



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO  
Ciclo XXXV

Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti"

(RE)IMPARARE DALLA PANDEMIA:

*HACER COMUNIDAD* DI FRONTE AL COVID-19

(OAXACA, MESSICO).

M-DEA/01

Tesi di Dottorato di:  
Elena FUSAR POLI

Tutor:  
Prof. Stefano ALLOVIO

Coordinatore Del Dottorato Di Ricerca:  
Prof. Andrea PINOTTI

A.A. 2022/2023

## Indice

Introduzione	4
--------------	---

### Capitolo 1) L'antropologia in tempo di pandemia e i precedenti etnografici in Messico

1.1. L'etnografia in pandemia e l'esperienza di campo a Oaxaca	8
1.2. Il confronto con la storia dell'antropologia messicana: l'indigenismo	13
1.3. I precedenti etnografici a Oaxaca e l'autonomia comunitaria	18
1.4. Il rapporto dell'antropologia con le pandemie: esempi di ricerca sul campo	20
1.5. La liminalità e la creatività come categorie antropologiche	35
1.6. L'intersezionalità come metodo etnografico	38
1.7. L'antropologia oltre l' <i>anthropos</i>	42
1.8. Per un'antropologia del post-coronalismo	45

### Capitolo 2) La pandemia e i municipi di Oaxaca

2.1. Il Covid-19 in Messico: dalla <i>Jornada Nacional de Sana Distancia</i> alla <i>Nueva Normalidad</i>	47
2.2. I <i>Municipios de la Esperanza</i> e le origini storiche della peculiarità dei municipi di Oaxaca	55
2.3. Il <i>México Profundo</i> , tra meticciato e identità indigena	59
2.4. Il <i>México Profundo</i> e i municipi di Oaxaca: la <i>Comunalidad</i> e il <i>Sistemas Normativos Indigenas</i>	68
2.5. Il caso di Villa Talea de Castro: la pandemia non è un destino	73
2.6. Il caso di Capulálpam de Méndez: « <i>la autonomía nos dio la fortaleza</i> »	76
2.7. San Pablo Huitzo: « <i>En la carretera perdimos la ruta</i> »	80

### Capitolo 3) Le reazioni locali alla pandemia

3.1. «Qui non arriverà»	89
3.2. L'assenza di tamponi	91
3.3. La paura come effetto e come causa: «La paura ci fa ammalare»	94
3.4. Ammalati di paura	97
3.5. «Tutto è malato»: la pandemia nel corpo-territorio	105
3.6. «Curare la Terra, curare con la Terra»	107
3.7. Convivere con il <i>bicho</i>	115
3.8. Il Covid come opportunità	119

### Capitolo 4) L'*encierro*, il *tequio* e la *festa*: le trasformazioni nei *pueblos* in quarantena

4.1. «Sappiamo come si fa»	122
4.2. <i>Encierro</i> in tempi di Covid-19	129
4.3. Il filtro e il <i>tequio</i> : ricostruire il tessuto sociale attraverso i servizi comunitari	134
4.4. Ripensare le feste, trasformare la comunità	137
4.5. Problemi di identità durante l' <i>encierro</i> : senso di appartenenza e di alienazione	155



## **Capitolo 5) Il ritorno alla terra e ai *pueblos***

5.1. Il ritorno alla terra_____	161
5.2. «Non abbiamo nulla, non ci manca niente»: il nuovo valore dell'economia di sussistenza____	165
5.3. La salute passa dall'alimentazione: terra sana e corpo sano_____	168
5.4. La svolta agroecologica_____	176
5.5. I mercati contadini e la nuova diffusione del <i>trueque</i> _____	182
5.6. La relazione intergenerazionale e l'educazione comunitaria durante la pandemia_____	191

## **Capitolo 6) La medicina tradizionale e il Covid-19**

6.1. I servizi sanitari e le tradizioni terapeutiche proprie dei <i>pueblos</i> di Oaxaca_____	199
6.2. La relazione tra sistemi medici differenti_____	206
6.3. La medicina tradizionale di fronte al Covid-19: le piante e la formazione comunitaria_____	215
6.4. L'esperienza della clinica di medicina tradizionale di Huitzo e gli incontri intercomunitari a Oaxaca_____	221
6.5. L'esperienza dell' <i>Escuela de Salud Comunitaria Alina Sanchez</i> e la memoria territoriale____	230
6.6. Il ruolo del <i>temazcal</i> in tempi di pandemia_____	233
6.7. Dal <i>temazcal</i> alla psicoterapia di gruppo: il progetto " <i>Cuidado Mutuo Oaxaca</i> "_____	246

<b>Riflessioni conclusive</b> _____	<b>253</b>
-------------------------------------	------------

<b>Bibliografia</b> _____	<b>257</b>
---------------------------	------------

<b>Ringraziamenti</b> _____	<b>293</b>
-----------------------------	------------

## Introduzione

Quando nel 2019 ho iniziato il mio percorso di Dottorato ero interessata alla concettualizzazione indigena dello sviluppo nello Stato messicano di Oaxaca e, fino a dicembre 2020, mi sono dedicata ad approfondire le riflessioni che l'antropologia aveva fino ad allora elaborato sul tema più generale dello sviluppo. La mia partenza per il campo era prevista per l'inizio del 2021, ma come la maggior parte delle persone, non avrei mai potuto immaginare che un essere di proporzioni microscopiche avrebbe completamente stravolto i miei progetti di vita e di ricerca.

L'irruzione del Covid-19 su scala planetaria ha comportato in molti luoghi del pianeta una vera e propria sospensione della normalità quotidiana, costringendo milioni di persone a modificare improvvisamente i propri progetti a breve e lungo termine e i propri stili di vita.

Entrambi questi aspetti hanno riguardato la mia attività di ricerca: la mia partenza non è stata possibile fino a fine marzo 2021 e un intero modo di vita e il relativo modello di sviluppo sono risultati al centro della riflessione sulle cause di una catastrofe di tali proporzioni. Non solo ho posticipato il campo, quindi, ma gli effetti sociali del Covid-19 sono diventati il centro dell'indagine.

Tanto lo spazio-tempo globale della pandemia, quanto la realtà delle condizioni di vita a Oaxaca e nei suoi municipi indigeni e non indigeni hanno motivato la ridefinizione del progetto che, dopo un primo periodo di confusione e spaesamento, ho deciso di dedicare proprio alla pandemia.

Mi sembra particolarmente rilevante, tuttavia, che il tema dello sviluppo non sia scomparso dal presente lavoro di ricerca, ma si possa ritrovare in filigrana lungo tutto lo svolgimento della tesi.

«(Re)Imparare dalla pandemia: *hacer comunidad* di fronte al Covid-19 (Oaxaca, Messico)», infatti, è un titolo che si riferisce a un complessivo movimento di rivitalizzazione e attualizzazione del modo di vita percepito come proprio e tradizionale da molte comunità di Oaxaca, a partire dalla considerazione del Covid-19 come minaccia alla propria sopravvivenza derivata dal contagio con uno stile di vita e un modello di sviluppo alieno.

Le trasformazioni sociali prese in esame nel corso dei capitoli della tesi rappresentano un modello di sviluppo oltre lo sviluppo, ovvero al di là dei parametri dello sviluppo inteso come crescita lineare, che procede per estrazione di valore e accumulazione di capitale economico, finanziario, tecnologico e scientifico.

L'etnografia però non è un lavoro di astrazione: oltre lo sviluppo, in questo caso, non significa totalmente estraneo o radicalmente contrapposto ad esso perché, come la storia dell'antropologia ha mostrato, la purezza dei modelli esiste solo nelle categorie utilizzate a fini analitici dalle scienze sociali, mentre i vissuti individuali e collettivi sono spuri, complessi, dinamici e contraddittori.

Durante l'emergenza pandemica, tra le popolazioni di Oaxaca sono scaturite vivaci riflessioni rispetto al proprio modo di vita, alla propria identità, ai propri valori e alla relazione tra questi e quelli degli altri, tra questi e i modelli di sviluppo intrapresi o da intraprendere.

La chiave di lettura di questo sviluppo oltre lo sviluppo, del modo di vita percepito come proprio e del complesso di strategie messe in atto per la prevenzione e la cura delle comunità di fronte al Covid è l'autonomia. Un'autonomia poliedrica: politica, alimentare, medica, culturale, organizzativa.

417 comunità di Oaxaca si governano a partire dalla propria assemblea degli abitanti e dal relativo sistema di cariche. Inoltre, la maggior parte dei municipi è situata in area rurale, godendo pertanto della possibilità di garantire a livello territoriale l'accesso ai prodotti di base per tutti tramite l'agricoltura. In questo Stato, inoltre, sono tutt'ora molto presenti *curanderas* e *curanderos* esperti di medicina tradizionale e la conoscenza legata all'uso delle piante e delle tecniche basilari di cura naturale è piuttosto diffusa tra la popolazione, tramandata di generazione in generazione in famiglia e attraverso le pratiche di educazione comunale.

Questi differenti livelli di autonomia hanno permesso a Oaxaca di evitare la catastrofe, in uno dei territori considerati maggiormente poveri e vulnerabili dagli indicatori statali.

La tesi evidenzia come, nelle rappresentazioni locali, esista un forte nesso tra autonomia (intesa come possibilità e come capacità) e prevenzione del contagio. Questa autonomia è anche la premessa per poter restaurare l'equilibrio alterato tra le comunità umane, la Terra e i non-umani. L'equilibrio e l'armonia sono considerati condizioni necessarie e risultati desiderati di un processo di *sanación*, intesa come guarigione in termini olistici.

Nello Stato di Oaxaca, la pandemia è stata spesso interpretata come uno spazio-tempo contraddittorio fatto di catastrofe e opportunità.

Alla paralisi indotta dalla paura, tanto nel corpo individuale quanto in quello sociale, si è opposto un movimento di trasformazione e rinascita che ha segnato e sta segnando la vita dei singoli e delle comunità.

La tesi approfondisce i cambiamenti sociali innescati dalla pandemia nello Stato di Oaxaca, l'unica regione messicana a maggioranza di popolazione indigena, e lo fa a partire da San Pablo Huitzo, un municipio che non si definisce indigeno, in cui i processi di urbanizzazione hanno implicato una complessiva perdita delle radici identitarie, culturali e dell'autonomia descritta in precedenza.

Qui, le trasformazioni in tempo di pandemia sono avvenute su esempio e ispirazione di quelle in corso nelle comunità indigene e autonome del territorio.

La chiave interpretativa della ricerca è costituita dai processi di apprendimento, re-apprendimento e re-significazione delle conoscenze e delle competenze comunitarie innescati dal Covid-19 e dalla possibilità/necessità di farvi fronte in maniera autonoma, alla luce dei limiti strutturali del sistema di salute e del *welfare* pubblico che la circostanza pandemica ha evidenziato.

Gli attori sociali locali presi in considerazione nel corso della ricerca sono soprattutto abitanti del *pueblo* di San Pablo Huitzo, con particolare riferimento al gruppo delle donne che gestisce lo spazio comunitario dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* e la clinica di medicina tradizionale del municipio; alle famiglie contadine della terza sezione del *pueblo* e della sua frazione di Tenexpam; ai giovani che hanno avviato un'intensa attività di aggregazione e sostegno alla popolazione a seguito dell'arrivo del Covid-19. Questi gruppi intrattengono e hanno intrattenuto tra loro relazioni mutevoli e sono stati portavoce di prospettive ed esperienze di vita articolate ed eterogenee che si sono relazionate in maniera differente alla pandemia.

A Huitzo, ho incontrato anche persone residenti nelle sezioni maggiormente urbanizzate, grazie alle quali è stato più chiaro il rapporto tra la perdita del modo di vita percepito come tradizionale e il vissuto soggettivo della pandemia.

Tra le persone che ho incontrato vi sono anche le autorità municipali di Huitzo e quelle dei municipi autonomi che, nonostante le difficoltà legate alla chiusura dei confini territoriali dei municipi, mi hanno concesso interviste e incontri particolarmente utili per cogliere quali fossero i modelli sperimentati durante il Covid al loro interno e presi a riferimento dai gruppi sociali di San Pablo Huitzo al centro dell'etnografia.

I primi due capitoli della tesi sono dedicati a contestualizzare la ricerca di campo nel più vasto contesto dell'antropologia alle prese con epidemie e pandemie e con l'antropologia messicana, concentrandosi sulle chiavi di lettura concettuali e metodologiche proposte lungo la storia della disciplina che sono risultate di grande attualità.

Sono stati ripercorsi gli studi internazionali di antropologhe e antropologi che hanno svolto ricerche di campo nei contesti di differenti focolai di infezione ed è stato introdotto il dibattito aperto nell'antropologia contemporanea sulle implicazioni sociali del Covid-19 e sulle sfide che la pandemia presenta per il futuro della disciplina.

In questa prima parte della tesi, inoltre, viene ricostruita la storia sociale, politica e identitaria del tutto peculiare dei processi di colonizzazione, meticcio e organizzazione territoriale delle popolazioni di Oaxaca, premessa indispensabile per comprendere la loro relazione attuale con la pandemia e con gli attori istituzionali e globali con cui entrano in contatto.

A partire dal terzo capitolo, invece, la tesi entra nel vivo delle sue componenti più etnografiche, indagando la ricezione del Covid-19, le caratteristiche, i significati e gli effetti delle strategie di prevenzione comunitaria messe in atto sul territorio.

In particolare, la prima delle strategie indagate è quella dell'*encierro*, ovvero, la chiusura dei confini territoriali. L'*encierro* non ha rappresentato una novità assoluta, perché era presente nella memoria collettiva e comunitaria come una risposta attuata nei secoli passati ogni qualvolta che una minaccia esterna abbia attentato al modo di vita proprio e alla sopravvivenza delle comunità. È interessante vedere come la malattia sia stata inclusa in una vasta categoria composta da eserciti, trivelle minerarie e persino piaghe della vegetazione. Rispetto all'*encierro*, la tesi riflette sullo spaesamento derivato dalla rapida ridefinizione di ciò che è dentro e ciò che è fuori dalla comunità, di chi ne è parte e chi no, e degli effetti di tale ridefinizione rispetto alla diaspora dei migranti economici e ai meccanismi di coesione interna, in un doppio movimento tra i poli dell'appartenenza e dell'alienazione.

La seconda delle strategie indagate è quella di un imponente fenomeno di ritorno alla terra alla ricerca di garanzie per il sostentamento proprio e dei propri nuclei familiari, con una marcata tendenza all'agroecologia, a partire da una rinnovata e generalizzata sensibilità alla salute del corpo umano e del corpo della terra, intesi in termini strettamente correlati. Di pari passo con il ritorno alla terra, il lavoro di campo ha indagato il nuovo valore conferito all'economia di autosussistenza e alle sue pratiche radicate nella cultura delle popolazioni di Oaxaca, come il *trueque*, una peculiare forma di scambio. Queste ridefinizioni in campo economico e produttivo avvengono nel quadro di un ripensamento delle relazioni intergenerazionali, dalle modalità di trasmissione delle competenze fino al contributo che i più giovani hanno apportato nei contesi familiari e comunitari.

La terza strategia riguarda la diffusione e la sperimentazione delle pratiche tradizionali della medicina propria delle popolazioni indigene di Oaxaca per far fronte al Covid-19. Nel quadro di un pluralismo medico presente sul territorio e di una complessiva distanza geografica e culturale dei servizi sanitari dalle popolazioni indigene e rurali di Oaxaca, la medicina tradizionale ha rappresentato una grande risorsa. Dall'uso delle piante, fino alla pratica del *temazcal* e ai primi esperimenti di psicoterapia di gruppo, un movimento di trasformazione estremamente vitale ha ridefinito pratiche e significati medici percepiti come tradizionali e propri, dando vita a numerose esperienze di formazione e scambio di buone pratiche rivolte agli abitanti dei *pueblos* e ai loro rappresentanti in ambito medico. La sfera della salute ha rappresentato il catalizzatore principale della rigenerazione del tessuto comunitario.

La cura, del resto, è un concetto che rappresenta un *fil-rouge* che attraversa tutta la tesi e gli ambiti presi in considerazione dall'etnografia: la preoccupazione per la cura di sé stessi e dei propri cari rispetto al rischio di contagio e alla paura che questo comporta; cura della Terra e con la Terra, all'interno di un'ecologia mutualista tra umani e non-umani che contempla persino il virus all'interno del panorama degli esseri viventi con cui è necessario imparare a convivere; cura della comunità, con la preoccupazione di delimitare l'accesso al virus attraverso filtri sanitari e cura dei pilastri della vita comunitaria che rinsaldano i legami sociali, come i lavori collettivi e la celebrazione delle festività. Cura in un senso più stretto è ciò che muove le pratiche mediche proprie delle famiglie e delle comunità, nella loro relazione complessa e dinamica con la biomedicina.

Cura in senso lato, è anche il tono della relazione che ho intrattenuto con le persone che ho conosciuto sul campo, che mi hanno curata quando ho contratto il Covid a luglio 2021 e hanno avuto cura di me durante tutta la mia permanenza sul campo, coinvolgendomi nelle proprie vite e nelle proprie attività all'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*, nelle sezioni contadine del municipio di Huitzo, nei vicini municipi della Valle Central o della Sierra Norte di Oaxaca e nella città di Oaxaca de Juarez.

Da ultimo, la cura ha rappresentato anche l'orientamento del mio comportamento sul campo: cura di non rendermi veicolo virale nei limiti del possibile, cura di esplicitare e chiarire di volta in volta il senso della mia presenza e di rispettare i margini della fiducia concessami nelle diverse circostanze.

L'antropologia in relazione alla cura, in base alla mia esperienza, implica una profonda immersione emozionale e corporea, perché antropologhe e antropologi non sono estranei alla malattia, in termini

fisici, psicologici, interpersonali e sociali: la sfida raccolta dal presente lavoro di ricerca è combinare la pratica etnografica con riflessioni teoriche elaborate nel campo della disciplina<sup>1</sup>.

Durante e oltre una pandemia, l'antropologia stessa può fare parte della cura? Mi sono chiesta durante il lavoro di campo.

Se la malattia è l'iscrizione dell'ordine sociale nei corpi delle persone<sup>2</sup>, se ignorare gli aspetti socioculturali della malattia può minare la stessa efficacia terapeutica<sup>3</sup> e se la cura è una pratica contro la sofferenza sociale<sup>4</sup>, la risposta è, probabilmente, affermativa.

Come sostiene Kleinman<sup>5</sup>, un'antropologia della cura potrebbe avere obiettivi analitici e applicati, approfondendo, traducendo, immaginando e accompagnando cammini di guarigione sociale e collaborando all'emersione di azioni per il futuro<sup>6</sup>. Nel suo piccolo, questa tesi ha affiancato per nove mesi i processi di cura comunitaria in corso durante il Covid-19 a San Pablo Huitzo e a Oaxaca: l'auspicio è che i suoi sviluppi possano rivelarsi utili strumenti a disposizione del dibattito antropologico e interdisciplinare, ma anche delle comunità e dei gruppi umani alle prese con i propri percorsi di *sanación*.

