-fusione tra tempi sociali e atmosferici” è presente in tutte le culture: «il tempo atmosferico è sempre stato ciò che ha definito i calendari, a partire da quelli agricoli, rituali e sociali» (VAN AKEN 2020: 76). Oggi però queste due dimensioni temporali sembrano convergere in modo inedito: «il tempo storico entra in risonanza con il tempo meteorologico [...] non più nei termini arcaici dei ritmi stagionali, bensì nell’interruzione dei cicli e nell’irruzione dei cataclismi» (DANOWSKI, DE CASTRO 2024: 42). Il *curandero* non può dunque non volgere il proprio sguardo ai mutamenti del clima, alla deforestazione dei boschi, alla contaminazione dei fiumi e alla perdita della flora medicinale un tempo utilizzata, in quanto processi generatori di spaesamento e di deterioramento di un sapere già segnato dalla sua storica soppressione, marginalizzazione e assimilazione, dal sempre più frequente

ricorso esclusivo alla biomedicina, dalla crisi nella trasmissione del sapere, dalla perdita della lingua náhuatl e dalla forte riduzione nel numero dei medici tradizionali²¹. Tali condizioni parlano di una vera e propria “incertezza epistemica” (BENE DUCE 2010: 160) del sapere medico tradizionale, testimoniata dalle non poche inquietudini di coloro che la praticano (*curanderos* e *curanderas*, esperti ed esperte di erbe medicinali, famiglie che praticano medicina domestica) e condivisa dagli esperti rituali del tempo atmosferico, il cui sapere perde in parte la sua efficacia di fronte a inedite manifestazioni climatiche.

Il sapere indigeno non si trova però solo in questa incertezza: essa trova eco nelle voci dei detentori del sapere istituzionale, i cui modelli scientifici non sono più in grado di far fronte a bruschi cambiamenti e a elaborare un pensiero di prospettiva, quello che Adriana Petryna definisce un *lavoro d'orizzonte*. Come scrive l'autrice, “perdere la prospettiva di un orizzonte significa non avere la possibilità di affrontare le condizioni in cui ci si trova, o non sapere nemmeno come riconoscere la gravità della situazione” (PETRYNA 2024: 123). Sulla stessa scia di Petryna, Beneduce e Ravenda osservano come

vivere in un regime temporale caratterizzato dall'incertezza significa non essere più in grado di anticipare eventi calamitosi (o eventualmente mitigarne le conseguenze), significa non riuscire a prevedere lo sviluppo dei processi climatici – o, nel caso dell'ambito sanitario – il sorgere di nuove patologie, di nuove epidemie, di nuovi rischi. Significa sperimentare una forma particolare di spossamento: quella che riguarda il futuro (BENE DUCE, RAVENDA 2025: 84).

L'estensione del campo etnografico al caso del massiccio inquinamento del fiume Atoyac, il cui bacino include la Valle di Puebla e Tlaxcala così come l'area del vulcano La Malinche, mi ha permesso di cogliere l'impatto dell'industrializzazione nella Valle. L'ondata di espansione industriale della regione inizia nel 1962, con la costruzione dell'autostrada che unisce la città di Puebla a Città del Messico, a cui sono susseguite l'inaugurazione dell'impianto di assemblaggio Volkswagen nel 1965 e la costruzione del Complesso Petrolchimico Independencia di PEMEX nel 1969²². A partire da questo momento si sono sviluppati tre corridoi industriali principali e attualmente più di ventimila industrie di differenti dimensioni e appartenenti a una grande varietà di settori (chimico, petrolchimico, automobilistico, cartario, siderurgico, farmaceutico, metallurgico, siderurgico, alimentare, tessile), scaricano le loro acque reflue direttamente nel fiume Atoyac. Non è questa la sede per approfondire questo caso, basti però pensare che il

biologo ed etnoecologo Víctor Manuel Toledo (2019), nella porzione poblano-tlaxcalteca del fiume, lo ha definito come uno dei “cinque inferni ambientali” del Messico, per il suo impatto negativo a livello socio-culturale, ambientale e sanitario sulle comunità dell’area, già denunciato a partire dai primi anni 2000 dall’instancabile organizzazione di resistenza locale comunitaria (HERNÁNDEZ GARCÍA 2019). Un caso emblematico di «come i corpi umani siano colpiti in modo diseguale e rispondano in modo diverso al contesto dell’Antropocene» (SEGATA *et al.* 2023: 7). In questo scenario ciò che suscita interesse è l’apparente somiglianza fra l’agire dei *tiemperos* e quello delle imprese automobilistiche localizzate nella Valle di Puebla-Tlaxcala, Audi e Volkswagen su tutte, le quali, oltre a un dominio tossico sulla natura umana e non-umana, osservabile in un inquinamento senza precedenti, esprimono l’ambizione di un controllo sul tempo atmosferico attraverso l’appropriazione di pratiche locali, ma con tecnologie ben più impattanti: i “*tiemperos* della modernità” tramite l’utilizzo di “bombe anti-grandine”, colpiscono le nubi minacciose per mitigare gli acquazzoni e salvaguardare le carrozzerie delle vetture prodotte. Un’azione che richiama il frequente utilizzo di fuochi d’artificio che “rompono le nuvole”, da parte di alcuni *tiemperos* e abitanti delle comunità. L’attività delle case automobilistiche è stata denunciata dalle popolazioni e dai collettivi locali, secondo i quali con queste tecnologie le imprese alterano i cicli naturali delle precipitazioni, contribuendo alla diminuzione della quantità di piogge e compromettendo i raccolti e la disponibilità di acqua²³.