---

<sup>1</sup> Cfr. Evans-Pritchard E.E., *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina, Milano 2002, (ed. orig. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937)

<sup>2</sup> Fassin D., *Quand les corps se souviennent: Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Editions La Découverte, Paris, 2006

<sup>3</sup> Eisenberg L., Kleinman A., «Clinical Social Science», in Eisenberg L., Kleinman A. (a cura di), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, pp. 1-23.

<sup>4</sup> Kleinman A., *La sofferenza sociale negli spazi urbani*, *lectio magistralis* durante il convegno del Centro di Studi Souq all'Università degli Studi di Milano, 13/12/2011, <https://www.casadellacarita.org/notizie/la-sofferenza-sociale-negli-spazi-urbani-arhur-kleinman/>

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*

# Capitolo 1

## L'antropologia in tempo di pandemia e i precedenti etnografici in Messico

### 1.1. L'etnografia in pandemia e l'esperienza di campo a Oaxaca

Il primo caso di Covid-19 è stato documentato a Wuhan, in Cina, alla fine del dicembre 2019. Il virus si è poi diffuso in maniera consistente a partire dal gennaio 2020. Alla fine del mese, l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha dichiarato la nuova malattia come un'emergenza sanitaria globale, per poi passare definitivamente alla definizione di pandemia l'11 marzo.

Fin dalle prime settimane di pandemia, antropologhe e antropologi hanno avviato un'intensa attività di riflessione e condivisione sulla nuova realtà e sulle sue ricadute nell'ambito delle scienze sociali, a partire da quelle sul metodo etnografico. Una domanda tra tutte: come si configura la giusta distanza di ricerca? E quindi, come è possibile mantenerla «profondamente umana, relazionale, densa. Una distanza che non allontana, dunque, ma che avvicina»<sup>7</sup> anche nelle particolari condizioni attuali? Il *lockdown* ha costituito una sfida senza precedenti per la ricerca qualitativa e la sua caratterizzante dimensione relazionale. La disciplina si è infatti trovata priva di buona parte dei suoi attrezzi da lavoro, perché sociale non è soltanto il suo oggetto di indagine, ma anche la sua stessa pratica<sup>8</sup>. In questo quadro è diventato inevitabile interrogarsi sulle possibilità legate all'utilizzo degli strumenti tipici della pratica etnografica per leggere tanto le trasformazioni in corso<sup>9</sup>, quanto le strategie di adattamento umane a questi cambiamenti<sup>10</sup>.

Soprattutto durante le quarantene più rigide, per moltissime ricercatrici e ricercatori, come per la maggior parte delle persone che hanno vissuto questa esperienza, il mondo vissuto si è ristretto alla propria casa, campo di ricerca compreso. Le finestre sono diventate il punto di osservazione privilegiato sull'alterità. In questo contesto, alcuni sottolineano la necessità antropologica di approfondire nuovi linguaggi e forme di comunicazione e interazione sociale, politica e affettiva (basti pensare agli studi dedicati ai *meme* e alle forme di *humor* durante la pandemia in Europa<sup>11</sup> e in Italia<sup>12</sup>). Simili linguaggi riflettono le ansie, le paure, le critiche e le difficoltà diffuse nella società, che vengono trasmesse in maniera corale e con un notevole potenziale creativo.

In quarantena, il campo degli etnografi si è spostato in gran parte sul terreno digitale, così come del resto la complessità della vita, seguendo le relazioni sociali via internet. Da oltre un decennio diverse correnti di antropologia e sociologia suggeriscono che «l'irrompere delle tecnologie digitali possiede potenzialità per aprire nuovi direzioni in etnografia»<sup>13</sup> e avvertono della necessità di procedere nella direzione di una «*multimodal ethnography*»<sup>14</sup>, a partire da una metodologia mista digitale e presenziale. Nel corso delle ricerche digitali, tuttavia, è necessario tenere a mente che il *medium* altera la struttura delle relazioni e le piattaforme *social* costituiscono di per sé un ambiente che presenta

---

<sup>7</sup> Pozzi G., «La vita e la morte», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 16/03/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/03/la-vita-e-la-morte.html>

<sup>8</sup> Pritchard K., Symon G., Hine C., *Research Methods for Digital Work and Organization: Investigating Distributed, Multi-Modal, and Mobile Work*, Oxford University Press, Oxford, 2021

<sup>9</sup> Bassetti C., Fine G.A., Chan C.S., «Ethnography in and of the age of Covid 19», in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n.2, 2020, pp.159-164

<sup>10</sup> Mondada L., Bänninger J., Bouaouina S., Gauthier G., Hänggi P., Koda M., Svensson H., Tekin Burak S. «Changing social practices. Covid19 and new forms of sociality», in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n.2, pp. 217-232

<sup>11</sup> Kuiper G., *Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke*, De Gruyter Mouton, Berlin-Boston, 2011

<sup>12</sup> Bambini V., *Umore ai tempi del Coronavirus*, IUSS On Air 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=6H3nc1ERdNc>

<sup>13</sup> Murthy D., «Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research», in *Sociology*, vol.42(5), p.837

<sup>14</sup> Dicks B., Soyinka B., Coffey A., «Multimodal ethnography», in *Qualitative Research*, vol.6(1), 2006, pp. 77-96

proprie modalità di linguaggio e codici espressivi specifici<sup>15</sup>. Se questo vale per ogni tipo di contesto, non è possibile ignorare le condizioni di ciascuno di essi, incluse le norme codificate insieme agli algoritmi.

Tuttavia, molte voci importanti nel dibattito online scatenato dalla quarantena hanno espresso scetticismo rispetto alla possibilità di esistenza stessa di un'etnografia a distanza, perché i dati etnografici raccolti di persona sono indispensabili per analizzare le forme specifiche, geograficamente e socialmente determinate, delle trasformazioni innescate dalla pandemia<sup>16</sup>. Fabio Dei precisa: «Non parlerò di etnografia, che è difficile fare senza poter uscire di casa o tenendosi a un metro di distanza dagli altri. Ma documentazione, descrizione che cerchi di andare un po' oltre ciò che i media possono offrire (che non è poco, beninteso)»<sup>17</sup>.

Difficile non interrogarsi sulle implicazioni etiche del lavoro di campo, quando la soggettività di un ricercatore esterno al gruppo umano studiato potrebbe esser esso stesso vettore di contagio virale, in un contesto di squilibrio di privilegio nell'accesso a cure mediche di qualità. Anche in questo caso il problema non è nuovo, come attestano i dilemmi di Venables e Pellecchia alle prese con Ebola in West Africa<sup>18</sup>, ma la presenza contemporanea di Covid-19 in moltissimi scenari del globo costringe chiunque voglia dedicarsi alla ricerca di campo a misurarsi con simili interrogativi allo stesso tempo, a prescindere dall'area geografica di riferimento. Il Senegal ha avuto il suo primo caso di contagio attraverso un cittadino francese e, come scrive l'antropologa danese Gerda Kuiper, sono sempre *expat* ad assicurarsi letti e ventilatori negli ospedali<sup>19</sup>: se in tempi di Covid ogni corpo è una possibile fonte di infezione, non è eticamente corretto occultare la differenza di privilegi in un contesto in cui le risorse sanitarie sono scarse<sup>20</sup>, compresa la differenza insita nel privilegio di avere in quasi ogni momento la possibilità di partire.

Inoltre, il ruolo etico e materiale dei dispositivi di protezione personale non può che modificare la peculiarità dell'immersione di campo e le forme della comunicazione non verbale, a partire da una medicalizzazione della relazione etnografica, in un processo di «medicalizzazione dello spazio urbano»<sup>21</sup>, che obbliga ad una riflessione sul futuro della ricerca legata al modo in cui strumenti distanzianti e protettivi influenzano e influenzeranno la relazione di campo e la realtà che inevitabilmente tale relazione co-produce<sup>22</sup>. Elementi come le mascherine, infatti, non sono meri pezzi di stoffa e plastica, ma «(s)oggetti», ovvero «oggetti-agente» investiti di una «cosa-potere» in grado di influenzare il nostro comportamento, ma anche «oggetti agiti» dalla creatività umana capace di manipolarli e reinterpretarli<sup>23</sup>.

La presente tesi dottorale è il risultato di un periodo di ricerca etnografica sul campo durata nove mesi trascorsi nello Stato messicano di Oaxaca, tra l'aprile e il dicembre del 2021, quando nel Paese centro-americano infuriava la cosiddetta variante *Delta*.

La pandemia ha costituito il tema, lo sfondo, la principale difficoltà e il pretesto di opportunità per la ricerca stessa. In senso concreto, una prima difficoltà è emersa perché la mobilità internazionale è stata fortemente limitata per diversi mesi in Europa e in Italia, *in primis* nei regolamenti degli Atenei

---

<sup>15</sup> Hine C., «Knowledge infrastructures for citizen science: The taming of knowledge», in Hetland P., Pierroux P., Esborg L., *A History of Participation in Museums and Archives*, Routledge, London, 2020

<sup>16</sup> Steenberg R., Reyhé T.S., «Document the quotidian transformations of the pandemic», in *Social Anthropology*, n.28, pp. 358-359

<sup>17</sup> Dei F., «L'antropologia e il contagio da coronavirus - spunti per un dibattito», in *Fare Antropologia. Il portale dell'antropologia culturale*, 15/03/2020, <https://fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421/>

<sup>18</sup> Venables E., Pellecchia U., «Engaging Anthropology in an Ebola Outbreak», in *Anthropology in Action*, vol.24(2), 2017, pp.1-8

<sup>19</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, pp.1-20

<sup>20</sup> Ramella A.L., Zillinger M., «Future-making on hold: Pandemic audio diaries from two Rift Valley Lakes in Kenya», in *Witnessing Corona*, 06/05/2020, <https://boasblogs.org/witnessingcorona/future-making-on-hold/>

<sup>21</sup> Leone M. (a cura di), *Volti virali. Saggi sul senso del volto durante la pandemia*, FACETS Digital Press, Torino, 2020

<sup>22</sup> Laboratorio di Etnografia del Corso di Laurea in Comunicazione Interculturale dell'Università di Torino

<sup>23</sup> Broccolini A., «Le mascherine tra materialità e agency ai tempi del Covid19. Riflessioni su un oggetto inquieto», in *EtnoAntropologia*, vol.9, n.1, 2021, pp.157-192

rispetto ai progetti di studio all'estero. Questo elemento ha comportato necessariamente una ridefinizione dei tempi dell'etnografia. In senso etico, la questione principale è stata quella di affrontare i numerosi interrogativi legati alla mia presenza in un contesto rurale segnato da una forte disuguaglianza nell'accesso alle cure. Contrarre il virus Sars-Cov2 con una borsa di studio erogata in euro e un'assicurazione privata internazionale è evidentemente molto differente dall'ammalarsi con uno stipendio medio mensile di 3.690 pesos<sup>24</sup> (circa 167 euro). Attenermi rigidamente alle regole di prevenzione collettivamente assunte dalle persone con cui ho condotto le attività di campo nei differenti contesti è stato per me un impegno di responsabilità mantenuto costantemente, agevolato dalla condivisione costante di tempi e spazi e – quindi – di patrimonio microbico durante l'immersione etnografica. Il costante auto-monitoraggio attraverso periodici test molecolari è stato il personale scrupolo che mi è valso il titolo di «colei che ha eseguito più tamponi nella storia di Oaxaca», scherzosamente attribuitomi durante un pranzo all'*Universidad de la Tierra* di Huitzo. La mia provenienza dal nord Italia, secondo epicentro della pandemia in ordine cronologico dopo Wuhan, ha costituito più un elemento di curiosità (utile ad introdurre il tema del Coronavirus nelle conversazioni con le persone intorno a me) che un fattore di diffidenza. Solo in una circostanza, durante un laboratorio di medicina tradizionale rivolto a diverse comunità del Valle di Ocotlán (Oaxaca), ho chiaramente percepito un istante di apprensione alla presentazione della mia nazionalità, velocemente fugato dall'intervento di T., una delle responsabili della clinica medica tradizionale di Huitzo, che mi aveva invitata a partecipare all'incontro: non c'era da preoccuparsi, ormai ero a Oaxaca da oltre sei mesi. Spesso, invece, ho confermato la veridicità delle immagini ampiamente circolate dei carri dell'esercito che trasportavano le bare dei defunti da Covid-19 a Bergamo: effettivamente questa volta era l'Europa ad essere stata colta completamente di sorpresa e anche lì non bastavano i posti negli ospedali. La condivisione di un'esperienza comune, di una paura comune, del dolore comune per la perdita o la lontananza dei propri cari, è stato terreno di incontro ed empatia che ha arricchito la vita e la ricerca in quella peculiare alchimia favorita dall'incontro antropologico. La distanza etnografica, in questo caso, è stata fisica quando le circostanze lo hanno richiesto, ma mai sociale o personale. Questa condizione mi ha peraltro permesso di cogliere la distanza del sistema di salute pubblico dalle comunità indigene e meticce di Oaxaca, ma anche dell'importanza dell'autonomia medica, alimentare e politica nella generazione di molteplici risposte territoriali alla pandemia, sviluppate a fronte, o meglio, al di là, di tale difficoltà. Quando ho annunciato il mio imminente ritorno in Italia dopo nove mesi, non sono stata sorpresa di trovare apprensione per il contesto pandemico che avrei trovato, perché, come verrà approfondito più avanti, il Coronavirus ha costituito la cornice per un ribaltamento di prospettiva locale tra opportunità di vita nello spazio urbano o in quello rurale, al nord o al sud del Messico e del mondo e così via.

La pandemia ha fatto irruzione nel mio progetto di ricerca dottorale in maniera del tutto inattesa e sconvolgente e, come il mondo intero, anche i miei studi hanno subito una drastica virata perché, come spesso accade nella disciplina antropologica, è il campo a suggerire il tema.

Il soggetto originale delle mie investigazioni era la concettualizzazione indigena dello sviluppo in America Latina e il mio proposito quello di indagare la complessa relazione di appropriazione, rigetto e trasformazione insita nella tensione tra globale e locale, nonché nella difficoltà di traduzione tra mondi e cosmovisioni multipli e differenti rispetto a questo tema. Durante la prima quarantena, che ho trascorso in Italia, avevo previsto che la pandemia avrebbe influenzato il mio studio, tanto dal punto di vista etico-metodologico quanto da quello contenutistico, ma non avevo immaginato fino a che punto sarebbe accaduto. L'arrivo a Oaxaca e al municipio di San Pablo Huitzo mi ha reso chiaro come non sia possibile tematizzare lo sviluppo a prescindere dalla recente insorgenza virale e viceversa, specialmente nel contesto latino-americano. Qui, infatti, come verrà approfondito nei successivi capitoli, la pandemia è intesa prevalentemente come il risultato di un modello di sviluppo alieno al modo di vita proprio delle comunità, che ha generato malattia nella complessità del corpo-territorio a partire dalla rottura di un equilibrio armonico con la Terra, che ha indebolito il corpo

---

<sup>24</sup> Gobierno de Mexico, Secretaria de economía, Datamexico: <https://datamexico.org/es/profile/geo/oaxaca-oa>



individuale, sociale, umano e non umano, rendendolo particolarmente vulnerabile al virus. Sia che quest'ultimo venga inteso nei termini di una minaccia artificiale creata *ad hoc* per il profitto e il controllo, sia che venga interpretato come un insetto venuto per restare in un ambiente relazionale comune, il Covid-19 interroga i soggetti della ricerca rispetto alla possibilità di una forma desiderabile di sviluppo, in una complessa dinamica di recupero e trasformazione propria di ciò che viene definito come tradizionale, in quell'irriducibile compresenza di contraddizioni tipico della cosmovisione mesoamericana<sup>25</sup>. La ricerca attinge quindi anche alla tradizione di studio dell'antropologia dello sviluppo, con particolare riferimento alle sue declinazioni critiche e *oltre lo sviluppo*<sup>26</sup>, con una attenzione alle sue prospettive applicative<sup>27</sup>. In questo senso, in particolare, durante lo stesso lavoro di campo il mio ruolo di antropologa è stato sollecitato a partire dall'associazione locale *Mexiquemos A.C.*<sup>28</sup>, nell'ambito di un progetto sperimentale di psicoterapia di gruppo chiamato «*Cuidado Mutuo Oaxaca*», di cui si parlerà nel capitolo dedicato alle pratiche di salute. In questo caso, la conoscenza immersiva di San Pablo Huitzo e del centro comunitario dell'*Universidad de la Tierra* si è rivelato prezioso per calare l'intervento di cura del *long-covid* nel tessuto locale, a partire da un approccio ispirato alle pratiche di cura spirituale tradizionale e attento alla traduzione delle terminologie e delle pratiche proposte rispetto a quelle già note alla popolazione. La possibilità di prendere parte all'organizzazione del progetto e la richiesta di presenziare in qualità di osservatrice partecipante alle sedute dedicate agli effetti emotivi del Covid-19 sono state per me fonte inestimabile di interesse e materiale per la ricerca. In particolare, dopo aver effettivamente trascorso tre settimane confinata nella mia stanza a seguito del contagio virale, la mia posizione nel gruppo ha guadagnato legittimità e senso condiviso, anche perché, effettivamente, io stessa ho beneficiato del supporto rispetto alle sensazioni di ansia, stress e insonnia che in molti casi il virus lascia.

Aver contratto il Covid-19 a Oaxaca, in particolare nel mese di luglio, è stato l'esempio emblematico di come il Coronavirus sia stato spesso fonte insieme di difficoltà e opportunità: lo è stato per la mia ricerca così come lo è stato nell'interpretazione sociale locale della malattia. Ho scelto di curare la febbre, il mal di gola, la tosse e il dolore muscolare avvalendomi della consulenza e dei rimedi suggeriti da M. e T., responsabili della clinica di medicina tradizionale di Huitzo; dal Dottor S., che la *Unitierra Huitzo* aveva chiamato dalla Sierra Mazateca in quanto depositario della conoscenza di una famiglia dalla lunga tradizione *curandera*; da M. dell'*Escuelita di Salud*

---

<sup>25</sup> López Austin A., «La división dual primaria», in *Arqueología Mexicana*, n.83, 2022, pp. 19-23

<sup>26</sup> Tra gli altri: Colajanni A. «Note sulla sostenibilità culturale dei progetti di sviluppo», in Zanotelli, F. e Lenzi Grillini, F. (a cura di), *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, EditPress, Catania, 2008, pp.101-124; Colajanni A., Mancuso A., *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Cisu, Roma, 2008; Malighetti M. (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Maltemi, Roma, 2005; Patel V.P., *Studies in development anthropology*, Society for Anthropological and Archaeological Studies, Bhubaneswar, 1986; D'Andrade R.G., *The development of cognitive anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Pathy J., *Anthropology of Development: Demystifications and Relevance*, Gian Publishing House, New Delhi, 1987

<sup>27</sup> Tra gli altri: Tauber E., Zinn D. (a cura di), *The Public Value of Anthropology: Engaging Critical Social Issues through Ethnography*, Bolzano-Bozen University Press, Bolzano, 2015; Riccio B., «Antropologia applicata e antropologia dello sviluppo», in Signorelli, A. (a cura di), *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, New York, 2011, pp.229-232; Chambers E., *Applied Anthropology: A Practical Guide*, Waveland Press, Long Grove, 1989; Zanotelli F., Lenzi-Grillini F. (a cura di), *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Editpress, Firenze, 2008; Lenzi-Grillini F., *L'antropologia in azione*, Roma, CISU, 2019; Piasere L., «Applicare l'antropologia: quale?», in *Antropologia Pubblica*, vol.6, n.2, 2020, pp.255-264; Sardan de J.P.O., *Anthropologie de développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala/APAD, Paris, 1995; Minelli M., Pizza, G. (a cura di), «Usi sociali dell'antropologia medica», in *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, n.20, 2019, pp.47-48; Malighetti R. (a cura di), *Antropologia applicata. Problemi e prospettive*, Scholè, Milano, 2020; Declich, F. (a cura di), *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Carocci, Roma, 2012; Colajanni A., «Note sul futuro della professione antropologica: l'utilità dell'antropologia come problema teorico e applicativo», in *Etnoantropologia*, n.6-7, 1998, pp.23-35; Colajanni A., «Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio», in *DADA*, n.2, 2014, pp.25-40; Benadusi, M. «L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti», in *Voci*, n.17, 2020, pp.93-119

<sup>28</sup> Mexiquemos A.C., <https://mexiquemos.org/>

*Comunitaria Alina Sanchez*, impegnata in attività di monitoraggio a distanza e formazione; con le prescrizioni del *Manual de prevención y tratamiento del Covid 19* elaborato dalle *sanadoras* di San Cristobal de las Casas (Chiapas) e molto diffuso tramite *whatsapp* e le reti comunitarie. Tutto ciò mi ha permesso di indagare a fondo le riflessioni sulle cause della malattia, lo scetticismo sulla sua vera natura, sulle tecniche di cura e sui meccanismi comunitari di assistenza messi in atto. Nonostante le implicazioni utili in termini etnografici della mia personale esperienza di malattia e cura, si tratta di un vissuto situato in un corpo che non solo gode dei privilegi sopra evidenziati del passaporto europeo e di un'assicurazione medica privata, ma anche di un'età relativamente giovane e di un discreto stato medio di salute che riduce (pur senza eliminare) i rischi di complicazioni gravi dell'infezione polmonare. Nonostante gli anni e la condizione fisica siano evidentemente fattori che influiscono sullo svolgimento del lavoro di campo anche al di là della pandemia (così come anche la disponibilità di finanziamento, di tempo o il genere), l'attuale contingenza sanitaria ha evidenziato la natura vulnerabile della condizione umana e la necessità di una riflessione legata ad un metodo etnografico maggiormente anti-abilista. In questo senso, una ricerca meno individuale e più collaborativa potrebbe trasformare le debolezze dei singoli in punti di forza in senso complementare, tenendo al contempo presente il complesso tema dell'invasività del campo sociale moltiplicata esponenzialmente al crescere delle presenze esterne al territorio.

Il "campo base" della mia etnografia è stato il municipio di San Pablo Huitzo, con epicentro allo spazio comunitario *Universidad de la Tierra - Huitzo Yelao*, collocato nella seconda sezione del *pueblo*. L'*Unitierra - Huitzo Yelao* è uno spiazzo di terra regalato da un avvocato locale ad un gruppo di donne che ha attivato progetti di agricoltura contadina, di medicina tradizionale, di educazione non formale, di eco-costruzione, di commercio locale, di festa popolare, di cucina tipica e, più complessivamente, di costruzione comunitaria. L'ispirazione nasce dalla precedente *Universidad de la Tierra - Oaxaca*, che ha prestato il nome a questo e diversi altri centri di educazione comunale in Messico e nel mondo. Per le caratteristiche del *pueblo*, che verranno approfondite nel seguente capitolo, l'*Universidad de la Tierra - Huitzo Yelao* è diventata negli anni un catalizzatore di relazioni sociali tra le persone residenti nelle diverse sezioni e un laboratorio di apprendimento, re-apprendimento ed elaborazione delle conoscenze e delle pratiche comunitarie ancestrali, anche attraverso la collaborazione con le comunità vicine e la presenza di occasionali ospiti internazionali.

La collaborazione con la *Universidad de la Tierra - Huitzo Yelao* e la convivenza con M., T., A., M., H. e le altre e gli altri, è stata per me un'esperienza preziosissima. Il metodo principale di ricerca è stata l'immersione etnografica e l'osservazione partecipante della vita del centro e dell'eterogenea comunità di San Pablo Huitzo. In particolare, ho avuto modo di individuare tre gruppi principali: le donne dell'*Universidad de la Tierra*, i produttori agroecologici della terza sezione e i giovani tornati o arrivati nella comunità. Ho esplicitato le mie intenzioni accademiche nel corso di un'assemblea comunitaria all'*Universidad de la Tierra* ottendendo l'accordo generale. Nei mesi successivi, la collaborazione si è trasformata in reciprocità e *cariño* (affetto/armonia), ragion per cui ho ritenuto opportuno realizzare anche alcune interviste mirate ad indagare aspetti particolari meno chiari durante i colloqui, nonché a ricordare la mia presenza in qualità di ricercatrice, chiedendo di volta in volta il permesso per la pubblicazione delle informazioni ricevute. Ho cercato di restituire l'accoglienza rendendomi utile come potevo e come mi veniva richiesto, stringendo al contempo nuovi e profondi legami con i membri della comunità: sono stata parte attiva dei progetti già menzionati di «*Cuidado Mutuo Oaxaca*» e di «*Unitierrita*», di lavori comunitari legati alla semina e alla raccolta della *milpa*, dell'organizzazione di attività e festività nel *pueblo* e al centro *Unitierra*. Lo strumento dell'intervista, tuttavia, è stato utilizzato prevalentemente nella relazione con persone che ricoprivano incarichi istituzionali e comunitari a San Pablo Huitzo e, soprattutto, nelle comunità autonome prese ad esempio virtuoso per la prevenzione del contagio virale, nonché a portavoce di ONG e associazioni locali attive sul territorio in ambiti pertinenti alle mie indagini. Da ultimo, il presente lavoro di ricerca si dota di un apparato fotografico presente in appendice alla tesi, che ha lo scopo condividere con il lettore la dimensione visuale dello sguardo etnografico.

La scelta del municipio di Huitzo come territorio di campo è stata condotta per ragioni di necessità e di opportunità. Le comunità indigene del territorio, che godono di ampie autonomie politiche grazie al Sistema Normativo Indigeno conquistato nel 1995, hanno vietato l'ingresso al proprio territorio a chiunque non vi si trovasse dentro al momento della decisione, concedendo permessi di ingresso per motivi specifici di parentela e previa analisi di una specifica commissione. Ho avuto modo di ricevere permessi temporanei di ingresso e di incontrare rappresentanti comunitari nella città capitale di Oaxaca de Juarez, ma queste occasioni estemporanee non erano compatibili con un approccio etnografico. Inoltre, la scelta di un municipio che durante la pandemia ha in varie modalità lamentato la perdita di autonomia politica e di conoscenze tradizionali in diversi campi della vita e dell'organizzazione, mi ha permesso di avere accesso in maniera più chiara ai processi di trasformazione in corso: in occasione di feste, ricorrenze, rituali, celebrazioni e attività comunitarie, si sono spesso resi necessari momenti di spiegazione e riflessione rivolti a tutti i presenti, non solo alla *guera* (bianca). Trovarmi in un municipio simile ha implicato il vantaggio della verbalizzazione e dell'esplicitazione di quegli elementi che costituiscono in altri contesti degli impliciti culturali incorporati nell'*habitus* delle comunità indigene. *(Re)Imparare a fare comunità di fronte al Covid-19* è il titolo della tesi. I soggetti di tale re-apprendimento sono molteplici. *In primis*, le comunità indigene di Oaxaca e del Messico, che hanno fatto ricorso ai saperi e alle pratiche tradizionali, attualizzate e trasformate nella circostanza. In secondo luogo, gli abitanti dei municipi meticci che hanno più o meno esplicitamente deciso di recuperare il patrimonio di conoscenze proprie ed autonome ancora vive presso molti dei *pueblos* vicini, a partire dalla necessità di far fronte alla pandemia e ai limiti del sistema di salute e welfare pubblico evidenziato dalla sua esplosione. In terzo luogo, io stessa ho imparato molto, partecipando per nove mesi alla vita quotidiana del pueblo di San Pablo Huitzo e dell'*Universidad de la Tierra - Huitzo Yelao*. In particolare, attraverso quella peculiare intersezione tra ricerca e vita comportata dal metodo etnografico, ho avuto modo di esplorare strade percorribili differenti da quelle praticate a Milano, in Italia e in Europa di fronte ad uno *shock* come la pandemia, radicate in una cosmovisione radicalmente altra. L'auspicio è che questa ricerca possa contribuire ad una riflessione più ampia in corso nell'antropologia, nelle scienze sociali e nella loro dimensione divulgativa riguardo alle lezioni che la pandemia ci consegna.

## 1.2. Il confronto con la storia dell'antropologia messicana: l'indigenismo

Nell'ambito della presente ricerca risulta fondamentale confrontarsi con la ricca storia dell'etnografia e dell'antropologia di area messicana. In particolare, non è possibile rendere conto della complessità delle risposte comunitarie alla pandemia prescindendo dal loro carattere di resistenza e contro-tendenza rispetto alle spinte di de-indigenizzazione e assimilazione all'opera nel processo di colonizzazione e successiva costruzione del moderno Stato nazione. Tra queste, un ruolo molto particolare è quello giocato dalla corrente antropologica dell'indigenismo e delle sue influenze politiche e culturali.

Se l'antropologia come scienza nasce con il peccato originale di essere stata strettamente legata al colonialismo e agli sforzi per imporre le relazioni capitaliste nell'ambito mondiale, in Messico la disciplina antropologica sorge dalla sua relazione fondamentale con ciò che è stato chiamato indigenismo.<sup>29</sup>

Le radici dell'indigenismo messicano affondano negli anni dell'Indipendenza del 1812 e della Rivoluzione del 1910-1917 quando, da un lato, le iconografie indigene vennero assunte tra i principali simboli del nazionalismo ufficiale, mentre, dall'altro, le popolazioni originarie in carne ed ossa dovevano essere assimilate in un progetto di sviluppo a loro esogeno. Le classi dirigenti creole e

---

<sup>29</sup> López y Rivas G., *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*, Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, 2020, p.35

meticce condividevano tra loro l'aspirazione al modello di Stato nazione di matrice europea, basato sul concetto di omogeneità culturale e linguistica come prodotto di una storia comune. Per ottenere questo risultato, era necessario negare che ogni popolo e gruppo umano potesse seguire percorsi di trasformazione propri ed era necessario incanalare ogni espressione culturale e ontologica in un'unica linea di evoluzione e sviluppo che associava gli elementi indigeni della civilizzazione mesoamericana allo stadio primitivo e arcaico che doveva essere forzatamente e rapidamente condotto verso il progresso. Scrive l'antropologo Gullermo Bonfil Battalla:

I gruppi dirigenti del Paese, quelli che prendono o impongono le decisioni più importanti che riguardano la società messicana nel suo complesso, non hanno mai ammesso che il progresso può consistere nel liberare e stimolare le capacità culturali che esistono realmente nella maggioranza della popolazione. Non hanno mai considerato che lo sviluppo significa proprio creare le condizioni per la crescita e la piena realizzazione delle diverse culture indigene, regionali e popolari che hanno reso possibile la sopravvivenza della grande maggioranza dei messicani. Una mentalità colonizzata, sostenuta da un ordine di dominio che li avvantaggia, ha impedito a questi gruppi dirigenti di prendere in considerazione qualsiasi alternativa culturale che si discosti dallo schema occidentalizzato che essi assumono rigidamente per incapacità, convenienza, sottomissione o, nel migliore dei casi, semplice cecità nei confronti della propria realtà.<sup>30</sup>

In particolare, la prima espressione formale del progetto indigenista risale al 1910 con la creazione della *Sociedad Indianista Mexicana*, che riuniva accademici e ricercatori delle discipline umanistiche e sociali, con la doppia finalità di studiare e trasformare la condizione dei gruppi indigeni esistenti. Erano gli anni della dittatura di Porfirio Díaz, marcati da una molteplicità di strategie di controllo della popolazione indigena:

Il progetto di formare un gruppo che studiasse e rigenerasse i gruppi indigeni viventi per portarli a uno stadio evolutivo più avanzato è nato in un momento in cui lo Stato porfiriano stava applicando diverse strategie nei confronti dei gruppi indigeni. In primo luogo, le ribellioni sono state sedate attraverso la repressione diretta. In secondo luogo, è stato dato sostegno allo sviluppo di istituzioni, come il Museo Nazionale di Archeologia, Etnologia e Storia, incaricate di recuperare i simboli del passato indigeno per fornire le basi della nazione moderna. Infine, è stata promossa l'assimilazione della forza lavoro indigena allo sviluppo industriale.<sup>31</sup>

Come si legge nel *Boletín Preparatorio*, il proposito esplicito della *Sociedad* era

la rigenerazione della razza indigena, per il quale scopo si intende studiare i luoghi della Repubblica in cui è ancora presente, le lingue che parla, l'ambiente sociale in cui si trova, l'ambiente sociale in cui si sviluppa, il grado di marasma in cui si trova, i mezzi più efficaci che possono essere utilizzati per il suo miglioramento, in breve, tutti quegli studi che tendono alla conoscenza degli impedimenti che la conoscenza degli ostacoli che si frappongono alla graduale marcia degli indigeni per il cammino della civilizzazione, al fine di rimuoverli e di creare un'atmosfera favorevole allo sviluppo del processo evolutivo delle razze aborigene del nostro territorio.<sup>32</sup>

In particolare, Miguel Bolaños Cacho, che fu anche governatore dello Stato di Oaxaca, si contraddistingue per una marcata tendenza al darwinismo sociale quando scrive nel *Boletín*:

Per la coesistenza degli individui e dei gruppi sociali esiste una sola legge: soccombere o adattarsi all'ambiente. Diventare vitali nell'ambiente dei forti o perire sotto la pressione dei più adatti. Questo

---

<sup>30</sup> Bonfil Battalla G., *Mexico profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.78

<sup>31</sup> Urías Horcasitas B., «Etnología y filantropía. Las propuestas de "regeneración" para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914», in *Serie de historia moderna y contemporánea - Instituto de Investigaciones Históricas*, UNAM, Ciudad de México, 2001, p.223

<sup>32</sup> Sociedad Indianista Mexicana, *Boletín preparatorio de la Sociedad Indianista Mexicana*, 24/10/1910, p.5

accade ogni giorno, è accaduto e continuerà ad accadere finché la Terra, all'interno delle leggi cosmiche, sarà abitata dall'uomo o da qualsiasi altro essere vivente. E questo sta accadendo e dovrà accadere con la razza indigena: o si assimila alle classi superiori o dovrà scomparire. Quando? Tardi o presto.<sup>33</sup>

Bolaños Cacho arrivò persino a proporre la reclusione obbligatoria delle persone indigene in internati specializzati nella ri-educazione, chiamati *granjas escolares* (fattorie scolastiche)<sup>34</sup>. Nonostante la maggior parte delle proposte della *Sociedad* non venne mai concretizzata, questa esercitò una grossa influenza culturale sugli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione. Evidenti furono in questo senso gli sforzi della neonata Secretaría de Educación guidata da José Vasconcelos Calderón per creare negli anni '20 istituzioni di educazione rivolte alle persone indigene che avevano l'obiettivo di introdurre nuove norme di condotta, cultura e lavoro.

Le "Bases de Funcionamiento del Internado Nacional de Indios", pubblicate nel 1925, affermano che l'obiettivo principale dell'Istituzione è quello di colmare il divario evolutivo che separa gli indigeni dal tempo presente, trasformando la loro mentalità, le loro tendenze e i loro costumi, al fine di integrarli nella vita civile moderna e di incorporarli integralmente nella comunità sociale messicana. A tal fine, il Convitto circonda i suoi componenti delle migliori condizioni materiali compatibili con l'erario pubblico... li renderà partecipi della cultura fondamentale (primaria e secondaria), impartirà loro conoscenze di ordine manuale, agricolo o industriale e, in breve, darà loro l'educazione integrale che li convertirà in entità progressiste di per sé, ma per nessun motivo li terrà isolati...; al contrario, agirà in modo tale che i giovani indiani sentano vigorosamente di essere membri della grande famiglia nazionale.<sup>35</sup>

Anello di congiuntura tra la scuola indigenista creola e le future espressioni post-rivoluzionarie è il primo antropologo professionista messicano, Manuel Gamio, che nel 1916 pubblicò la sua opera più nota, *Forjando Patria*<sup>36</sup>, in cui scrive senza mezzi termini:

E' assiologico che l'antropologia, nel suo senso vero e ampio, debba essere la conoscenza di base per lo svolgimento di un buon governo, poiché è attraverso l'antropologia che si conosce la popolazione, che è la materia prima con cui si governa. È attraverso l'antropologia che si caratterizza la natura astratta e fisica degli uomini e dei popoli e si deducono i mezzi appropriati per facilitare il loro normale sviluppo evolutivo<sup>37</sup>.

L'indigenismo in Messico ha tra le sue facce quella di un relativismo restrittivo, nel quale la classe risultata egemone dalla Rivoluzione, paragonabile a grandi linee alla borghesia europea, selezionava gli aspetti funzionali al progetto governamentale tentando di sradicare gli altri<sup>38</sup>. Il pensiero di Gamio presenta una matrice teorica boasiana, che rifiuta l'evoluzionismo unilaterale, ma questo non gli impedisce di ammettere il maggior sviluppo della cultura occidentale negli ambiti della scienza positiva, della tecnologia conseguente e della religione cattolica. A differenza dei predecessori, dunque, non credeva nella necessità di cancellare qualsiasi elemento culturale dei diversi popoli indigeni, ma affermava l'esistenza di singoli elementi di valore che dovevano essere incorporati a quelli moderni nella cultura nazionale e omogenea. In questa proposta Gamio segnalava la necessità

---

<sup>33</sup> Bolaños Cacho, «La educación del indio», in *Boletín de la Sociedad Indianista*, n.1, 1911, p. 71-72.

<sup>34</sup> Ivi, pp.73-74

<sup>35</sup> Gómez Robleda J., *La casa del estudiante indígena, 16 meses de labor en un experimento psicológico colectivo con indios (febrero de 1926-junio de 1927)*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1927, p.35

<sup>36</sup> Gamio M., *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, Porria Hermanos, Ciudad de México, 1916

<sup>37</sup> Ivi, p.26

<sup>38</sup> López y Rivas G., «Antropología e indigenismo», in *La Jornada*, 18/02/2022 <https://www.jornada.com.mx/2022/02/18/opinion/020a2pol>

di una tappa di transizione nella quale dare spazio alle peculiarità culturali dei diversi gruppi per facilitare una loro assimilazione più stabile e meno conflittuale:

Per incorporare l'indigeno, non cerchiamo di europeizzarlo tutto in una volta; al contrario, indianizziamoci noi un po', per presentargli, già diluita nella sua, la nostra civiltà, che così non troverà poi troppo esotica, crudele, amara e incomprensibile. Naturalmente, l'approccio all'indigeno non deve essere esagerato fino al ridicolo.<sup>39</sup>

In particolare, andavano eliminati tutti quei tratti culturali considerati come un fardello culturale che impedivano l'ingresso delle popolazioni indigene nel sistema delle società nazionali considerate maggiormente complesse. A questo proposito l'antropologo messicano Gonzalo Aguirre Beltrán identificava senza dubbi la meta finale dell'indigenismo nel passaggio delle società indigene da una situazione «di casta» a una «di classe»<sup>40</sup>.