Questa pratica, la cui efficacia resta in dubbio²⁴, ci informa sulla relazione che le multinazionali intrattengono con l’ambiente in cui sono immerse: la grandine, la pioggia, i fenomeni atmosferici sono nemici da allontanare e sconfiggere. Una visione che parrebbe accostarsi a quella di coloro che con il tempo atmosferico intrattengono una battaglia senza sosta. La distanza, però, sta tutta nelle premesse di tale battaglia: «agli occhi di un *tiempereo*, la pioggia e il vento non sono privi di intenzionalità. Una nuvola, ferma o in movimento, è l’espressione di una volontà che può essere indotta dall’esecuzione di un rituale. Ma è il sogno che rende evidente questa doppia natura del mondo» (GLOCKNER 2008: 75). Nella prospettiva dell’industria il tempo atmosferico sembra un ostacolo al «conteggio temporale astratto del capitalismo, che funge da base per la misura universale del valore nei rapporti di lavoro, debito e scambio» (BEAR 2014: 7). Al pari del “tempo dei colonizzatori”, con il suo sforzo di spazzare via la sovranità temporale delle popolazioni dominate (RIFKIN 2017; BENEDEUCE 2024), il tempo della produzione agisce sul tempo atmosferico per ripristinare i cicli produttivi

e di consumo, a costo di alterare i cicli naturali delle precipitazioni e sopprimere quelli sociali del mondo *campesino*.

Gli specialisti tradizionali, confrontati con le forze distruttrici della modernità, impongono una riflessione conclusiva sul loro destino e su quello dei riti magico-religiosi. Osserva Beneduce:

L'efficacia di questi ultimi è però di natura *sociale* più che tecnica: operante all'interno di contesti di povertà, di precarietà e di incertezza [...] l'efficacia osservata sarebbe destinata in definitiva a perdere il suo valore una volta che certe garanzie sono realizzate (una profezia, questa, che non è sempre stata confermata). Il dispositivo magico-rituale, per come è immaginato all'interno di questo orizzonte, rivelerebbe come una duplice fragilità: *a*) la sua efficacia è "a tempo" (la modernità e l'egemonia di altri discorsi, quello scientifico in particolare, ne erodono progressivamente il grado di pertinenza segnando la sua inesorabile fine); *b*) il suo destino, la sua forza, seguono il destino della cultura nella quale quel dispositivo si era affermato (BENEDEUCE 2005: 139).

Destino a cui il sacerdote indigeno è sfuggito nonostante una marginalizzazione storica che ha investito in modo totale la sua figura:

Il ruolo del sacerdote nel periodo post-conquista fu drammatico. L'autorità politica, nella quale aveva sempre visto uno dei suoi più forti sostenitori, gli era ora ostile; il brillante culto pubblico diventava segreto; una diversa concezione dell'universo combatteva contro la sua, esercitando una legittimità che la vecchia religione si negava; e il suo unico sostegno, gli indigeni che condividevano più o meno le sue credenze, era già un focolaio di informatori. Aveva poche armi per la sua difesa, e anche queste *gli diedero la reputazione di sedizioso, piantagrane e scandaloso, personaggio emarginato e dannoso per gli interessi sociali*. Il suo lavoro si ridusse presto a poche cerimonie private: offerte agricole, la prima del *pulque*, l'inaugurazione di bagni e case, la preparazione rituale dei forni di calce e l'educazione dei giovani religiosi. Naturalmente, l'educazione decadde; il sacerdote perse gradualmente il prestigio al livello di uno stregone e presto venne scambiato per questo (LÓPEZ AUSTIN 1967: 113, corsivo mio).