Un'altra figura chiave dell'indigenismo post-rivoluzionario è José Vasconcelos, originario dello Stato di Oaxaca. Di formazione filosofica, è stato rettore dell'Università del Messico e primo Ministro dell'Istruzione a partire dal 1921. Le sue idee sono contenute in un testo che avrà grande eco nelle politiche razziali del giovane Stato: *La raza cósmica*<sup>41</sup>. La tesi centrale dell'opera è che la mescolanza accelerata delle razze del mondo aprirà la strada alla nascita di un nuovo tipo di persona, la futura razza cosmica, ovvero la razza meticcica. Vasconcelos si chiede se «il contributo del meticcio alla cultura può essere paragonabile a quello delle razze relativamente pure che hanno fatto la storia fino ad oggi, come i greci, i romani o gli europei?»<sup>42</sup>. Il suo dubbio deriva da un principio razzista: mentre nell'antica Grecia o nei moderni Stati Uniti la mescolanza è stata tra popolazioni europee, in America latina il *mestizaje* si è sviluppato soprattutto tra spagnoli e indigeni, il che spiega quello che considera il suo «relativo sottosviluppo»<sup>43</sup>. Inoltre, Vasconcelos è ottimista sulle possibilità di sviluppo della razza cosmica meticcica, a partire da un supposto primato spirituale che la eleverebbe rispetto ad altri popoli che egli continuamente denigra, come quelli asiatici. Egli inquadra la religione come uno dei principali agenti di sviluppo spirituale e civilizzazione, presentando quella cattolica come un dono per migliorare la condizione apparentemente arretrata dei nativi, per permettere alle nuove nazioni latinoamericane di entrare nella scena della modernità occidentale.

L'impostazione di Gamio e Vasconcelos è perdurata stabilmente perlomeno fino agli anni Settanta del Novecento e ha chiari echi ancora oggi. A livello istituzionale, gli snodi fondamentali dell'indigenismo di Stato sono:

- 1921: fondazione del *Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena*
- 1925: nascita del *Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena*
- 1936: creazione del *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas* durante la presidenza di Lázaro Cárdenas, in vigore fino al 1946
- 1937: inclusione nel Ministero dell'Istruzione del *Departamento de Educación Indígena*
- 1940: svolgimento del primo *Congreso Indigenista Interamericano* in Messico, a Pátzcuaro, dove 17 stati<sup>44</sup>) si legarono nell'Istituto Indigenista Interamericano
- 1948: istituzione dell'INI, *Instituto Nacional Indigenista*, sotto la presidenza di Miguel Alemán Valdés e a cura di numerosi antropologi e archeologi indigenisti come Gamio e Alfonso Caso, che avevano partecipato al *Primer Congreso Indigenista Interamericano* e fatto parte del processo di gestazione dell'*Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*.

<sup>39</sup> Gamio M., *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, Porria Hernanos, Ciudad de México, 1916

<sup>40</sup> Aguirre Beltrán G., «Polemica indigenista», in *América Indígena*, vol. XLIV, 1984, pp. 7-28

<sup>41</sup> Vasconcelos J., *La raza cósmica*, Agencia Mundial de Librería, Madrid, 1925

<sup>42</sup> Ivi, pp. 43-44

<sup>43</sup> Ivi, p. 45

<sup>44</sup> Argentina, Bolivia, Brasile, Colombia, Costa Rica, Cile, Ecuador, El Salvador, Stati Uniti, Guatemala, Honduras, Messico, Nicaragua, Panama, Paraguay, Perù e Venezuela

L'INI, perlomeno fino agli anni '70, esercitò le proprie facoltà per incidere sulla vita politica, sociale ed economica dei *pueblos* indigeni attraverso un processo di acculturazione e assimilazione. Questo ente svolse anche un ruolo ausiliare a quello di altri enti governativi nella gestione delle relazioni tra popoli indigeni e lo Stato, spesso ponendosi come strumento di intervento diretto per la realizzazione delle grandi opere orientate allo sviluppo. Come menziona Alessandro Lupo, dai primi anni '70 alcuni antropologi come Warman<sup>45</sup> o Marroquín<sup>46</sup> avvertirono che l'indigenismo integrazionista aveva escluso i destinatari dei propri interventi dalla loro pianificazione e realizzazione, ma soprattutto che tali politiche erano «state concepite in una cornice ideologica neocoloniale, incapace di concedere concreti spazi di autonomia e agentività ai nativi»<sup>47</sup>. Proseguendo spiega che

Anche quando negli anni '70 si delineò un approccio “partecipativo” [...] ciò non bastò ad arginare la sostanziale crisi del disegno indigenista che negli anni '90 portò alla proposta di una radicale riforma dell'INI, culminata nel 2003 nella sua soppressione e sostituzione con la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*<sup>48</sup>

Anche Félix Báez-Jorge, antropologo e vicedirettore dell'INI negli anni '70 ha sottolineato come

le grandi tendenze dell'indigenismo in America Latina sono state, alla fin fine, mascheramenti di uno stesso obbiettivo [...] spezzare, in favore della “modernità” o della “integrazione nazionale”, le fondamenta etniche. Sulla negazione dei popoli indigeni come entità capaci di protagonismo si sono configurati gli stati-nazione in Latinoamerica<sup>49</sup>

- 2000: sostituzione dell'INI con la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, nel quadro di alcune riforme costituzionali ottenute dal movimento zapatista con gli Accordi di San Andrés, che denunciavano gli aspetti paternalisti, autoritari e alienanti dell'indigenismo istituzionale, determinandone di fatto una temporanea sospensione. Il cambiamento però non fu quello atteso dai popoli indigeni che si erano costituiti nell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale e uno dei mediatori degli accordi, Adolfo Regino, dichiarò che questa e le precedenti istituzioni

sono serviti solo ad allungare la catena di corporativismo e corruzione che esiste in Messico. Per il governo messicano - indipendentemente dalla persona o dal partito al potere - il problema fondamentale rimane l'incoerenza tra le parole e i fatti.<sup>50</sup>

- 2018: sostituzione della *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* con il nuovo *INPI, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*, per decreto del presidente Andrés Manuel López Obrador. L'antropologo messicano Gilberto López y Rivas scrive che «nell'ambito politico, la creazione dell'Istituto nazionale dei Popoli Indigeni (INPI), ha significato un ritorno al vecchio indigenismo» perché fin dai suoi intenti programmatici

---

<sup>45</sup> Warman A., *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, Ciudad de México, 2003

<sup>46</sup> Marroquín A.D., *Balance del indigenismo*, Istituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México, 1977

<sup>47</sup> Lupo A., *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019

<sup>48</sup> Ibidem

<sup>49</sup> Báez-Jorge F., «Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad», in León-Portilla M. (a cura di), *Motivos de la antropología americanista Indagaciones en la diferencia*, FCE, Ciudad de México, 2001, pp.35-36

<sup>50</sup> Oropeza D., «Adolfo Regino y el séptimo principio zapatista», in *Pie de Página*, 11/11/2020, <https://piedepagina.mx/adolfo-regino-y-el-septimo-principio-zapatista/>

I popoli sono presentati come vittime, oggetti passivi che aspettano la mano clientelista dello Stato, il soggetto attivo. Sono sussunti nella categoria di comunità tradizionali di indigeni-contadini, che, ugualmente, aspettano l'appoggio statale. Il fatto di stabilire 130 uffici del nuovo INPI nei territori dei popoli originari, con funzionari parlanti le lingue rispettive, con risorse e progetti governativi, ha costituito un'aggressione diretta ai processi autonomisti e ai movimenti in difesa dei territori e contro le invasioni corporative.<sup>51</sup>

Curiosamente, il ritorno dell'indigenismo ha comportato la cooptazione istituzionale di numerose figure in precedenza critiche, come lo stesso Adelfo Regino, oggi presidente dell'INPI e accusato di tradimento da diverse popolazioni indigene, come quella Otomì che denuncia il mancato ascolto delle proprie rivendicazioni abitative nella Ciudad de México, quelle zapatiste del Chiapas, che lamentano una recrudescenza delle violenze paramilitari nei propri territori, soprattutto da parte dell'ORCAO a cui il governo sembra concedere una sostanziale impunità e quelle dell'Istmo di Oaxaca e della penisola dello Yucatan, che addirittura denunciano ingerenze dirette nelle proprie votazioni autonome in materia di grandi opere come il Tren Maya e il Treno Transistmico. «I movimenti indigeni indipendenti dallo Stato rivelano che indigenismo e autonomia sono concetti antitetici»<sup>52</sup>.

### 1.3. I precedenti etnografici a Oaxaca e l'autonomia comunitaria

Il contesto dello Stato di Oaxaca e il particolare carattere autonomo delle sue comunità, rimasto in vita nonostante il genocidio, la de-indigenizzazione e l'indigenismo di Stato, non è nuovo alle ricerche etnografiche e antropologiche. Italo Signorini, fondatore della Missione Etnologica Italiana in Messico nel 1973, ha concentrato le sue attenzioni di ricerca sulla popolazione degli Huave, o Ikoots, di San Mateo del Mar di Oaxaca, presso i quali studiò la parentela e la struttura sociale<sup>53</sup>, l'organizzazione politica e cerimoniale<sup>54</sup>, le pratiche religiose e spirituali<sup>55</sup>, le concezioni intorno alla persona e alla medicina<sup>56</sup> e le relazioni di *compadrazgo*<sup>57</sup>. Oltre alle specificità socio-culturali degli Ikoots, di grande importanza per la presente ricerca è l'interesse che Italo Signorini dedicò ai processi di sincretismo e ibridazione culturale, soprattutto nell'ambito della salute e della malattia, che rappresentano riflessioni miliari con le quali il capitolo dedicato alla medicina tradizionale in tempo di Coronavirus entrerà in dialogo critico, inserendosi alla luce di questa nuova congiuntura in un dibattito intrattenuto tra l'antropologo italiano e altri colleghi come Ortiz de Montellano<sup>58</sup>, Rubel<sup>59</sup> e altri, mai risolto nell'ambito dell'antropologia medica rispetto a diversi aspetti sincretici, trans-culturali e culturalmente orientati della medicina propria mesoamericana. Per la conclusione della tesi, che auspica la costruzione di un'arena dialogica interculturale orientata alla prevenzione e alla

---

<sup>51</sup> López y Rivas G., *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*, Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, 2020, p.99

<sup>52</sup> Ivi, p.84

<sup>53</sup> Signorini I., «Terminología del parentesco de los Huaves del Istmo de Tehuantepec», in *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol.3, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 1976, pp. 56-58

<sup>54</sup> Signorini I., «El sistema de cargos civiles y religiosos de los Mareños (Huaves) del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México», in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol.6, Société des Américanistes, Parigi, 1979, pp.227-241

<sup>55</sup> Signorini I., «Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)», in *La Palabra y el Hombre*, n.90, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994, pp.103-114

<sup>56</sup> Signorini I., «Classificazione delle malattie presso i Huave dell'Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)», in *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*, Istituto Italo Latino-americano - Centro Italiano di Storia Ospitaliera, Roma, 1979, pp.141-150

<sup>57</sup> Signorini I., *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher, Torino, 1981

<sup>58</sup> Ortiz de Montellano B., *Atzec medicine, health and nutrition*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1990

<sup>59</sup> Rubel A.J., «The epidemiology of a folk illness: susto in Hispanic America», in *Ethnology*, n.3, 1964, pp.268-283



migliore gestione di future catastrofi globali, le comparazioni proposte da Signorini tra il Messico indigeno e l'Europa Mediterranea, con particolare riferimento al Sud Italia, sono particolarmente suggestive. L'eredità di Italo Signorini è stata raccolta, tra gli altri, dall'attuale direttore della Missione Etnologica Italiana in Messico, Alessandro Lupo, anch'esso impegnato in ricerche tra gli Huave di Oaxaca, oltre che tra i Nahuas della Sierra di Puebla. Anche in questo caso, le interessanti etnografie dedicate alla cosmologia<sup>60</sup>, all'antropopoiesi<sup>61</sup>, all'identità etnica<sup>62</sup> e, soprattutto, alle caratteristiche e alle trasformazioni della medicina tradizionale indigena<sup>63</sup>, hanno rappresentato una bussola fondamentale per l'orientamento delle ricerche. Lo stesso si può dire per le pubblicazioni di Francesco Zanotelli, specialmente per quelle dedicate alle politiche ontologiche e alle peculiari forme di relazione ambientale a partire dalle coordinate cosmologiche proprie degli Huave<sup>64</sup>, ma anche per le pubblicazioni dedicate all'elevata capacità di elaborazione di risposte locali alle crisi generali, nello specifico quelle economiche<sup>65</sup>. Cristiano Tallè, già studente di dottorato di Alessandro Lupo e a sua volta etnografo al lavoro a San Mateo del Mar, propone un'analisi complessa e fondamentale del ruolo delle istituzioni scolastiche di Stato nei processi di trasformazione culturale e identitaria, in una complessa relazione che le comunità indigene e meticce intrattengono con essa, a partire da differenti e a volte contraddittorie dinamiche di rivendicazione, rifiuto, negoziazione dei metodi e dei contenuti<sup>66</sup>.

La tesi fa ampio ricorso agli studi di antropologie e antropologi messicani che, a seconda dei propri ambiti di ricerca, hanno approfondito la ricchezza della diversità culturale oaxaqueña. Tra questi, i teorici della *Comunalidad*, come Floriberto Díaz Gómez<sup>67</sup> e Jaime Martínez Luna<sup>68</sup>, il fondatore dell'*Universidad de la Tierra - Oaxaca* Gustavo Esteva<sup>69</sup>, la linguista mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil<sup>70</sup>, gli specialisti del Centro INAH Oaxaca come Alicia Barabas<sup>71</sup> e Miguel Alberto Bartolomé<sup>72</sup>, che hanno studiato con grande attenzione i processi interculturali e le identità indigene, o i docenti del CIESAS Pacifico Sur, con particolare riferimento all'area medica rappresentata tra gli altri da Eduardo Luis Menéndez Spina<sup>73</sup>. Durante il 2021, il CIESAS Pacifico Sur e, in particolare, un *team* di ricerca composto da Jazmín Nallely Arguelles Santiago, Dulce Angélica Gómez Navarro, Marlen Martínez Domínguez, Laura Montesi Altamirano, Julio Ulises Morales López, Alma Patricia Soto Sánchez, Susana Vargas Evaristo, ha portato avanti un progetto di ricerca su temi affini a quelli del mio, dal titolo: *Biogobernanzas frente a la pandemia de Covid-19: necesidades, recursos y*

---

<sup>60</sup> Lupo A., *La tierra nos escucha: La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 1995

<sup>61</sup> Lupo A., «Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego», in *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Ciudad de México, pp.16-23

<sup>62</sup> Lupo A., *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, CISU, Roma, 2019

<sup>63</sup> Lupo A., *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*, CISU, Roma, 2012

<sup>64</sup> Zanotelli F., «Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico», in *ANUAC*, vol. 5, n.2, 2016, pp.159-194

<sup>65</sup> Zanotelli F., «Messico: politica neoliberale, crisi economica e risposte locali», in *LATINOAMERICA*, vol.72, 2000, pp.43-54

<sup>66</sup> Tallè C., *Scuola, costumbre e identità. Un'etnografia dell'educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*, CISU, Roma, 2009

<sup>67</sup> Díaz Gómez F., *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2007

<sup>68</sup> Martínez Luna J., *Eso que llaman comunalidad*, PRODICI, Oaxaca de Juárez, 2009

<sup>69</sup> Cfr. Esteva, G., «The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy», in *Latin American Perspectives*, vol.28, n.2, 2001 pp. 120-148

<sup>70</sup> Cfr. Aguilar Gil Y. E., *Áä: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, Almadía, Ciudad de México, 2020

<sup>71</sup> Cfr. Barabas A., *Los quehaceres de la etnografía latino-americana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2014

<sup>72</sup> Cfr. Bartolomé M.A., *Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2001

<sup>73</sup> Menéndez Spina E.L., *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata, Ciudad de México, 2017

*estrategias en comunidades indígenas del Estado de Oaxaca*<sup>74</sup>. Ricercatrici e ricercatori hanno coinvolto portavoce e abitanti di sette comunità<sup>75</sup> di Oaxaca durante i primi mesi della pandemia, investigando prevalentemente attraverso interviste telefoniche quale impatto il Coronavirus stesse avendo sui municipi indigeni e che tipo di risposte stessero venendo attuate per proteggere la vita e rispondere alle necessità di salute, educazione e informazione. Tale progetto ha rappresentato un importante e necessaria occasione di confronto e relazione per i risultati che di volta in volta ho ottenuto sul campo, seppur in municipi differenti e in maniera presenziale.

Rispetto all'impatto del Covid-19 sulle comunità indigene, la presente tesi si inserisce nel contesto di una produzione accademica che conferma lo Stato di Oaxaca come punto di grande interesse di ricerca. Molto utili per guidare l'analisi in termini comparativi sono stati gli articoli di Calixto Duarte<sup>76</sup> relativi al contesto della Sierra Mazateca, di Alicia Barabas<sup>77</sup> riferiti alla Sierra Norte, di Lina Rosa Berrio Palomo<sup>78</sup> e colleghi rispetto alle comunità afroamericane della Costa.

#### 1.4. Il rapporto dell'antropologia con le pandemie: esempi di ricerca sul campo

L'antropologia ha un rapporto di lunga data con pandemie ed epidemie. L'impressione è che praticare ricerca etnografica e trovarsi, per scelta o per caso, in contesti di diffusione di malattie endemiche ed esogene, sia una probabilità piuttosto elevata, come dimostrano le esperienze di campo di Malinowski e Boas, considerati tra i pionieri dell'osservazione partecipante.

Malinowski, riconosciuto padre fondatore del metodo etnografico, durante il suo soggiorno alle isole Trobriand, ha avuto modo di osservare da vicino i catastrofici effetti della dissenteria che imperversa tra la popolazione ogni volta che la stagione estiva volge al termine. Alle sue opere si devono le prime analisi empiriche delle concezioni extra-europee legate all'esperienza della malattia. Nelle differenze che ogni contesto geografico e culturale presenta, le pagine di Malinowski sono una traccia carica di spunti ed interrogativi con cui ogni ricercatrice e ricercatore impegnato in simili circostanze sanitarie si deve confrontare. Tanto in *Argonauti del pacifico occidentale*<sup>79</sup> quanto in *Magia, scienza, religione*<sup>80</sup>, Malinowski spiega come le malattie mortali siano effetto dell'azione maligna di agenti non-umani, come i *tauva'u*, provenienti da un'isola meridionale, Sewatupa, ritenuta la fonte della stregoneria. Si tratta di entità invisibili agli esseri umani normali e che attraversano i villaggi durante la notte facendo risuonare i loro bastoni, terrorizzando gli umani che sanno che all'invasione corrisponde un'epidemia in grado di uccidere chiunque venga colpito dalle armi degli spiriti. I *tauva'u* sono in grado di assumere sembianze umane e di animali, soprattutto rettili, che si introducono di fatto nel contesto naturale e sociale. Non vanno in nessun modo attaccati o uccisi,

---

<sup>74</sup> CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021

<sup>75</sup> Las Cuevas (Municipio Santo Domingo de Morelos), San Diosio del Mar (Municipio San Dionisio del Mar), San Miguel Chimalapa (Municipio San Miguel Chimalapa), Santa María Tlahuitoltepec (Municipio Santa María Tlahuitoltepec), San Juan Tabaá (Municipio San Juan Tabaá), San Andrés Chicahuaxtla (Municipio Putla Villa de Guerrero), Coatecas Altas (Municipio Coatecas Altas)

<sup>76</sup> Calixto Duarte A., «Süi-Kien. Cultural Resistance to COVID-19 in a Community in the High Mazateca», in *Mirada Antropológica*, n.15(19), 2020, pp.142-168

<sup>77</sup> Barabas A.M., «Covid 19 en Oaxaca: respuestas etno-culturales ante la crisis sanitaria», in *Comparative Cultural Studies - European and Latin American Perspectives*, vol.5(10), 2020, pp.143-151

<sup>78</sup> Berrio Palomo L.R. et al., «La pandemia de COVID-19 en municipios afroamericanos de la costa guerrerense y oaxaqueña» in *Alteridades*, v.31, n.61, 2021, pp.37-50

<sup>79</sup> Malinowski B., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Ariotti M. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (ed. orig. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London, 1922)

<sup>80</sup> Malinowski B., *Magia, scienza, religione*, Maria Ariotti (a cura di), Newton Compton, Roma, 1976, (ed. orig., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press/The free Press, Boston/Glencoe, 1948)

pena scontare conseguenze mortali. Al contrario, di fronte ad un *tauva'u*, la sola cosa da fare è venerarlo con onori degni di un capo villaggio, utilizzando gli altari cerimoniali. Le epidemie e i loro agenti introducono e rinforzano differenze di status e di genere, perché quando i *tauva'u* assumono forme umane possono accoppiarsi con le donne rendendole streghe volanti, ritenute responsabili delle malattie particolarmente rapide e distruttive.

Malinowski descrive in prima persona casi di diffusione di malattie e di esplosioni epidemiche avvenuti durante le sue ricerche di campo:

Ancora una volta, intorno a questo mito perenne, intorno a questo racconto domestico di un avvenimento che non è collocato nel passato ma ha luogo nel presente, si raccolgono innumerevoli storie, alcune di esse relative a eventi che si verificarono durante la mia permanenza presso le Trobriand. Una volta vi furono gravi casi di dissenteria e la prima manifestazione di quella che probabilmente era l'influenza spagnola del 1918. Molti nativi riferirono di aver udito i *tauva'u*. Fu avvistata una gigantesca lucertola a Wawela; l'uomo che la uccise morì subito dopo e nel villaggio scoppiò l'epidemia. Quando ero a Oburaku, il villaggio fu colpito da un morbo e l'equipaggio della barca che mi stava trasportando vide un vero *tauva'u*, un enorme serpente policromo apparso su una mangrovia e scomparso misteriosamente non appena ci avvicinammo a esso. Fu solo a causa della mia miopia, e forse della mia ignoranza riguardo a come cercare un *tauva'u*, che non riuscii a osservare il miracolo.

Questa e altre storie simili possono ricavarsi a decine dai nativi in ogni luogo. Un rettile di questo genere deve essere collocato su una piattaforma elevata davanti a oggetti preziosi. I nativi mi hanno assicurato di aver assistito non di rado a fatti del genere, sebbene a me non sia mai capitato. Mi è stato anche raccontato che un certo numero di streghe ha avuto rapporti sessuali con i *tauva'u*. Ciò si dice con certezza di una di esse, che è ancora in vita.<sup>81</sup>

Frantz Boas si trova sull'Isola di Buffin quando irrompe la difterite e, nei suoi diari, egli racconta in prima persona il dramma che questa malattia ha rappresentato per gli abitanti di quelle terre e le enormi difficoltà che la circostanza sanitaria ha rappresentato per il suo lavoro di etnografo. Particolarmente interessanti risultano le problematiche etiche che Boas si pone in relazione al titolo onorifico di "gran dottore", che aveva inizialmente ricevuto dagli Inuit, a cui però non corrisponde una reale competenza medica né alcuna capacità di aiutare i malati. «Vengono così fiduciosamente dal Doktoraluk [sic], come sono chiamato qui, eppure non posso fare nulla»<sup>82</sup>, scrive. In una lettera ai genitori datata 18 novembre 1883, Boas esprime tutta la sua angoscia: «Non potete immaginare come la consapevolezza che non posso aiutare questa povera gente mi pesa molto, eppure che senso ha, non posso fare nulla»<sup>83</sup>. Inoltre, un punto focale nei Diari è il clima di sospetto che durante l'epidemia di difterite ricade, non senza fondamento, sul ricercatore, in quanto soggetto estraneo velatamente accusato di essere il responsabile della diffusione virale. Improvvisamente gli abitanti di Buffin non lo invitano più nelle proprie tende né gli prestano o vendono i propri cani da slitta. In questo caso, lo scienziato nordamericano sfrutta il proprio status e la propria disponibilità economica per fare pressione sulle persone ed in particolare sullo sciamano Napekin, minacciando di interrompere ogni fornitura di beni moderni se questi non avessero continuato a relazionarsi con lui, permettendo il proseguo delle sue ricerche.

In anni più recenti, alcuni antropologi si sono ritrovati a raccogliere materiale etnografico in contesti di emergenza sanitaria, lasciando spunti utili alla lettura della pandemia contemporanea.

Alcune monografie emerse dalla ricerca sul campo rappresentano un contributo di straordinaria importanza per la loro capacità di mettere in luce le connessioni strutturali tra la malattia, i corpi che questa colpisce e l'ordine sociale ed economico in cui questi vivono, proponendo uno schema di lettura imprescindibile di lì in avanti per le scienze sociali e per la presente etnografia.

---

<sup>81</sup> Ivi, p.22

<sup>82</sup> Müller-Wille L., Alliegro E.V. (a cura di), *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884). Diari e lettere*, Seid Editori, Firenze, 2014, p.131

<sup>83</sup> Ivi, p.141

Tra queste vi è sicuramente *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields del Camerun*, di Ivo Quaranta, che studia tra i malati della provincia di Nso', dove si reca appositamente per studiare la diffusione del virus HIV. Nelle sue pagine emerge come chiarezza come il campo etnografico abbia la capacità destabilizzante di cambiare ogni cosa, costringendo il ricercatore a mettere a verifica ogni proposito iniziale, per cogliere la realtà delle persone al centro delle indagini:

Quando giunsi a Nso' e iniziai la mia ricerca sull'AIDS, mi trovai di fronte a una presa di posizione interpretativa da parte degli attori locali che rischiava di mettere in discussione le mie intenzioni; l'AIDS a Nso' non esiste, mi veniva ripetuto ogni giorno<sup>84</sup>.

Per capire cosa si intenda con tali affermazioni, è necessario accedere alle concezioni locali profonde sulla salute e sulla malattia, ma anche alle complicate dinamiche tra la medicina e la società propria e quella di origine europea. Tutto questo emerge da lunghi dialoghi che Quaranta intrattiene sul campo con i propri informatori, come il Ngashiv J.L., che afferma di non essere affatto stupito dall'incapacità degli ospedali di curare l'AIDS e di confidare maggiormente nei rituali purificatori perché quella che i medici chiamano AIDS in realtà non è che la conseguenza di una violazione delle leggi della società tradizionale e della terra. Solo una capacità diagnostica tradizionale potrà individuare correttamente la causa tradizionale della malattia, premessa indispensabile per porvi rimedio.

Sulla base dell'esperienza di campo di Quaranta, la malattia si delinea come un fatto sociale legato alla dimensione relazionale e interpersonale. Per esempio, la violazione dei taboò sessuali che regolano l'ordinamento della società è uno dei primi motivi indiziati di scatenare la malattia. Anche se negli anni l'AIDS – o *waame* – è considerata una malattia contagiosa, questa viene interpretata comunque come l'effetto catastrofico della mescolanza di fluidi incompatibili tra loro che genera una contaminazione capace di estendersi poi anche oltre al di fuori delle relazioni interdette<sup>85</sup>.

Le relazioni nocive, inoltre, non sono interne al gruppo sociale, ma hanno anche e soprattutto a che vedere con le dinamiche di potere, di colonialismo e *apartheid* legate alla presenza sul territorio del mondo esterno dell'Occidente:

Le locali concezioni del corpo e del potere, dunque, registrarono al loro interno le profonde trasformazioni prodotte dalla tratta e dal processo di stratificazione sociale che essa ha permesso nei regni di Grassfields. [...] A questo proposito si può legittimamente parlare di orme storiche di incorporazione, intendendo con esse i processi attraverso cui il mondo sociale si iscrive nei corpi e le modalità attraverso cui il corpo stesso è terreno vissuto dei processi culturali.<sup>86</sup>

Non sembra così strano, quindi, che nelle *élites* e nella società civile camerunense ci sia stato un sostanziale rifiuto della lettura biomedica della malattia, che suggeriva peraltro l'origine africana del virus. Nella sua etnografia, Quaranta mostra anche come l'AIDS non sarebbe altro che una manovra coloniale e neocoloniale per controllare la popolazione e in particolare la sua capacità riproduttiva<sup>87</sup>.

Le malattie, suggerisce Quaranta, non sono dunque esclusivamente il microbo che le provoca né sono solo una questione naturale, come del resto non lo sono nemmeno i corpi delle persone che vi sono esposte. Tanto le malattie quanto i corpi sono il prodotto storico-culturale dello specifico contesto in cui nascono e crescono. Se il contesto è fortemente marcato da elementi di violenza strutturale, quest'ultima genera a sua volta una sofferenza che può assumere la forma della malattia.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Quaranta I., *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Milano, 2006, p.122

<sup>85</sup> Ivi, p.137

<sup>86</sup> Ivi, p.15

<sup>87</sup> Ivi, p.153

<sup>88</sup> Quaranta, I. (a cura di), *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello, Cortina Editore, 2006

Anche Didier Fassin è un antropologo impegnato nel contesto dell'esplosione dell'AIDS, ma in Sud Africa. La monografia emersa da oltre cinque anni di vita sul campo mostra<sup>89</sup> come i corpi abbiano una memoria che il virus detona. In particolare, colonialismo e *apartheid* hanno lasciato ferite ancora oggi aperte. La biomedicina ha rappresentato in quel territorio un prodotto occidentale introdotto a forza a fini di controllo sanitario e biopotere. Il ricordo sociale incorporato degli aspetti medici del potere bianco è la cornice interpretativa che spiega fenomeni apparentemente sorprendenti come il rifiuto dei farmaci retrovirali diffusi dal governo. Gli anni di ricerca sul campo hanno reso evidente come il virus fosse concepito nei termini di un'ennesima arma europea contro la popolazione nera a fini di controllo demografico: la soluzione non poteva venire dalla stessa fonte.

Per comprendere il sospetto suscitato dall'epidemiologia dell'AIDS in Sudafrica, bisogna ricordare la lunga esperienza collettiva dell'utilizzo della malattia come mezzo di segregazione razziale. Sebbene la gente non faccia riferimento esplicito a questi episodi storici, essi emergono sotto forma di negazione e perplessità, dubbio e denuncia. Le controversie sollevate dal Presidente Mbeki a proposito dell'AIDS, che hanno ricevuto più attenzione nella popolazione nera di quanto non si dica generalmente, afferiscono a questa esperienza collettiva e partecipano alla narrazione dell'epidemia nei termini di una resistenza politica contro il dominio dei bianchi e l'ordine globale.<sup>90</sup>

Una grossa preoccupazione di Fassin è quella della necessità di conferire senso al disastro socio-umanitario dell'AIDS, a partire da un approccio qualitativo etnografico basato sulla profonda conoscenza di persone malate, notando come queste subiscano molteplici dimensioni di discriminazione. Al centro delle indagini vi sono le interpretazioni che questi stessi pazienti propongono a partire dalla propria esperienza storica, individuale e collettiva. Da tale incontro etnografico emerge la consapevolezza della malattia in quanto processo di incorporazione di una violenza strutturale presente contro e nella collettività, che ha tra i suoi effetti la limitazione della capacità di azione dei soggetti<sup>91</sup>. Non è possibile parlare di pandemia da HIV senza parlare di povertà, di carenze educative, di razzismo strutturale, di violenza cronica e sessuale, di repressione istituzionale, di percorsi migratori, di prostituzione. A stereotipi e pregiudizi razziali sono legati anche i processi di colpevolizzazione dei malati e dei loro supposti comportamenti sessuali a-normali.

L'AIDS, quale incorporazione biologica di diseguaglianze e ingiustizie sociali, oltre a segnare i corpi, trasforma anche i legami parentali e le relazioni comunitarie in cui questi sono situati, incidendo sulle biografie e sulle pratiche quotidiane<sup>92</sup>. Le opere di Fassin<sup>93</sup> evidenziano la pericolosa contraddizione di un mondo in cui la vita di alcuni è oggetto di un vero e proprio processo di sacralizzazione, mentre le vite di altri hanno un valore differente, che si rispecchia tanto nella durata quanto nelle condizioni di esistenza.

Fassin dedica la propria attenzione anche a quelle che chiama «politiche della sofferenza»<sup>94</sup>, mettendo in guardia ricercatrici e ricercatori odierni rispetto a

l'importanza assunta a partire dagli anni '90 di ciò che si potrebbe chiamare una letteratura scientifica compassionevole, ossia un corpo di lavori riguardanti la sofferenza, il traumatismo, l'infelicità, la miseria, l'esclusione, le denunce, e questo, più in particolare tra le due sponde dell'Atlantico.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> Fassin D., *Quand les corps se souviennent: Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Editions La Découverte, Paris, 2006

<sup>90</sup> Ivi, p.258

<sup>91</sup> Ibidem

<sup>92</sup> Ibidem

<sup>93</sup> Fassin D., *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Ombre Corte, Verona, 2014

<sup>94</sup> Fassin D., *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Gallimard/Seuil, Paris, 2010, p.24

<sup>95</sup> Ivi, p.13

Il risultato di tale impostazione compassionevole delle scienze umane avrebbe infatti determinato uno slittamento categoriale dalle diseguglianze all'esclusione, dalla dominazione all'infelicità, dall'ingiustizia alla sofferenza, dalla violenza al trauma<sup>96</sup>.

Gli studi di Quaranta e Fassin – tra gli altri<sup>97</sup> – permettono quindi di evidenziare come «la malattia sia l'iscrizione nel corpo individuale dell'ordine sociale», oltre che un fondamentale oggetto di studio dell'antropologia medica configurata come antropologia critica della salute<sup>98</sup>, capace di esplorare le complesse articolazioni del nesso tra esperienze soggettive e processi storico-culturali e di potere.

Particolarmente interessanti risultano inoltre le esperienze di ricercatori al confine tra le scienze mediche e quelle sociali, come Umberto Pellecchia, antropologo medico impegnato in diversi scenari africani con la ONG Medici Senza Frontiere. Nell'ambito del suo incarico di *Qualitative Research Advisor*, si è trovato a Monrovia, Liberia, durante il focolaio di Ebola nel 2014. Nonostante la pericolosità della situazione e alla particolare contagiosità del virus Ebola, solo l'immersione nel contesto e, quindi, una parziale condivisione del rischio con le popolazioni colpite, ha permesso una comprensione profonda degli aspetti culturali legati sia alla diffusione che al contenimento del virus, senza la quale ogni intervento medico-umanitario risulterebbe peraltro meno efficace. Uno sguardo eccessivamente distanziato, per esempio, non sarebbe capace di cogliere il dinamismo con cui le persone reagiscono di fronte alle mutate condizioni ambientali, trasformando a partire dalle micro-interazioni quotidiane le pratiche socioculturali come, per esempio, i funerali. Vivendo nella città di Monrovia, infatti, Pellecchia ha potuto mostrare come risposte istituzionali incapaci di dialogare con le dinamiche sociali e con le cosmovisioni radicate possano diventare controproducenti:

Da settembre 2014 a oggi sono stati prodotti molti rapporti sul "bagno dei corpi", sul "bacio dei cadaveri" e su altre pratiche culturali che presumibilmente hanno un impatto diretto sulla trasmissione. Una rapida ricerca su internet può facilmente mostrare come tali pratiche locali siano state sensazionalizzate. La "cultura" dei liberiani è stata additata come la principale responsabile dell'epidemia. Una conseguenza logica di questa pressione sulla cultura è che le persone, in quanto portatrici di questa cultura storica incarnata, sono in parte responsabili. [...]. Nell'agosto 2014 la decisione del governo liberiano di cremare tutti i defunti deve essere inquadrata nel tentativo di contenere rapidamente una morbilità potenzialmente pericolosa ed esplosiva che si stava accumulando nei quartieri di Monrovia [...]. La cremazione forzata ha contribuito a far crescere nella popolazione di Monrovia la sfiducia verso le istituzioni, un risentimento che può essere rintracciato storicamente nel periodo della guerra civile e che si è riprodotto con l'epidemia di ebola [...]. Vietare i funerali - senza alcuna forma di contro-compensazione e soprattutto senza coinvolgere le comunità - ha significato tagliare una parte della vita sociale, riproducendo la disgregazione che l'ebola ha portato nel Paese.<sup>99</sup>

Otto settimane di lavoro etnografico in sette quartieri di Monrovia e cinque villaggi nella regione di Cape Mount County in Liberia<sup>100</sup> sono stati necessari per rendersi conto fino in fondo come la soluzione che appare più razionale, la cremazione dei cadaveri, abbia prodotto pericolosi effetti secondari, come il fiorire di un'economia informale della morte, che vede i defunti seppelliti in proprio dalle famiglie o da squadre di sepoltura illegali che agiscono senza le più basilari precauzioni. Lo stesso si può dire per l'altra principale misura di contenimento del contagio: la quarantena. A questo

---

<sup>96</sup> Ivi, p.14

<sup>97</sup> A titolo di esempio: Briggs C.L., «Communicability, racial discourse, and disease», in *Annual Review of Anthropology*, vol.34, n.1, 2005, pp.269-291; Parker R., «Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research», in *Annual Review of Anthropology*, n.30, 2001, pp.163-179; Schoepf B.G., «International AIDS Research in Anthropology: Taking a Critical Perspective on the Crisis», in *Annual Review of Anthropology*, n.30, 2001, pp.335-361

<sup>98</sup> Fassin D., *Ripolitizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Ombre Corte, Verona, 2014

<sup>99</sup> Pellecchia U., *Do Traditions Spread Ebola? Note di campo*. Bozza di lavoro, 2014, [https://www.academia.edu/12440558/Do\\_Traditions\\_Spread\\_Ebola](https://www.academia.edu/12440558/Do_Traditions_Spread_Ebola)

<sup>100</sup> Pellecchia U., Crestani R., Decroo T., Van den Bergh R., Al-Kourdi Y., «Social Consequences of Ebola Containment Measures in Liberia», in *Plos One*, vol.10(12), 2015, pp.1-12

proposito, Pellecchia usa un'espressione che costituisce un'importante categoria di analisi anche per le mie ricerche a Oaxaca durante il covid: «epidemia di paura»<sup>101</sup>, dovuta ai metodi coercitivi violenti utilizzati dal governo nei confronti delle aree povere, alla colpevolizzazione dei comportamenti sociali e individuali di queste zone, alla sensazione di essere incapaci di proteggersi, ai duri messaggi di prevenzione che hanno fatto credere di non avere speranza, alla struttura debole e poco efficiente della risposta sanitaria e istituzionale all'emergenza. I focus group realizzati sul campo durante il picco di diffusione di Ebola hanno permesso di cogliere la paura come componente strutturale dell'epidemia, capace di influire sulla trasmissione del virus. Significativamente, nel contesto liberiano, di fronte all'insufficienza delle misure istituzionali nei confronti del virus, nascono pratiche di quarantena comunitaria più efficaci, soprattutto in quanto maggiormente accettate dalla popolazione.