Nel corso della storia la funzione del *tiempero* ha vissuto una vera e propria metamorfosi, alimentata dalle forze coloniali in grado di cambiare di segno il potere dei sacerdoti del tempo. In epoca coloniale, infatti, figure come il guaritore, lo sciamano e il *tiempero* sono state inserite nel grande calderone dello stregone, recidendo le continuità e appiattendolo le differenze. Gruzinski osserva che la dominazione coloniale cancellò «le distinzioni di posizione e di funzione che separavano gli officianti pagani dai guaritori e dagli stregoni, *tutti relegati dal cristianesimo allo stesso obbrobrio*» (1991: 165, corsivo mio). Dal sincretismo osservabile nelle pratiche dei *tiemperos* emer-

gono le strategie cattoliche atte all'inferiorizzazione e alla svuotamento delle pratiche delle figure sacerdotali del mondo preispanico: come osserva Gruzinski, alcuni frati, nel tentativo di contrastare i rituali pagani del mondo indigeno messicano, cercarono di "compiere" dei miracoli, tra cui implorare la pioggia e proteggere i raccolti, per indebolire le pratiche non cattoliche; così già nel XVIII secolo, le pratiche per scongiurare la grandine includevano l'uso di croci come strumento per manipolare le nuvole (JUÁREZ BECERRIL 2015: 88-89). Un simile processo è messo in luce in un passaggio di *Sud e magia* di Ernesto De Martino relativo alle pratiche magiche per contrastare la tempesta:

Il tema magico degli enti maligni che suscitano e guidano la tempesta fu in passato utilizzato dal clero. Lo stesso Rivello ricorda come in Potenza e dintorni si credesse un tempo che *certi frati per costringere i contadini riluttanti a pagare le dovute decime ai conventi, avevano fatto credere al volgo di possedere una formula magica per librarsi nell'aria e farsi piloti di nubi temporaleschi, in guisa di scaricarli sui campi e distruggere il raccolto* (2001: 65, corsivo mio).

Come osserva Broda, «la rottura storica ha trasformato le pratiche meteorologiche dei *graniceros* in culti praticati clandestinamente sulle cime delle montagne e nelle grotte» (1997: 78). Un qualcosa di simile si può osservare alle falde di La Malinche, dove io stesso ho assistito all'isolamento della figura del *tiempero*, del suo sapere, della sua ritualità, del suo lavoro "terribile": i racconti di don Ernesto fanno riferimento alla derisione da parte di alcuni abitanti della sua comunità, dove in pochi riconoscono il prestigio del suo lavoro rituale: «c'era solo una persona, un defunto che veniva a darmi qualcosa per il *refresco*²⁵. Ce n'era uno, ma gli altri mi prendevano in giro, *si burlavano di me*»²⁶. La sua riluttanza di fronte alle mie domande, seppure dopo un primo incontro positivo, mi è parsa sintomatica di una diffidenza costruita nel tempo, sia a causa dell'inferiorizzazione della sua figura, sia per il carattere segreto del suo agire, un elemento che difficilmente potrebbe piegarsi anche di fronte all'insistenza etnografica.

In questo scenario di deterioramenti sociali, ambientali e culturali, in cui esperti del clima e guaritori tradizionali sono chiamati ad agire, a lottare e a interrogarsi, risuona un presupposto dominante nella prospettiva demartiniana, colto dalle parole di Beneduce: «occorrono una comunità, un progetto e una memoria condivisi perché il rituale magico-religioso possa agire. Senza di essi l'esercizio della cultura non potrebbe (non saprebbe) realizzarsi» (2005: 137).

Note

⁽¹⁾ Nel testo si utilizzerà il termine La Malinche per riferirsi alla montagna, in quanto dal lavoro di campo è apparso come quello più utilizzato (anche nella versione náhuatl *Malintzin*). Matlalcueye sarà utilizzato per riferirsi alla divinità.

⁽²⁾ Come sottolinea l'autore, un aspetto fondamentale nelle credenze riferite a Matlalcueye è il carattere umano che le viene attribuito anche grazie alla sua particolare conformazione fisica: «se consideriamo la montagna Matlalcueye come una divinità, potremo apprezzare il suo volto visto di profilo nel contorno della sua cima vista da ovest. Per chi la riconosce in questo modo, l'umanizzazione della natura è innegabile, poiché il corpo umano costituisce la materia prima del simbolico, conferendo al paesaggio un'importanza primordiale. Si stabilisce così una relazione emozionale con la natura, in una pareidolia che si applica anche al vulcano Iztaccíhuatl, che assomiglia a una donna sdraiata» (MONTERO GARCÍA 2012: 54).

⁽³⁾ Secondo alle narrazioni degli abitanti locali, il mutamento di scala della *tala* illegale dei boschi di Malinche è riconducibile agli anni '80 e '90 del secolo scorso, quando l'ascia e il machete dei taglialegna tradizionali vengono rimpiazzati dalla motosega, simbolo della rapida devastazione ambientale.