Durante l'attuale pandemia di Covid-19, la scommessa sulla praticabilità del metodo etnografico è stata confermata da alcune ricercatrici e da alcuni ricercatori che hanno deciso di rimanere sul campo quando la pandemia li ha colti di sorpresa o che, come me, hanno deciso di confermare le proprie ricerche pianificate, mutandone l'oggetto o concentrandosi sugli effetti del Coronavirus sul contesto indagato. I risultati analitici cominciano ad emergere in questi mesi: incoraggiarne la produzione estesa, la sistematizzazione e il confronto potrà aggiungere ulteriori contributi che rimarranno come i precedenti nel patrimonio comune della disciplina antropologica e delle sue possibilità applicative e trasformative.

Durante la pandemia del Covid-19, Edoardo Occa, ricercatore in antropologia culturale e sociale e coordinatore del progetto Medici con l'Africa CUAMM, ha raccolto materiale etnografico di prima mano in Mozambico. Dal suo diario di campo, trasmesso attraverso le pagine del blog *La giusta distanza*, emergono importanti riflessioni legate alle percezioni del contagio nelle diverse fasi di evoluzioni della situazione sanitaria, a partire da un contesto di difficoltà croniche e contingenti oltre quelle implicate dal Covid-19 in un Paese abitualmente colpito da inondazioni ed epidemie (l'ultima quella di colera), cicloni e attacchi armati di diversi gruppi paramilitari. Quando Occa pubblica le prime note, il 18 marzo 2020, il governo del Mozambico non aveva ancora rilevato nessun caso.

A Maputo il coronavirus pare essere una preoccupazione esclusiva delle fasce di popolazione ricche e informate. Mi è stato riferito che alcuni predicatori di varie confessioni parlano apertamente di un flagello che colpisce i paesi ricchi, mentre quelli africani ne sarebbero quasi immuni.<sup>102</sup>

A quel tempo, scrive Occa, gli unici che avevano iniziato a porgere il gomito al posto della mano e ad usare gel igienizzante per le mani erano gli occidentali presenti in città. Anche il 14 maggio 2020, quando ormai il virus aveva fatto la sua comparsa, resisteva tenace l'idea che si trattasse di una malattia dei bianchi e dei cinesi. Secondo l'antropologo medico, questa interpretazione locale è dovuta a molteplici fattori, primo tra tutti una sorta di rassegnazione alle catastrofi da parte di chi non ha la possibilità di prevenirle seriamente, soprattutto sul piano della salute. La sua collega Manuela Straneo, impegnata nello stesso progetto in Tanzania specifica:

In Europa siamo abituati che tutto sia prevedibile. In Africa, la vita non è prevedibile. I trasporti, le scuole, gli uffici. Anche il tempo, mutevole e tempestoso, fa la sua parte. Le piogge, intensissime, impediscono di rispettare orari previsti: ci si bagna, gli ombrelli non servono, le strade diventano fiumi, si preferisce restare a casa e aspettare. Quando piove i bambini arriveranno in ritardo a scuola, gli appuntamenti non saranno rispettati. Le malattie in Africa rientrano nell'imprevedibilità della vita.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Pellecchia U., «Quarantine and Its Malcontents How Liberians Responded to the Ebola Epidemic Containment Measures», in *Anthropology in Action*, vol.24/22, 2017, pp.15-24

<sup>102</sup> Occa E., «Note da Maputo. La percezione del contagio in una città africana», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 18/03/2020, <https://osservatoriologiustadistanza.blogspot.com/2020/03/note-da-maputo-la-percezione-del.html>

<sup>103</sup> Straneo M., «E l'Africa?», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 4/04/2020, <https://osservatoriologiustadistanza.blogspot.com/search?q=manuela+straneo>

Al contrario, in Europa:

pensavamo di essere invincibili. Ecco, sì. La vita nell'Africa rurale invece è una lotta per sopravvivere. Succede che manchi l'acqua. Pochi sono allacciati alla corrente, chi ci è riuscito, è abituato che la corrente si interrompa. Che manchi in mezzo a una partita, oppure in mezzo alla fiction alla televisione. Si va avanti, la vita è piena di avversità. La morte accompagna sempre la vita, tutti hanno avuto in famiglia morti giovani, di bambini, di adulti. Morti improvvise o dopo lunghe malattie, senza spiegazioni.<sup>104</sup>

In tutto il Mozambico, per esempio, ci sono solo 34 posti di terapia intensiva.

La disegualianza sociale di questo paese morde i sensi ogni attimo... vista, olfatto, udito, gusto, tutti coinvolti in una grammatica fisica della sperequazione, descrive una geografia sociale della possibilità statistica di essere contagiati, ritaglia una mappa del mancato accesso ai servizi essenziali, incide le relazioni separando, creando voragini tra le persone, tracciando distanze ingiuste.<sup>105</sup>

Il 1° aprile il presidente Felipe Nyusi ha dichiarato lo stato di emergenza in Mozambico come misura preventiva della pandemia di Covid-19. Occa riporta come in condizioni di vita estremamente precarie e legate all'economia informale e di strada questo abbia generato molta paura tra la popolazione, che ha dato vita anche ad alcuni momenti di piazza quando si temeva che nei divieti sarebbe finita la presenza nello spazio pubblico, di fatto azzerando l'economia di moltissime persone. Stando a contatto con le persone di Maputo, Occa si chiede se sia giusto e possibile chiedere alle culture africane «di adottare “scientificamente” comportamenti contrapposti» rispetto all'abitudine di far fronte comune di fronte all'ignoto<sup>106</sup>.

Gli studi di Occa e dei suoi colleghi sono stati orientati all'approccio applicativo e si sono concentrati soprattutto sulla necessità di informazione per un'adeguata prevenzione, concentrandosi sull'elemento dell'età, in un paese come il Mozambico, in cui l'età media è di 17 anni. Gli antropologi si sono resi conto di una grave mancanza di conoscenza e consapevolezza nei giovani rispetto alla pandemia del Covid-19, problema che aggrava la situazione sanitaria generale in un Paese dove la situazione ospedaliera è già molto precaria<sup>107</sup>.

Se in generale per l'etnografia è fondamentale l'osservazione partecipante, in particolare per l'antropologia applicata il lavoro di ricerca non può che essere sul campo, perché, come scrivono Occa e colleghi in relazione al proprio intervento in un progetto medico:

Fornire servizi sanitari di base in situazioni umanitarie complesse durante una pandemia presenta sfide significative. La nostra esperienza di lavoro con gli sfollati interni (IDP) nella provincia di Cabo Delgado in Mozambico ci ha insegnato che un intervento sanitario può avere successo solo con un efficace coinvolgimento della comunità. In altre parole, o lavoriamo con la comunità o ce ne andiamo a casa.<sup>108</sup>

Non si tratta tanto di un principio, ma di un presupposto di efficacia:

---

<sup>104</sup> Ibidem

<sup>105</sup> Occa E., «Note da Maputo. La percezione del contagio in una città africana», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 18/03/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/03/note-da-maputo-la-percezione-del.html>

<sup>106</sup> Occa E., «Note da Maputo #2. Uno “stato d'emergenza” piuttosto affollato», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 09/04/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/04/note-da-maputo-2-uno-stato-demergenza.html>

<sup>107</sup> Cfr. Marotta C., Nacareia U., Estevez A.S., Tognon F., Genna G.D., De Meneghi G., Occa E., Ramirez L., Lazzari M., Di Gennaro F. et alii, «Mozambican Adolescents and Youths during the COVID-19 Pandemic: Knowledge and Awareness Gaps in the Provinces of Sofala and Tete», in *Healthcare*, n.9, 2021

<sup>108</sup> Cardona-Fox G., De Meneghi G., Occa E., Atzori A., «Work with the community or go home: local engagement in Mozambique», in *Public Health and WASH*, n.67, 2021, pp. 20-22



Il coinvolgimento della comunità è spesso l'unico modo per garantire l'accettazione di un intervento, consentendo agli operatori umanitari di fare l'uso più efficiente delle risorse limitate. Senza l'impegno della comunità, l'impiego di strategie di comunicazione efficaci per influenzare i comportamenti è quasi impossibile. In situazioni in cui un grande afflusso di migranti forzati intensifica la competizione per le risorse limitate e sconvolge l'equilibrio locale, l'impegno della comunità è essenziale anche per affrontare il conflitto in modo culturalmente sensibile.<sup>109</sup>

Questo vale specialmente in un contesto in cui gli effetti economici del Covid-19 e le sue ricadute in termini di limitazioni agli spostamenti umani complicano un quadro già difficile per via degli attacchi paramilitari e delle calamità naturali. In questo contesto, dicono gli antropologi impegnati con il CUAAM, è imprescindibile lavorare con i comitati sanitari dei villaggi, con gli anziani della comunità, con i guaritori tradizionali, con le ostetriche e con ogni tipo di operatori sanitari formali e informali.

I comitati sanitari dei villaggi sono particolarmente importanti; sono composti da professionisti medici e non medici, anziani del villaggio, leader religiosi e altri individui rispettati all'interno della comunità e traggono la loro credibilità dall'autorità collettiva dei loro membri. Con la partecipazione attiva dei comitati sanitari dei villaggi abbiamo istituito un sistema di sorveglianza epidemiologica per rilevare l'insorgenza della COVID-19 e di altre malattie trasmissibili, utilizzando meccanismi di rilevazione (come gli screening privati e visite domestiche) che altrimenti sarebbero considerati troppo sensibili o invasivi. Questi attori locali svolgono un ruolo importante nella sensibilizzazione alla salute e nell'incoraggiare il rispetto misure preventive. Nel distretto di Montepuez, ad esempio, i guaritori tradizionali sono stati determinanti nel convincere famiglie riluttanti a adottare le pratiche di lavaggio delle mani nelle loro case e a rinunciare alle tradizionali cerimonie di sepoltura.

I *feticeiros* giocano anche un ruolo fondamentale nello scoraggiare la stigmatizzazione delle persone che infette da COVID-19, garantendo così che ricevano le cure adeguate.

La mediazione dei conflitti tra sfollati interni e comunità ospitanti è parte integrante di una strategia più ampia per contenere la diffusione delle malattie trasmissibili, poiché il conflitto nella comunità favorisce la sfiducia, interrompendo i canali di comunicazione necessari per il monitoraggio, i rinvii e l'assistenza medica.<sup>110</sup>

Da queste parole emerge l'importanza cruciale che l'antropologia può giocare in alleanza con la medicina per progettare interventi efficaci e, soprattutto, adeguati al contesto socio-culturale in cui si radicano. «A prescindere dall'efficacia del trattamento o della protezione del vaccino, una soluzione puramente biomedica al COVID-19 fallirà»<sup>111</sup>, perché la patologia è diventata un fatto sociale e culturale ed è necessario studiare le sue modalità di interazione con le altre malattie e con le condizioni di precarietà di salute alla luce dei rapporti socio-economici e di potere esistenti in una data società.

Dallo Stato immediatamente a nord del Mozambico, la Tanzania, giungono invece le osservazioni di campo dell'antropologa Gerda Kuiper<sup>112</sup>, che è stata colta nello Stato dell'Africa orientale dall'irruzione del Covid-19. Come nel mio caso, l'oggetto di studio previsto era completamente differente dalla pandemia, di cui non si sospettava l'avvento in fase di progettazione della ricerca: Kuiper aveva infatti intenzione di svolgere un lavoro etnografico multi-situato sul commercio di abiti di seconda mano. Nel suo caso, il cambio del tema focale della ricerca sul campo è emerso quasi spontaneamente dal diario che la ricercatrice teneva con sé: man mano che passavano i giorni in

---

<sup>109</sup> Ivi, p.21

<sup>110</sup> Ivi, pp. 20-22

<sup>111</sup> Horton R., «Offline: COVID-19 is not a pandemic» in *The Lancet*, vol.396, n.10255, 26/09/2020, [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext)

<sup>112</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, pp.1-20

Tanzania senza poter dare inizio ai propri studi, si moltiplicavano gli appunti sulle conversazioni, sulle emozioni e sulle interpretazioni legate al Covid.

Un punto centrale dell'etnografia di Kuiper è dedicato alle differenze rispetto alla percezione del rischio virale in Tanzania e in Olanda, Paese natale della ricercatrice:

Dopo che a metà marzo è stato registrato il primo paziente COVID-19 in Tanzania, ho pensato di lasciare il Paese. Dove sarei stata più a rischio? Dove la mia presenza avrebbe rappresentato un rischio minimo per gli altri? Mentre la mia famiglia e i miei amici in Europa si sono chiusi, in Tanzania il virus non sembrava diffondersi con la stessa rapidità, né la vita di tutti i giorni era colpita nella stessa misura. I siti web di notizie globali si sono riempiti di scenari funesti su un'epidemia nei Paesi africani (Hansrod, 2020). Eppure, le persone intorno a me non sembravano preoccupate. Queste percezioni contrastanti dei rischi posti dal nuovo virus mi hanno confuso completamente.<sup>113</sup>

Gli elementi che strutturano tali diversità sono molteplici, come per esempio le specifiche implicazioni economiche del *lockdown*. Kuiper riporta come molti tanzaniani con cui ha avuto modo di parlare hanno sottolineato le conseguenze devastanti della permanenza in casa, dell'impossibilità di lavorare o di svolgere altre attività per il proprio sostentamento. Anche in questo caso, non è possibile ignorare le differenze che strutturano l'ordine sociale tanto a livello globale che locale:

Dall'inizio di aprile ho pensato di lasciare la Tanzania, cosa che è diventata sempre più difficile. Di recente, infatti, ho interrotto il mio lavoro sul campo. La sensazione è insoddisfacente, ma almeno ho raccolto alcuni dati e per ora posso continuare a scrivere. Inoltre, il mio reddito non è stato immediatamente intaccato. Diverso è il caso dei commercianti di vestiti usati che, come altri partecipanti alla grande economia informale della Tanzania, vedono diminuire o scomparire completamente il loro reddito giornaliero.<sup>114</sup>

Dalla comparazione delle percezioni emerge anche un modo di vivere lo spazio urbano radicalmente differente:

Quando quella sera chiesi a un amico perché la gente non rimanesse a casa, mi rispose che lo faceva: rimaneva nel proprio quartiere invece di andare in centro. H., riflettendo sulla diminuzione della sua attività commerciale situata in una zona centrale, disse che non aveva mai visto Dar es Salaam così. Mentre io ritenevo che la città fosse ancora pericolosamente affollata, l'esperienza del mio amico era che la vita cittadina si stava fermando.<sup>115</sup>

Tuttavia, è soprattutto nella precarietà cronica delle condizioni vita e sopravvivenza che un eccessivo timore per il Covid-19 sembrava piuttosto incomprensibile nelle città del Paese:

Questa mancanza di preoccupazione non è dovuta a una mancanza di conoscenza: i tanzaniani seguono con attenzione le notizie globali, anche se principalmente attraverso i media locali. Hanno sentito parlare della situazione caotica degli ospedali europei. Ma la mancanza di accesso all'assistenza sanitaria a prezzi accessibili è una realtà quotidiana per molti tanzaniani, soprattutto dopo i tagli neoliberali alle spese governative e la conseguente frammentazione del sistema sanitario negli anni '90 (Dilger, 2012). In questo senso, il Coronavirus non sembrava rappresentare una nuova minaccia.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ivi, p.3

<sup>114</sup> Kuiper G., «The coronavirus crisis: An unexpected end of fieldwork and insecure times for the second-hand clothing traders», in *The Second-Hand Clothing Trade in Tanzania. An Anthropological Research Project*, 27/04/2020, <https://blog.uni-koeln.de/gssc-kuiper/2020/04/27/the-coronavirus-crisis-an-unexpected-end-of-fieldwork-and-insecure-times-for-the-second-hand-clothing-traders/>

<sup>115</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, p.11

<sup>116</sup> Ibidem

L'incertezza, fattore che in apparenza è universalmente legato al fenomeno pandemico, emerge con caratteristiche radicalmente altre quando si radica nelle esperienze concrete. Nell'orizzonte medio europeo, essa genera estrema difficoltà e spaesamento, mentre in moltissimi altri contesti del mondo si tratta di uno stato familiare dell'esistenza, «*business as usual*»<sup>117</sup>. Anche l'idea di poter controllare oltremodo gli effetti di questo rischio è di fatto l'esito di una condizione di privilegio, come Kuiper trova riassunto con efficacia nella frase pronunciata con una certa rassegnazione da uno dei propri informatori «Non c'è niente che possiamo fare»<sup>118</sup> o nella tranquillità della propria suocera tanzaniana: «è tutto nelle mani di Dio»<sup>119</sup>.

Quando Kuiper decide di lasciare la Tanzania per tornare in patria, per molti abitanti del Paese africano si trattava di un'idea piuttosto stupida: «E' come se qualcuno fosse spaventato da un leone e, al posto che scappare via, gli corresse incontro»<sup>120</sup>. Perlomeno nell'orizzonte della pandemia, l'idea di Europa non è necessariamente associata alla possibilità di un miglioramento della propria condizione di vita. Del resto, il virus si è inizialmente diffuso per il globo attraverso corpi privilegiati, di cui la mobilità è stata ampiamente naturalizzata<sup>121</sup>, ridefinendo le direzioni e le forme del sospetto e, occasionalmente, affermando più o meno esplicitamente un senso di rivalsa<sup>122</sup>.

In Tanzania, come in molti contesti globali, il Covid è stato interpretato come una malattia dei bianchi e, significativamente, quando la parola "corona" iniziò a diffondersi tra la popolazione, la presenza di Kuiper iniziò ad essere associata a questo termine. Alcuni bambini iniziarono a usare questo appellativo al passaggio dell'antropologa, al posto del consueto *mzungu* (persona bianca). Un uomo dichiarò, seppur scherzosamente, di non voler toccare nulla di ciò che aveva toccato. È significativo, comunque, che nelle valutazioni di Kuiper, non sono tanto gli stranieri in quanto tali ad essere associati al rischio, ma le persone benestanti in generale, che possono permettersi di viaggiare.