⁽⁴⁾ La foto è dell'autore.

⁽⁵⁾ Sistema agricolo tradizionale basato principalmente sulla coltivazione del mais, a cui si affiancano solitamente altre piante come zucca e fagioli.

⁽⁶⁾ Nel contesto latinoamericano, diversi autori e autrici hanno mostrato come la “geopolitica della conoscenza” inerente all'Antropocene (ULLOA 2017) abbia spesso escluso o cancellato altre prospettive culturali e conoscenze locali, in grado di generare altri tipi di relazioni con il non-umano, definite dall'antropologo Arturo Escobar (2015) come “ontologie relazionali”. Da qui la necessità messa in luce da Zoe Todd di “indigenizzare l'Antropocene”, poiché «non tutti gli esseri umani sono ugualmente implicati nelle forze che hanno creato i disastri che guidano le crisi umano-ambientali contemporanee» e «non tutti gli esseri umani sono ugualmente invitati negli spazi concettuali in cui questi disastri sono teorizzati o le risposte al disastro formulate» (2015: 244). In Messico, il dialogo fra biologia e antropologia ha permesso di analizzare il ruolo dei saperi locali e indigeni di fronte alle crisi socioambientali: Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols hanno sottolineato come sia «in queste saggezze millenarie, a lungo ignorate, svalutate o male interpretate, che troviamo le chiavi per superare l'attuale crisi ecologica e sociale scatenata dalla rivoluzione industriale, dall'ossessione mercantile e dal pensiero razionalista» (2008: 14). In questa direzione, nel suo recente lavoro sull'anomala diffusione di incendi negli Stati Uniti, Adriana Petryna scrive che «le forme autoctone di gestione della terra non sono un supplemento alle pratiche dominanti dei colonizzatori; verosimilmente stabiliscono lo standard per la sostenibilità e, data la possibilità di misurarne l'impatto, possono sbaragliare le altre» (2024: 113). Beneduce e Ravenda si soffermano sulla necessità, in epoca di crisi climatico-ambientale, di creare «un'alleanza strategica con i saperi locali, con quei saperi minori che anche senza riuscire a produrre equazioni e logaritmi queste tracce [del mutamento] continuano a cogliere, a registrare» (BENEDEUCE, RAVENDA 2025: 86).

⁽⁷⁾ «Il *granicero* di una volta è il *tlacihque* o “simile al suo dio”, che è Tlaloc, perché sapeva ciò che egli determinava; così, era un indovino che prevedeva se avrebbe piovuto, se ci sarebbe stata la fame e anche quando si sarebbe dovuto andare in guerra» (in MONTERO GARCÍA 2012: 156). Il termine *granicero* è secondo alcuni autori quello più utilizzato per designare l'esperto rituale del clima (KATZ, LAMMEL 2008: 40). Il mio utilizzo del termine *tiempero* si deve al fatto che è quello che ho più ascoltato dai miei interlocutori durante la mia ricerca di campo.

⁽⁸⁾ Secondo Lorente Fernández il *tiempero* è per troppo tempo stato studiato come un fenomeno autonomo, mentre al contrario «rappresenta l'aspetto più visibile di un complesso molto più ampio» (2009: 217).

⁽⁹⁾ López Austin descrive il *nahual* (o *nahualli*) come «colui che ha il potere di trasformarsi in un altro essere», come un animale, un fuoco o un fenomeno meteorologico, e «la cui opera nella comunità può essere sia benefica che malefica» (1967: 95). Isabel Lagarriga Attias osserva che «nel primo caso, era considerato saggio, indovino, detentore di discorsi, aiutante dei suoi simili, *produttore di pioggia e respingitore di grandine*» (1993: 277, corsivo mio).

⁽¹⁰⁾ Canne secche del mais.

⁽¹¹⁾ Questo è il caso di don Santiago, abitante di un'altra comunità nahua alle falde del vulcano La Malinche, San Miguel de Canoa (Puebla), e assemblatore di fuochi d'artificio per le feste comunitarie, che spesso utilizzava per spaventare le nubi cariche di grandine. Una pratica che ha smesso di compiere per le lamentele dei vicini.

⁽¹²⁾ Nome di fantasia.