Nel giudizio relativo alle misure di prevenzione, non rientrano unicamente elementi di ordine economico, ma anche le concezioni culturali legate alla costituzione della persona e, soprattutto, ai valori sociali che strutturano e orientano le relazioni. È importante cogliere, suggerisce Kuiper, come le informazioni scientifiche siano sempre interpretate all'interno di quadri morali e ideologici carichi di emozioni, che esprimono una particolare «politica della vita»<sup>123</sup>.

In questo contesto

Il virus in sé non si è trasformato in un attore che ha ridisegnato fundamentalmente le relazioni umane. Anche quando hanno preso precauzioni, i tanzaniani non si sono definiti come potenziali vettori e non hanno dovuto affrontare l'incertezza morale di come comportarsi.<sup>124</sup>

Per esempio:

Quando ho raccontato alle persone che mi circondavano in Tanzania la situazione nei Paesi Bassi, il loro stupore si è unito al mio scetticismo. Quando ho detto alla mia ex madre ospitante che mio padre in Olanda, che soffre di problemi cardiaci e vive da solo, era stato caldamente consigliato di non ricevere visite, ha scosso la testa. Le dispiaceva per lui, perché anche lei era in cattive condizioni di

---

<sup>117</sup> Fabre Uribe S., «Business as usual», in *Social Anthropology*, vol.28(2), 2020, pp.265-266

<sup>118</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, p.10

<sup>119</sup> Ibidem

<sup>120</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, p.12

<sup>121</sup> Benton A., «Border promiscuity, illicit intimacies, and origin stories: Or what contagion's bookends tell us about new infectious diseases and a racialized geography of blame», in *Somatosphere*, 06/03/2020, <http://somatosphere.net/forumpost/border-promiscuity-racialized-blame/>

<sup>122</sup> Huigen B., «"Stay on your continent!" Coronavirus and the alarm of European spread in South Africa», in *Witnessing Corona*, 06/03/2020, <https://boasblogs.org/witnessingcorona/stay-on-your-continent/>

<sup>123</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, p.15

<sup>124</sup> Ivi, p.14

salute e non riteneva giusto lasciare le persone malate da sole, anche se questo poteva proteggerle da un'infezione.<sup>125</sup>

Tutto questo prezioso quadro etnografico non sarebbe mai stato possibile a distanza, come esplicita chiaramente Kuiper, quando spiega che

La partenza non è stata la fine del mio coinvolgimento affettivo, ma anche nell'era digitale l'interazione faccia a faccia fa la differenza nel plasmare la comprensione, soprattutto quando si tratta di esperienze incarnate come il rischio. La mia comprensione delle percezioni del rischio dei tanzaniani ha perso gran parte della ricchezza e della profondità possibili dopo la mia partenza.<sup>126</sup>

Certamente, nel valutare l'opportunità e le difficoltà del lavoro di campo in pandemia, non è necessario unicamente tenere conto dei rischi fisici per ricercatrici e ricercatori, ma anche dell'impatto emotivo su di essi. Kuiper propone un'intensa condivisione dei propri stati emotivi che si sono succeduti durante il suo soggiorno in Tanzania, tra preoccupazione, scetticismo, paura, ansia e sensi di colpa, indagati come mezzo di indagine intersoggettivo e non come un fatto privato, soprattutto nei momenti di crisi. Queste emozioni sono un prezioso strumento etnografico che non può essere usato a distanza.

Stefano Beggiora e Anna Scarabel erano invece impegnati nelle loro ricerche etnografiche in India, iniziate nell'ottobre 2019, quando il Coronavirus diventò una pericolosa realtà anche a quelle latitudini<sup>127</sup>. Beggiora e Scarabel hanno deciso di rimanere sul campo fino al settembre 2020. Durante questo periodo è risultata centrale la conoscenza di Svāmī Svarūpanānda Sarasvatī, una delle maggiori autorità viventi della tradizione religiosa hindù, a cui molti indiani si rivolgevano per cercare spiegazioni sulla nuova situazione sanitaria. Svāmī Svarūpanānda Sarasvatī confortava le persone mobilitando la distinzione cosmologica tra l'eterno e l'effimero, spiegando che tutto ciò che ha un inizio ha anche una fine, Covid-19 incluso.

Dalla convivenza con l'autorità hindù, Beggiora e Scarabel traggono la riflessione circa il nesso tra la pandemia e lo stato di salute complessivo del mondo, in cui viene postulata una relazione di causa-effetto tra l'azione sregolata dell'uomo nei confronti della natura e delle tradizioni con il Covid. Riportano le seguenti parole:

Cibo (anna), acqua (jal) e aria (vayu): il corpo umano è costituito da questi tre elementi. Īśvara ci ha dato queste tre cose pure. E noi le abbiamo rovinare. Quando noi mangiamo del cibo con difetto (doṣa) – difetto provocato dai concimi chimici con cui il cibo viene trattato –, allora tale difetto va nel nostro stomaco. L'acqua pure è inquinata, quella dei pozzi, delle falde sotterranee ecc. Anche l'aria è resa impura dalle emissioni delle macchine ecc. Quindi l'aria che entra nei nostri polmoni è impura come l'acqua e il cibo che ingeriamo, e così il corpo dell'uomo diventa impuro.<sup>128</sup>

Come in altri contesti del mondo, il Covid-19 sarebbe dunque una conseguenza di uno specifico modello di sviluppo e di vita. La stessa degenerazione, nell'ottica olistica della medicina ayurvedica, investe le medicine e i rimedi preparati con elementi naturali:

Rifletti allora: che cosa possono fare le medicine? Se non purifichiamo l'ambiente le medicine non possono essere di nessun uso. Quando le persone non si comportano in maniera virtuosa, quando i governanti e i popoli percorrono la via dell'adharma, allora anche le divinità li abbandonano.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> Ivi, p.15

<sup>126</sup> Ivi, p.6

<sup>127</sup> Beggiora S., Scarabel A., «Covid-19 e ambienti tradizionali hindu: studio di caso su salute e religione in India», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, fascicolo speciale, 2021, pp.263-283

<sup>128</sup> Ivi, p.264

<sup>129</sup> Ivi, p.267

Nel modo di concepire gli elementi naturali, emerge anche la conseguente diffidenza verso la biomedicina, accusata per esempio di produrre e vendere l'ossigeno, mentre vengono disboscate le foreste. Gli antropologi interpretano questa riflessione del loro interlocutore come un chiaro riferimento alla difficile reperibilità delle bombole di ossigeno durante i mesi di emergenza virale.

Nell'interpretazione di Beggiora e Scarabel, di fronte alla pandemia è dunque necessario concepire l'umanità come parte di una trama fratturata e ricercare l'integrazione tra ambiente e comunità, perché il Covid-19 non è la causa di uno stato di malattia, ma un suo effetto, di fronte al quale è necessario ristabilire l'armonia

A partire dai testi sacri all'hinduismo, è possibile risalire a tre aspetti costitutivi della realtà che ci circonda: *adhyātma* (l'individualità specifica di un ente), *adhibhūta* (le azioni che quell'ente può compiere), *adhidaiva* (la dimensione spirituale che sovrintende al corpo dell'ente). Beggiora e Scarabel propongono di utilizzare questo presupposto teorico per elaborare una metodologia d'indagine del virus tramite questi tre piani della realtà.

In continuità con quanto affermato più sopra, l'identità o *adhyātma* del Covid-19 è definita dall'insieme delle caratteristiche, anche genetiche, che identificano questo coronavirus diverso da altri simili a lui. Con *adhibhūta* s'intenderà la funzione del virus e la sua azione nel mondo fenomenico, ovvero la sua diffusione e gli effetti che esso provoca nel mondo, la malattia e tutti i sintomi correlati. Ma considerata la sua azione distruttiva e nefasta, sarà qui comprensibile come il Covid-19 non sia assimilato a una divinità, quanto piuttosto a un demone che tenti di divorare il mondo.<sup>130</sup>

Sempre seguendo le tassonomie mediche locali, secondo Beggiora e Scarabel, si potrebbe includere il Covid-19 nelle *ādhidaivika*, le calamità divine, categoria già usata per le pandemie di colera e tifo. Le altre due sciagure sono l'*ādhyātmika*, la malattia che proviene dal corpo e l'*ādhibautika*, la sventura che viene da un corpo estraneo, come un incidente o l'impatto con un corpo esterno in movimento.

L'aspetto più interessante che emerge dall'immersione nel contesto dell'India in pandemia è la compresenza di strategie pragmatiche e spirituali per fronteggiare l'emergenza:

Fin dalle ultime settimane precedenti il primo lockdown in India, proclamato il 24 marzo 2020, abbiamo avuto modo di osservare la gestione della pandemia in particolare negli ambienti tradizionali sopracitati. Fin da subito ci è risultato chiaro che il fenomeno pandemico era e sarebbe stato gestito secondo due modalità diverse ma tra loro complementari. In questo contesto si contemplano principalmente due direttive con le quali combattere il virus: gli accorgimenti pratici, volti ad arginare il contagio, e l'adorazione delle divinità.<sup>131</sup>

Tra le forme rituali di adorazione del divino, una grande importanza è quella della ripetizione del mantra dei nomi di Viṣṇu, che agisce sull'emozione della paura, anche in questo contesto geografico e culturale considerata un elemento cardine della malattia:

L'invito alla sua ripetizione [del mantra dei tre nomi] ha quindi lo scopo di portare conforto a chi, spaventato dal demone del Covid-19, necessita del conforto della divinità. L'intervento divino invocato dal fedele che, ad esempio, pronuncia il *nāma traya mantra* ha sì lo scopo di protezione del fedele dalla malattia ma anche, e forse soprattutto, quello di sollievo dal dolore e dalla paura.

Dal lato degli accorgimenti pratici, invece, numerose pratiche sono state introdotte in base alle leggi del razionalismo scientifico, con particolare attenzione al lavaggio di mani e corpo, dei pavimenti e dei locali e dell'areazione costante degli ambienti chiusi. In questo contesto, si tratta di norme in linea con una prassi già consolidata, in cui i concetti di purezza e pulizia sono fondativi della cosmovisione hindù. Quello che è avvenuto con la necessità di prevenzione del Covid, scrivono Beggiora e

---

<sup>130</sup> Ibidem

<sup>131</sup> Ivi, p.270

Scarabel, è che questi due concetti si sono sovrapposti nel periodo pandemico, quando precedentemente coincidevano solo in parte.

Qualcosa di simile, avvertono i ricercatori, può essere riscontrato rispetto ai concetti di impurità e inquinamento, tra cui non esiste alcuna equazione innata, ma che possono parzialmente coincidere attraverso un rapporto di causa-effetto all'interno di questo scenario.

Il distanziamento sociale è invece un tema estremamente articolato, perché soprattutto nelle aree urbane la sovrappopolazione ha reso per moltissimi (soprattutto poveri e delle caste considerate inferiori) impossibile osservare questa norma di precauzione<sup>132</sup>. Tuttavia, in altri ambienti,

l'abitudine di seguire le regole di purità rituale è naturalmente il più grande ausilio al distanziamento sociale. Specialmente tra sconosciuti, in questi ambienti vi è grande attenzione a evitare il contatto fisico. Questo perché attraverso il contatto diretto si trasmette l'impurità: una persona che abbia compiuto le abluzioni e che sia quindi in stato di purità rituale, qualora tocchi una persona che non si trovi in questa stessa condizione, sarà costretto a rilavarsi prima di potersi ritenere puro. Un brāhmaṇa che si appresta a officiare un rito, per il quale la purità rituale è una conditio sine qua non, eviterà il contatto diretto con qualsiasi altra persona (indipendentemente della casta di appartenenza) per mantenere il suo stato. Questo tipo di atteggiamento è filtrato entro una certa misura da secoli negli usi e costumi popolari, tant'è che un complesso di norme si osserva naturalmente anche nella consumazione dei cibi e delle bevande che possano essere condivisi.<sup>133</sup>

La decisione di rimanere sul campo è risultata in questo caso preziosa per cogliere come, in controtendenza con molti altri esempi provenienti da altri contesti, le misure di prevenzione adottate a livello istituzionale sono risultate compatibili con gli schemi della pratica incorporati dagli abitanti del campo geografico e sociale al centro delle ricerche.

Nel vicino Pakistan, sono stati attivi sul campo gli antropologi Inayat Ali, Salma Sadique, Shahbaz e Robbie Davis-Floyd. Attraverso osservazioni etnografiche condotte durante la pandemia del Covid-19 tra il marzo e l'ottobre 2020, i ricercatori approfondiscono il modo in cui la gravidanza e la maternità vengono influenzate dalla nuova insorgenza virale<sup>134</sup>. L'attenzione è in particolare posta sulle ostetriche tradizionali, conosciute come Dāyūn al plurale e Dāī al singolare. Radicato nella provincia di Sindh, lo studio approfondisce le percezioni e le pratiche delle Dāyūn durante i periodi ordinari; le percezioni e le (non) pratiche delle Dāyūn nei confronti del Covid-19; le percezioni delle madri locali rispetto alle Dāyūn.

Soprattutto attraverso interviste e conversazioni con le ostetriche e con le madri, gli antropologi si sono accorti di quanto il governo pakistano abbia compiuto sforzi sostanziali per plasmare le percezioni e le pratiche delle persone relative all'assistenza perinatale durante e per mezzo della pandemia Covid-19, rinforzando l'autorità della biomedicina praticata in Pakistan. Tuttavia, nella permanenza sul campo, Ali e i suoi colleghi si sono imbattuti in una vitalità del pluralismo medico, a partire dal modo in cui le Dāyūn incorporano aspetti dell'*Ayurveda* e dell'*Unani-Tib*, insieme ai loro rimedi tramandati da generazioni. Ascoltando le loro parole e indagando le loro percezioni sulla pandemia, gli antropologi hanno potuto rendersi conto che

Come molte altre figure nella provincia di Sindh, le Dāyūn considerano il COVID-19 una propaganda governativa, forse un tentativo del governo pakistano di assicurarsi maggiori finanziamenti stranieri. Poiché non prendono sul serio il COVID, non hanno adattato le loro pratiche all'uso di misure preventive o di DPI, oltre alle normali pratiche di pulizia. Ciononostante, per ironia della sorte, hanno registrato un aumento del numero di donne che si rivolgono ai loro servizi sia prima

---

<sup>132</sup> Sulle condizioni degli Intoccabili in India durante la pandemia si veda per esempio Roy A., «The pandemic is a portal», in *Financial Times*, 3/04/2020, <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>

<sup>133</sup> Ivi, p.272

<sup>134</sup> Ali I., Sadique S., Ali S., Davis-Floyd R., «Birthing Between the “Traditional” and the “Modern”: Dāī Practices and Childbearing Women’s Choices During COVID-19 in Pakistan», in *Frontiers in Sociology*, 2021, pp.1-17

che durante il parto, al fine di evitare il contagio ospedaliero. Per questo motivo, questi Dāyūn hanno accolto con favore l'avvento di questa "falsa" malattia.<sup>135</sup>

Si tratta di un'apparente contraddizione, probabilmente impercettibile a distanza, radicata in secoli di diffidenza reciproca tra le istituzioni statali - coloniali e post-coloniali - e le pratiche mediche locali. Dalla permanenza sul campo, Ali e il suo gruppo di ricerca evidenziano come sarebbe a loro avviso necessario fornire una formazione aggiuntiva alle Dāyūn, anziché ostacolarle e relegarle ai margini, anche perché molte delle donne assistite da questi Dāyūn sono malnutrite e, quindi, hanno spesso un sistema immunitario indebolito, che renderebbe doppiamente importante le precauzioni anti-Covid. La mancanza di personale ospedaliero, resa evidente dalla presenza di una sola persona in alcune delle cliniche biomediche della provincia di Sindh al centro dello studio, sarebbe un'altra necessità che motiverebbe un differente approccio delle istituzioni alla medicina tradizionale.

Suggeriamo quindi con forza che il governo, oltre a fornire a queste Dāyūn le competenze e gli strumenti necessari per affrontare meglio le complicazioni del parto, le colleghi formalmente a una particolare struttura medica per il trasferimento delle clienti quando necessario. Suggeriamo inoltre che questa struttura accolga questi trasferimenti di assistenza dalle Dāyūn e le incoraggi a rimanere per tutto il travaglio e il parto per fornire una continuità di assistenza culturalmente sicura (si veda Barclay, 2009 per una descrizione di un programma di successo in Samoa). Ciò fornirebbe quella che Davis-Floyd (2003b) ha definito "articolazione senza soluzione di continuità" durante il trasporto, in contrasto con le "articolazioni fratturate" che si verificano quando le ostetriche che trasportano sono ignorate o attivamente svergognate dal personale biomedico per non aver utilizzato una struttura biomedica. Invece di soffrire di disparità strutturali sindemiche in un sistema sanitario schierato contro di loro e che non riesce a servire adeguatamente i poveri rurali e indigeni, perpetuando così i retaggi della colonizzazione, le Dāyūn dovrebbero diventare assistenti di prima linea ufficialmente riconosciute e integrate nelle loro aree. Ciò contribuirà a ridurre l'impatto sull'insufficiente sistema sanitario del Paese durante l'attuale pandemia e le future emergenze, aiuterà le persone economicamente povere a ricevere cure adeguate e accessibili e aiuterà le stesse Dāyūn a guadagnarsi da vivere.<sup>136</sup>

Agli antropologi non sfugge il paradosso per cui la medicina ayurvedica e l'*Unami-Tib* hanno guadagnato popolarità e credito in molti Paesi del Nord globale, ma vengono screditate nei propri paesi d'origine, nonostante molte delle loro pratiche siano efficaci, economiche, a bassa tecnologia e a minore intensità di carbonio. Una reciproca contaminazione dei saperi medici sarebbe auspicabile, scrivono gli antropologi, perché la prospettiva di molteplici disastri e future pandemie che potrebbero sopraffare le strutture biomediche ci avvisa sulla necessità di sviluppare modelli di cura flessibili, basati sulla comunità.

Questi esempi, nella loro eterogeneità, mostrano l'importanza e la possibilità del lavoro etnografico, anche in contesti di emergenza e di epidemia/pandemia. L'antropologia, tuttavia, non ha bisogno di eroine ed eroi, ma di ricercatrici e ricercatori. Non significa dunque che sia obbligatorio per un'antropologa o un antropologo essere sul campo in casi di crisi sanitarie, ma che per studiare queste ultime l'etnografia è un metodo che non può essere sostituito da un altro in grado di svolgere analoga funzione conoscitiva e applicativa. La ricerca etnografica,

con la sua tensione verso la dimensione concreta ed esperienziale dei fenomeni, permette di cartografare le politicità causali e di esplorarne le reti di causazione all'interno dei rapporti di forza che le determinano, le veicolano e le manipolano<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Ivi, p.2

<sup>136</sup> Ivi, p.14

<sup>137</sup> Pasquarelli E., Ravenda F., «Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione», in *Archivio antropologico mediterraneo [Online]*, vol.22(1), 20/06/2020, <https://journals.openedition.org/aam/2507>

Da un lato infatti:

indagare etnograficamente le dinamiche di quelle interazioni e le relative configurazioni e riconfigurazioni è una prospettiva che permette di dare la parola a tutti gli agenti coinvolti – infermiere e infermieri, medici e mediche, epidemiologhe ed epidemiologi, malate e malati, amministratori e amministratrici, e così via – e di cogliere spazi di co-costruzione delle forme terapeutiche e delle misure di contrasto al contagio. Oppure, al contrario, di dare conto di quali sono gli elementi alla base della verticalità delle decisioni, ovvero della verticalità gerarchica del governo dei corpi e i suoi effetti pratici.<sup>138</sup>

Dall'altro, il nuovo virus ha rappresentato certamente un fatto sociale transculturale, ma ha assunto caratteristiche molto diverse a seconda dei contesti locali. In questa apparente contraddizione l'antropologia trova il suo ruolo chiave: studiare le problematiche comportate dalla pandemia e le strategie messe in atto per affrontarla nei diversi angoli del pianeta, costruendo allo stesso tempo un dialogo interculturale orientato alla prevenzione e alla cura, tanto in termini medici quanto sociali perché «le domande sono dappertutto simili e le risposte sono dappertutto diverse»<sup>139</sup>.