⁽¹³⁾ David Robichaux, che ha condotto un'etnografia trentennale ad Acxotla del Monte, comunità situata alle falde di La Malinche, mostra il differente destino di coloro che muoiono colpiti dal fulmine e di coloro che invece sopravvivono: «si pensa che gli aiutanti o “figli” di La Malinche, descritti come esseri dal volto molto grazioso ma dal corpo di vipera, la assistano nell'estrarre i barili dal suo interno per creare la pioggia. Vivono nelle viscere della montagna insieme a La Malinche, descritta come una donna corpulenta “con molti capelli”, o come una bella giovane donna con lunghi capelli che le arrivano sotto il ginocchio, apparsa a carbonai, boscaioli, pastori e contadini ai piedi della montagna, spesso nel bel mezzo di forti piogge [...]. Secondo il detto popolare, il destino di coloro che muoiono colpiti da un fulmine è quello di diventare gli aiutanti o “figli” di La Malinche, come descritto sopra. Quelli che invece sopravvivono diventano “graniceros”, “tiemperos” o *quiatlaz*, “coloro che lavorano con il tempo”; sono anche chiamati “conjuradores”, in quanto hanno il potere di evocare il maltempo e impedire che uragani e grandine distruggano i campi di mais» (2008: 7-8).

⁽¹⁴⁾ Emblematico è il caso della Laguna di Acuitlapilco, uno specchio d'acqua situato a pochi chilometri dalla città di Tlaxcala, che da tre decenni vive un disseccamento che ha ridotto notevolmente la propria superficie. Le comunità locali leggono tale fenomeno attraverso una narrazione mitica in cui ritorna l'immagine del serpente: in questo luogo Matlalcueye assumeva la forma di un serpente con sembianze di donna che viveva negli abissi della laguna e aveva il compito di proteggerla. Secondo i racconti locali

quando avrebbero ammazzato il serpente la laguna sarebbe scomparsa, associando la devastazione ambientale con la scomparsa del grande serpente.

⁽¹⁵⁾ Un termine simile è stato ascoltato da Robichaux ad Acxotla del Monte: «il suddetto informatore ha proseguito dicendo che il lavoro del ‘granicero’ consiste nel prendersi cura della *milpa* affinché non scenda la nuvola nera o l’uragano, che questa persona chiama *ejcacóatl* in náhuatl. Quest’ultimo è stato descritto come l’azione della coda di vipera, che scende dalla nube nera durante i temporali e lascia la *milpa* appiattita come da una breccia. Ovviamente, si riferiva alle trombe che possono verificarsi durante le tempeste, che si verificano abitualmente sugli altopiani messicani durante la stagione delle piogge. Ho sentito anche versioni secondo cui una vipera può “cadere” dal cielo quando scende molta grandine durante questi uragani, come vengono chiamati. Ho sentito descrivere lo stesso fenomeno meteorologico in questi stessi termini in altre comunità di Tlaxcala e in città della regione di Texcoco» (ROBICHAUX 2008: 409).

⁽¹⁶⁾ Sull’agire delle divinità nel mondo terreno, in particolare in riferimento alla caduta di fulmini che colpiscono certe persone, Glockner osserva: «il regno abitato dagli dèi non è quindi uno spazio soprannaturale, nel senso che è al di sopra o al di là della natura. La loro esistenza si svolge in una dimensione spirituale che non si distacca dall’esistenza materiale in cui vivono gli uomini. Gli dei hanno la facoltà di materializzare la loro presenza nel mondo, così come gli uomini hanno la facoltà di spiritualizzare la loro presenza nella dimensione sacra» (GLOCKNER 2016: 61).

⁽¹⁷⁾ Anche lontano dal mondo nahua è stato osservato qualcosa di simile. Lòpez Carillo e Tescari hanno messo in luce come la figura del *maràakàme*, lo sciamano e guaritore presso i wirràrika o huichol della Sierra Madre occidentale del Messico, non si occupi semplicemente della cura: egli è anche colui che «riscatta dall’insicurezza connaturata a ogni economia agricola inevitabilmente soggetta ai capricci della meteorologia» (LÒPEZ CARILLO, TESCARI 1987: 11).

⁽¹⁸⁾ Un esempio viene nuovamente dai purépechas, secondo i quali «non si può concepire la salute senza l’equilibrio (nozione comune alle medicine chiamate tradizionali)» (MOTTE-FLORAC 2008: 492).

⁽¹⁹⁾ La varietà di termini náhuatl per definire la figura del *curandero* è enorme. García-Ugalde (2019) traduce *tepatl* con chirurgo (*cirujano*, *cirujano barbero*), mentre il medico e sciamano (*médico*, *chamán*) è il *ticitl*, colui che pratica *ticiotl*, la medicina. Flor, esperta della lingua náhuatl di San Isidro Buensuceso, traduce *curandero* con *tepahtihqui*. Similmente Signorini e Lupo (1989: 85) indicano la figura del terapeuta con il termine *tahtique*, termine che deriva dalla radice verbale náhuatl *pahti*, “curare”.

⁽²⁰⁾ *Brassica napus* L. var. *napobrassica*.

⁽²¹⁾ Menéndez, riguardo ai progetti di salute interculturali sviluppati in messico a partire dagli anni ’70, osserva: «le stesse istituzioni ufficiali che hanno promosso l’interculturalità hanno contribuito direttamente e indirettamente a favorire la riduzione o la perdita delle attività dei guaritori tradizionali, soprattutto durante gli anni ’80 e ’90. Ad esempio, sia l’INI [Istituto Nazionale Indigenista] che il settore sanitario decisero di formare i guaritori tradizionali esclusivamente alla fitoterapia, *escludendo tutto ciò che riguardava la stregoneria e la magia* (2016: 112). Sulla situazione attuale dei guaritori

osserva: “attualmente, sebbene l’interesse antropologico per la medicina tradizionale continui a essere mantenuto, almeno dagli anni ’70 si è assistito a una diminuzione del ruolo delle malattie tradizionali nella vita quotidiana degli indigeni, così come a una diminuzione e persino a una scomparsa dei diversi tipi di guaritori tradizionali, insieme a un crescente ricorso alle cure biomediche. I processi di scomparsa non sono avvenuti in modo omogeneo, poiché mentre nelle regioni indigene del Chiapas e di Nayarit si è mantenuta un’alta percentuale di guaritori tradizionali, in Stati come lo Yucatán la diminuzione è molto evidente. Così, ad esempio, un censimento effettuato da Indemaya nel 2016, per stabilire la presenza di guaritori tradizionali nello Stato dello Yucatán, ha riscontrato un forte calo, da circa 400 *j’men* (sciamani) a circa 20 in tre decenni, il che suggerisce una loro possibile scomparsa dovuta soprattutto all’età avanzata dei guaritori e alla mancanza di azioni per preservare la medicina tradizionale» (MENÉNDEZ 2022: 2).

⁽²²⁾ *Petróleos Mexicanos* è un’azienda petrolifera pubblica messicana fondata nel 1938 in seguito alla nazionalizzazione dell’industria petrolifera messicana e l’espropriazione delle imprese straniere promosse da Lázaro Cárdenas.

⁽²³⁾ <https://www.proceso.com.mx/nacional/2021/8/20/policia-desaloja-campesinos-que-exigian-un-alto-al-uso-de-bombas-antigranizo-en-puebla-270320.html> (consultato il 14 marzo 2025).

⁽²⁴⁾ <https://www.xataka.com.mx/investigacion/estafa-canones-antigranizo-vuelve-campesinos-tlaxcala-puebla-acusan-que-audi-volkswagen-controlan-lluvias> (consultato il 14 marzo 2025).

⁽²⁵⁾ Termine usato per riferirsi alle bevande, solitamente gasate.

⁽²⁶⁾ Robichaux, riprendendo anche altri lavori dell’area, sottolinea il prestigio che un tempo vantava questa figura e che si rifletteva a livello economico: il *tiempero* emetteva un “atto” in cui garantiva la pioggia e la protezione della comunità dalla grandine. Questo servizio prevedeva un pagamento da parte della comunità, pratica comune ad Acxotla del Monte, così come in diverse comunità della regione di La Malinche (ROBICHAUX 2008: 410).

Bibliografia

APARICIO MENA A.J. (2005), *La medicina tradicional como medicina ecocultural*, “Gazeta de Antropología”, Vol. 21(10): 1-9.

BEAR L. (2014), *Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, Vol. 20: 3-30.

BENEDUCE R. (2005), *Come curano le culture? Appunti sul guarire e l’efficacia simbolica, a partire da Ernesto de Martino*, “Rivista sperimentale di freniatria”, 2, 2005: 119-148.

BENEDUCE R. (2010), *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino.

- BENEDUCE R. (2024), *Prefazione. Un'epistemologia del diniego, una cibernetica del fuoco*, pp. 7-27, in PETRYNA A., *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Bologna.
- BENEDUCE R., RAVENDA A.F. (2025), *Apocalissi, crisi climatica e nuove forme di sofferenza. Un esercizio di immaginazione antropologica*, pp. 75-92, in RANISIO G., ZITO E. (a cura di), *Fini del mondo, fine dei mondi. Comunità e salute globale*, Morlacchi editore, Perugia.
- BONFIL BATALLA G. (1968), *Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*, "Anales de Antropología", Vol. 5: 99-128.
- BRODA J. (1982), *El culto mexica de los cerros y del agua*, "Multidisciplina", Vol. 3(7): 45-56.
- BRODA J. (1997), *El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros*, pp. 49-90, in BRODA J., ALBORES B. (a cura di), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DANOWSKI D., DE CASTRO V. (2024 [2016]), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- DE MARTINO E. (2001 [1959]), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- DE SAHAGÚN B. (1829 [1580]), *Historia general de las cosas de la Nueva España: que en doce libros y dos volúmenes escribió*, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, México.
- ERIKSEN T.H. (2017), *Fuori controllo: Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- ESCOBAR A. (2015), *Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'*, "Desenvolvimento e Meio Ambiente", Vol. 35: 89-100.
- GARCÍA-UGALDE M.M. (2019), *Mesoamérica, Ticiotl, Ticitl, Tepatl, Awápa*, "Acta Académica", Vol. 64: 57-76.
- GLOCKNER J. (2008), *La nube y el sueño*, "Ciencias", Vol. 90: 68-76.
- GLOCKNER J. (2016), *Iniciación de un curandero golpeado por el rayo*, "Scripta Ethnologica", Vol. 38: 54-62.
- GRUZINSKI S. (1991 [1988]), *La colonización de lo imaginario. Sociedad indígena y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HERNÁNDEZ GARCÍA M.G. (2019), *Las organizaciones locales frente al riesgo socioambiental en la cuenca del Alto Atoyac, Tlaxcala-Puebla*, "Textual", Vol. 74: 185-227.
- HERNÁNDEZ VÁZQUEZ M., JIMÉNEZ LÓPEZ J. (2009), *El clima de Matlalcuéytl y el conocimiento tradicional*, pp. 109-134, in CASTRO PEREZ F., TUCKER T.M. (a cura di), *Matlalcuéytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, Tomo I, El colegio de Tlaxcala, Tlaxcala.
- JUÁREZ BECERRIL A. (2015), *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- JUÁREZ FLORES J.J. (2015), *Entre fulgores de ángeles y máculas de tizne: energía, metabolismo y degradación ecológica en el Valle de Puebla-Tlaxcala, 1530-1820*, "Historia Caribe", Vol. 26: 175-210.
- KATZ E., LAMMEL A. (2008), *Introducción. Elementos para una antropología del clima*, pp. 27-50, in LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (a cura di), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CIESAS, México.
- LAGARRIGA ATTÍAS I. (1993), *El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México*, "Anales De Antropología", Vol. 30(1): 277-288.
- LÓPEZ AUSTIN A.A. (1967), *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, "Estudios de Cultura náhuatl", 7: 97-117.

- LÓPEZ AUSTIN A.A. (1993 [1971]), *Textos de medicina náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LÓPEZ AUSTIN A.A. (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Unam, México.
- LÓPEZ CARRILLO L., TESCARI G. (1987), *Vamos a Turikyè. Sciamanismo e storia sacra*, Franco Angeli, Milano.
- LORENTE FERNÁNDEZ D. (2009), *Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía*, "Cuicuilco", Vol. 47: 201-223.
- LORENTE FERNÁNDEZ D. (2012), "Amores de manantial". *un episodio Nahua de curación en la Sierra de Texcoco*, "Tlalocan", Vol. 18: 179-200.
- MENÉNDEZ E.L. (2016), *Salud intercultural: propuestas, acciones y fracasos*, "Ciência & Saúde Coletiva", Vol. 21: 109-118.
- MENÉNDEZ E.L. (2022), *De los usos pragmáticos de la medicina tradicional por parte del sector salud a las exclusiones ideológicas de las orientaciones antropológicas: el caso mexicano (1930-2022)*, "Salud colectiva", Vol. 18: 1-22.
- MONTERO GARCÍA I.A. (2012), *Matlalcueye: el volcán del alma tlaxcalteca*, Ipan tepeme ihuan oztome, Tlaxcala.
- MONTIEL TORRES O. (2008), *Fiestas de la Matlalcuéytl. Carnaval Papalotla, Tlaxcala 2008*, Ediciones Xola, Tlaxcala.
- MOTTE-FLORAC E. (2008), *Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán)*, pp. 481-515, in LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (a cura di), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CIESAS, México.
- NUTINI H. (1998), *La transformación del tezilazc o tiempo en el medio poblano-tlaxcalteca*, pp. 127-137, in LUPO A., LÓPEZ AUSTIN A. (a cura di), *La cultura plurale: Riflessioni su Dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, CISU, Roma [Quaderni de l'Uomo, 2].
- PETRYNA A. (2024 [2022]), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Bologna.
- PASINI G. (2022), *Etnometeorologia e crisi climatica. Il pronostico del tempo atmosferico nella comunità nahua di San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, Messico*, "Antropologia", Vol. 9(3): 189-208.
- RIFKIN M. (2017), *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*, Duke University Press.
- ROBICHAUX D. (2008), *Lluvia, granizo y rayos: Especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala*, pp. 395-431, in LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (a cura di), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CIESAS, México.
- SEGATA J., VICTORIA C., SESIA P., MONTESI L., GAMLIN J., GIBBON S. (2023), *Embodied Inequalities of the Anthropocene*, "Medical Anthropology Theory", Vol. 10(2): 1-30.
- SIGNORINI I., LUPO A. (1989), *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Sellerio Editore, Palermo.
- TAUSSIG M. (2020), *The Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*, University of Chicago Press, Chicago.
- TODD Z. (2015), *Indigenizing the Anthropocene*, pp. 241-254, in DAVIS H., TURPIN E. (a cura di), *Art in the Anthropocene: Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, London.

TOLEDO V. M., BARRERA-BASSOLS N. (2008), *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria editorial, Barcelona.

TOLEDO V. M. (2019), *Los infiernos ambientales de México*, "La Jornada", 12576, <https://www.jornada.com.mx/2019/07/30/opinion/016a1pol> (consultato il 12 marzo 2025).

TSING A. (2014), *More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, pp. 27-42, in HASTRUP K. (a cura di), *Anthropology and Nature*, Taylor & Francis, New York.

ULLOA A. (2017), *Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?*, "Desacatos", Vol. 54: 58-73.

VAN AKEN M. (2020), *Campati per aria*, Elèuthera, Milano.

Scheda sull'Autore

Giacomo Pasini è nato a Mede (PV) il 16 settembre 1993. Attualmente è dottorando in Scienze Antropologiche presso l'Università degli Studi di Torino. La sua ricerca, portata avanti in collaborazione con il centro di ricerca CIESAS - Pacifico Sur (Oaxaca), si concentra sull'impatto delle principali problematiche socioambientali presso le comunità nahua della Valle di Puebla-Tlaxcala, nel Messico centromeridionale. Ha conseguito la laurea magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia (Unito) con una tesi realizzata con il supporto dell'Università Autonoma di Tlaxcala e vincitrice di un premio per tesi sul cambiamento climatico. I suoi interessi di ricerca ruotano intorno ai temi dell'antropologia medica e ambientale, con attenzione verso i saperi ecologici locali e della cura nel mondo nahua, l'impatto delle devastazioni socioambientali presso le comunità locali (deforestazione, inquinamento, crisi climatica) e le modalità di resistenza dei movimenti sociali di fronte al deterioramento ecologico.

Riassunto

Precettare il tempo, disfare la tempesta. I tiemperos, tra clima e cura alle falde di La Malinche

A partire dalla ricerca etnografica condotta presso alcune comunità di lingua náhuatl nel Messico centromeridionale, l'articolo si propone di indagare la figura del *tiempero*, lo specialista rituale del tempo atmosferico. In questo itinerario volto alla comprensione dell'agire di "coloro che lavorano con il tempo", verranno affrontati i temi della loro iniziazione, delle loro pratiche e della continuità che esiste fra *tiempero* e guaritore, fra sapere legato al clima e sapere di cura. Nello scenario in cui operano queste figure, fanno da sfondo la violenza storica della conversione religiosa, insieme a quella della severa crisi ecologica che colpisce la regione.

Parole chiave: tiemperos, guaritori, clima, nahua, La Malinche

Resumen

Predecir el tiempo, desentrañar la tormenta. Los tiemperos, entre clima y curación en las faldas de La Malinche

A partir de una investigación etnográfica realizada en algunas comunidades de habla náhuatl del centro-sur de México, el artículo se propone indagar la figura del tiempereo, el especialista ritual del tiempo atmosférico. En este itinerario orientado a comprender las acciones de “los que trabajan con el tiempo”, se abordarán los temas de su iniciación, sus prácticas y la continuidad que existe entre tiempereo y curandero, entre saberes meteorológicos y saberes de curación. En el escenario en el que operan estas figuras, como telón de fondo hay la violencia histórica de la conversión religiosa, junto con la de la grave crisis ecológica que afecta a la región.

Palabras clave: tiemperos, curanderos, clima, nahua, La Malinche

Résumé

Prédire le temps, démêler la tempête. Les tiemperos, entre climat et guérison dans les contreforts de La Malinche

Sur la base d'une recherche ethnographique menée dans des communautés de langue náhuatl du centre-sud du Mexique, cet article se propose d'étudier le figure du *tiempereo*, le spécialiste rituel du temps atmosphérique. Dans cet itinéraire visant à comprendre les actions de “ceux qui travaillent avec le temps”, nous aborderons les questions de leur initiation, de leurs pratiques et de la continuité qui existe entre le *tiempereo* et le guérisseur, entre le savoir météorologique et le savoir curatif. Le scénario dans lequel opèrent ces personnages a pour toile de fond la violence historique de la conversion religieuse, ainsi que la grave crise écologique qui affecte la région.

Mots-clés: tiemperos, guérisseurs, climat, nahua, La Malinche