I modi in cui le diverse culture elaborano lo spazio e il tempo, ma anche molti altri concetti come il benessere o la comunità, influenzano le strategie di governo di questa emergenza, così come gli specifici apparati di sapere storico-culturali e le condizioni materiali di vita in ogni contesto. Le teodicee e i processi di aggregazione e disaggregazione a fronte di una crisi emergenziale sono esempi concreti della pluralità di mondi e cosmologie.

Del resto, uno sguardo medico globale universale tende ad analizzare ogni situazione locale a partire da una lente che riconosce un coronavirus globale che rende omogenea la pandemia a partire da una prospettiva biomedica predominante. Come scienziate e scienziati sociali e in particolare a partire dalla prospettiva dell'antropologia medica,

variamente informati dalla medicina sociale e dalle epistemologie del sud, vediamo i pericoli di un ristretto focus culturale o comportamentista, comprese le analisi che dividono natura e cultura o salute ambientale, animale e umana. Siamo inoltre estremamente interessati dal paradigma della colonialità - che definisce il colonialismo come un processo in corso e non come un evento del passato - della produzione e della distribuzione della conoscenza relativa alla COVID-19 e rispetto all'emarginazione delle esperienze di malattia del Sud globale nella generazione e nella promozione delle ontologie, dei modelli esplicativi e delle risposte della COVID-19.<sup>140</sup>

Nonostante si tratti di una catastrofe su ampia scala, la pandemia è ben lungi dall'essere un fenomeno universale omogeneo, perché ogni focolaio costituisce un caso particolare caratterizzato dal contesto storico-sociale e dalla specifica intersezione di fattori economici e culturali, tema a cui dedica un ulteriore approfondimento Segata che, riflettendo dal Brasile, parla di «multiple pandemie» di Covid-19<sup>141</sup>: se l'antropologia vuole indagarle deve articolare multiple etnografie radicate in altrettanti mondi.

Riflette Kuiper:

---

<sup>138</sup> Alunni G., «Foucault negativo sintomatico: alcuni spunti etnografici // FASE 2», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 24/04/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/04/foucault-negativo-sintomatico-alcuni.html>

<sup>139</sup> Fabietti U., Intervento nella puntata «08. Senza confine - Puntata 08 Vita e Morte», in *Senza Confine*, in *Alle otto di sera*, 17/03/2020, <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/03/Senza-confine-Puntata-08-f3d9aea2-6cbe-4f1e-8f82-cac06bd3dd0a.html>

<sup>140</sup> Gamlin J., Segata J., BerrioL., Gibbon S., Ortega F., «Centring a critical medical anthropology of COVID-19 in global health discourse», in *BMJ Global Health*, 2021

<sup>141</sup> Segata J., Schuch P., Damo A.S., Vitora C.A., «Covid-19 e suas múltiplas pandemias», in *Horizontes Antropológicos*, 2021, pp.7-27.



Molto è stato scritto su come "noi" (senza che il "noi" sia chiaramente definito) abbiamo vissuto questa pandemia, compresi articoli e post di blog scritti da un punto di vista antropologico. I modi in cui gli "altri" hanno vissuto e agito all'inizio della pandemia hanno ricevuto molta meno attenzione.<sup>142</sup>

Lo stesso ragionamento è valido anche in prospettiva, assumendo il potenziale trasformativo della pandemia, in termini locali e in termini globali. Walter Mignolo, fondamentale filosofo e intellettuale argentino, specializzato sui temi del cosmopolitismo critico e del nesso tra colonialismo e globalizzazione scrive:

Sarebbe un'aberrazione pensare che la "post" pandemia sarà un evento simultaneo in Germania, Cina, Stati Uniti, Zimbabwe, Bolivia e Uzbekistan. Di conseguenza, sarebbe la stessa aberrazione arrogante e universale della modernità occidentale credere che la "nuova" normalità per gli Stati Uniti o per la Germania sarà la stessa per la Cina, la Russia o la Nigeria. Un'unica lezione che la pandemia e le turbolenze economico-finanziarie hanno fatto avanzare nella nostra comprensione è che il presente non può essere capito nella vecchia cornice di un'"epoca di cambiamento". Noi, sul pianeta, stiamo vivendo il "cambiamento d'epoca", non più riducibile all'egemonia di un unico mondo universale e unipolare. Il cambiamento d'epoca è un cambiamento fondato sul portato gnoseologico della pluriversalità e dell'ordine mondiale multipolare nel presente ed è in questo presente che si dispiega il futuro. Il cambiamento d'epoca non può più essere il risultato di progetti globali.<sup>143</sup>

L'antropologia ha gli strumenti per contribuire ad allargare la conversazione globale ai saperi esclusi o relegati ai margini nella cooperazione tra gli Stati, perché come scrivono i teorici della decolonizzazione mesoamericana, la modernità non è una entità, ma un assetto di discorsi e conversazioni al quale non tutti possono o vogliono partecipare<sup>144</sup>. Olivier de Sardan ha proposto che l'antropologia renda gli interessi esistenti in campo evidenti agli occhi di ciascun attore in quella che definisce arena dello sviluppo<sup>145</sup>, un concetto e un proposito più che mai attuale per contribuire oggi alla traduzione concreta della possibilità di azione etica e trasformativa dei differenti soggetti nell'arena della pandemia. Un dialogo interculturale orientato alla mutua preparazione, rispettoso delle specifiche coordinate ontologiche e culturali, potrebbe essere condizione della sopravvivenza della specie umana nel mondo.

## 1.5. La liminalità e la creatività come categorie antropologiche

Nella lettura antropologica della pandemia, molte voci hanno mobilitato il concetto di «liminalità», con particolare riferimento alle analisi di Max Gluckman<sup>146</sup> e, soprattutto, di Victor Turner<sup>147</sup>. Gli studi di Gluckman sono incentrati sul tema della proliferazione di spazi e tempi, considerata attraverso la categoria del mutamento. Gli eventi sono interpretati in termini di processi avvenuti in un contesto di strappo storico in cui il tempo viene percepito a livello sociale come sospeso. Una condizione che ricorda molto da vicino quanto accaduto durante i lunghi mesi dell'odierna pandemia di Coronavirus. Turner, dal canto suo, a partire dallo studio dei riti di iniziazione, sottolinea come questi siano diversi in ogni cultura, ma legati tra loro dal comune carattere di liminalità. I riti di iniziazione sono spesso fatti di privazione, sofferenza e dolore, ma in quanto sospensione della vita

---

<sup>142</sup> Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, p.18

<sup>143</sup> Mignolo W.D., «The Logic of the In-Visible: Decolonial Reflections on the Change of Epoch», in *Theory, Culture & Society*, vol.37(7-8), 2020, pp.216

<sup>144</sup> Ivi, 215

<sup>145</sup> Sardan de J.P.O., *Anthropologie de développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala/APAD, Paris, 1995

<sup>146</sup> Cfr. Gluckman M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, London, 1962

<sup>147</sup> Cfr. Turner V., «Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology», in *Rice Institute Pamphlet*, vol.60, n.3, 1974

quotidiana, essi implicano anche allontanamento, isolamento e sospensione delle attività abituali, permettendo un'occasione di costruzione di *communitas* e consapevolezza. I soggetti liminari, infatti, si ritrovano privati del loro modo abituale di pensare, sentire e di agire e sono pertanto costretti a riflettere sulla propria società, costituendo lo spazio per pensare altre forme di vita e organizzazione possibile<sup>148</sup>. I riti di iniziazione studiati da Turner non hanno lo scopo di replicare passivamente i comportamenti e valori sociali, ma implicano anche e soprattutto dubbi e riflessioni trasformative per una rinascita che non necessariamente genera una vita identica alla precedente. L'attualità del lavoro etnografico di Turner è definire la liminalità come una condizione marginale di indeterminatezza tra un prima e un dopo che interrompe la normalità del quotidiano e le certezze della struttura sociale, introducendo uno stato di eccezione che costringe l'umanità stranita a interrogarsi circa la necessità di ristrutturare o ricostruire dalle fondamenta il proprio *modus vivendi*.

Similmente ai riti, infatti, disastri come l'irruzione del Coronavirus, diventano amplificatori di strutture e tendenze politiche, culturali e sociali che in altri momenti si celano nascoste dietro un concetto tanto comune quanto poco indagato come quello di normalità, che si struttura e si replica a partire da regole dal carattere a-riflessivo e non proposizionale che orientano la vita socio-culturale degli individui al suo interno. Tuttavia, la stabilità della normalità è meno granitica di quanto sarebbe confortante o preoccupante credere e, oltre all'umana necessità di attribuzione di ordine e senso al mondo, i momenti di *shock* mostrano le crepe che si nascondevano sotto la superficie e, talvolta, possono risultare funzionali alla riorganizzazione delle condizioni di *governance*. Quando tale sfondo viene meno, i gruppi sociali perdono la comodità insita nell'agire automatico:

Da molti punti di vista, l'attuale liminalità collettiva è un esperimento antropologico che, con i suoi effetti di straniamento, ci ricorda che la nostra forma di vita non è che una costruzione collettiva, imperfetta e instabile.<sup>149</sup>

Questo da un lato getta le persone in balia dell'arbitrarietà dei modelli culturali, dall'altro apre la possibilità della critica, della revisione e della consapevolezza. Lo spaesamento, l'incertezza e la paura, così diffusi dopo l'irruzione del Covid, hanno avuto effetti paralizzanti, ma anche esiti generativi di consapevolezza e trasformazione conoscitiva, politica e antropologica.

Come emerge anche dalle esperienze etnografiche sopra riportate, ma anche dalla presente ricerca di campo a Oaxaca, la processualità multiforme del corpo sociale e dei corpi sociali mostra una complessità di reazioni e risposte contraddittorie di fronte alla pandemia, codificata in termini di tragedia e opportunità. Questa tesi è particolarmente interessata ad indagare questa seconda dimensione, esplorata attraverso la categoria antropologica della creatività, che scaturisce nella liminalità, perché questo sembra essere l'aspetto prevalente, originale e trasformativo che emerge dall'osservazione partecipante sul campo.

In molte aree del pianeta sono nate e cresciute fin dalle prime settimane di pandemia esperienze eterogenee di solidarietà e mutuo soccorso<sup>150</sup>, nel contesto di una cronica impreparazione dei servizi di welfare e salute. Del resto, la relazione tra pandemia e governamentalità è molto più complessa di quella descritta dal semplice paradigma repressivo-normativo, cosa evidente nei contesti più abituati di quello europeo all'esposizione agli agenti patogeni.

Per esempio, Eduardo Kingman Garcés spiega come le epidemie e le misure create per combatterle abbiano giocato un ruolo fondamentale per la costruzione degli Stati in America Latina<sup>151</sup>, ma rileva anche come in queste contingenze molti settori popolari abbiano sviluppato politiche proprie,

---

<sup>148</sup> Turner V., *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1976, (ed. orig., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967), p.137

<sup>149</sup> Capello C., «Liminalità e potere», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 15/03/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/03/liminalita-e-potere.html>

<sup>150</sup> Per esempio: progetti di raccolta e distribuzione di alimenti e generi di prima necessità, gruppi di supporto psicologico, orti urbani, gruppi di acquisto solidali, sportelli medici e sanitari autogestiti, test-Covid gratuiti.

<sup>151</sup> Kingman Garcés E., «Ciudades, pandemia y biopolítica» in *Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani*, n.13(1), 2021, pp.612–627

cercando contro o al di là dello Stato forme di organizzazione e governo molto eterogenee che hanno preso il nome di comuni, associazioni, vicinati, parentele, club di migranti, fratellanze, corporazioni. Si tratta di un processo che ha cominciato a definirsi già sul finire del diciannovesimo secolo e che delinea complessivamente una strategia sociale basata sulla dimensione comunitaria. Non si tratta di qualcosa di semplice, avverte l'autore, ma di un processo molto complesso che ha generato, tra le altre cose, sistemi di salute misti dalla mesoamerica alle Ande<sup>152</sup>.

Il presente lavoro di ricerca vorrebbe mettere in luce le forme peculiari che questo processo ha preso nella pandemia, mostrando come l'autonomia dalle istituzioni e l'approccio pragmatico nell'utilizzo e nella rivendicazione dei servizi di salute siano due aspetti solo apparentemente contraddittori. È sempre Garcés a notare come, durante il Covid, un processo simile abbia aperto le porte ad una rinnovata preoccupazione per la comunità, per l'umanità e per la Terra, una preoccupazione che spesso emerge a partire da contesti informali non sempre raggiunti dal welfare pubblico:

Mi riferisco alla cura di sé stessi e di chi ci sta vicino, alla preoccupazione per le comunità e i quartieri, o a quella ancora più profonda per gli sconosciuti, gli emarginati, gli stranieri, gli sfollati, per la *polis* come molteplicità. Questo ha portato alla formazione di brigate di medici, infermieri, studenti di medicina mobilitati dal senso dell'ospitalità o all'apertura di molte abitazioni perché possano essere anche le abitazioni di altri. Ha generato una preoccupazione per gli animali e per le mutazioni animali causate dall'uomo. Ha permesso di mettere in discussione, al di là della pandemia stessa, il nostro posto nel mondo.<sup>153</sup>

Senza ridurre la gravità degli effetti dell'isolamento, dell'alienazione, della depressione e della disperazione psicologica, medica, sociale ed economica dettonati dalla pandemia<sup>154</sup>, un aspetto che mi sembra di primaria importanza è quello della diffusione di «micropolitiche collaborative»<sup>155</sup> che scaturiscono dalla creatività dell'intelligenza collettiva che ha bisogno di elaborare strategie di sopravvivenza e vita. Le micropolitiche collaborative sono tutte quelle pratiche esplicite e non esplicite che entrano a far parte della vita quotidiana nelle interazioni informali che animano il tessuto sociale di un gruppo o di una comunità. Il loro studio ha costituito un elemento fondamentale per approfondire le modalità dell'*hacer-comunidad* (fare/costruire/divenire comunità) nella Oaxaca rurale che costituiscono il carattere più evidente delle conseguenze della pandemia in quelle terre e l'oggetto principale della presente etnografia. Non si tratta di un caso isolato, perché le micropolitiche collaborative sono parte di una tradizione molto antica in centro e sud America, che ha la sua base nella necessità di sopravvivenza tra colonialismo, dipendenza e modernità, ma anche tra «la povertà, la violenza quotidiana e l'abbandono dello Stato»<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> Ivi, p.615

<sup>153</sup> Ivi, p.621

<sup>154</sup> Si pensi per esempio alla violenza contro il personale sanitario (per esempio: WMA, *73rd World Health Assembly – Agenda item 3: Covid-19 pandemic response*, 2021, <https://www.wma.net/wp-content/uploads/2020/05/WHA73-WMA-statement-on-Covid-19-pandemic-response-.pdf>, last access 24/01/2021), all'aumento della depressione alla base di comportamenti suicidari: (per esempio: Dubé J.P., Smith M.M., Sherry S.B., Hewitt P.L. Stewart S.H., «Suicide behaviors during the COVID-19 pandemic: A meta-analysis of 54 studies», in *Psychiatry research*, n.301, 2021, pp.1-9) e *hikikomori* tra i giovani (per esempio: Zhu S., Lee P., Wong P., «Investigating prolonged social withdrawal behaviour as a risk factor for self-harm and suicidal behaviours», in *BJPsych Open*, vol.7, n.3, 2021, pp.1-9) o le risposte xenofobe e razziste istituzionali e diffuse (per esempio: Devakumar D., Shannon G., Bhopal S.S., Abubakar I. «Racism and discrimination in COVID-19 responses», in *The Lancet, London*, n.395, 2020, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30792-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30792-3)). La paura, il pregiudizio e lo stress tra i membri dei gruppi bersaglio sono inoltre fattori che rendono più difficile il raggiungimento dell'obiettivo dell'equità nella salute (per esempio: Destro Bisol G., «Reshaping the flagship initiatives of the Italian Institute of Anthropology in the new pandemic world», in *Journal of anthropological sciences*, n.98, 2020, pp.1-3)

<sup>155</sup> Kingman Garcés E., «Ciudades, pandemia y biopolítica» in *Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani*, n.13(1), 2021, p.623

<sup>156</sup> Ivi, pp.624-625

Un quadro del tutto simile emerge dalle etnografie telefoniche sistematizzate da Raúl Zibechi nel libro *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*<sup>157</sup>, che presenta una ricognizione delle forme di resistenza che hanno caratterizzato la cura comunitaria durante la pandemia in molte aree del centro e sud America. I capitoli proposti riflettono le peculiarità di numerose esperienze di solidarietà e autonomia attive in differenti territori urbani e contadini in Cile, Colombia, Argentina, Perù, Messico, Brasile e Uruguay. Raúl Zibechi alterna la propria voce con quelle delle e dei protagonisti che si raccontano durante i mesi della chiusura dei confini degli Stati Nazione. Nelle differenze dei contesti, il sociologo di Montevideo sembra suggerire l'esistenza di alcuni tratti comuni, di un *fil rouge* che accomuna le strategie comunitarie presentate: un *viraje hacia dentro*, che si caratterizza per una nuova attenzione e una rinnovata cura al territorio e ai suoi abitanti, a partire da una riscoperta delle forme di conoscenza e organizzazione tradizionale declinate rispetto alla contingenza pandemica contemporanea, a partire dalla medicina per poi estendersi ad ogni ambito della vita. Le forme di *encierro* comunitario e di quartiere si sono moltiplicate in ogni dove, adattandosi meglio alle forme di vita collettive rispetto all'imperativo mondiale «resta in casa», conferendo valore all'economia degli affetti e del mutuo soccorso. La moltiplicazione di mense popolari o di mercati basati sullo scambio e il sostegno all'economia locale hanno affiancato una complessiva tendenza al ritorno al campo e alla Terra nel perseguire l'obiettivo dell'autonomia alimentare, nel contesto di una ri-significazione e valorizzazione dell'autosussistenza.

Come accenna fin dall'introduzione Bajo Tierra Ediciones, questa svolta verso l'interno non ha niente di autarchico, ma costituisce un nuovo posizionamento dal quale riformulare le relazioni con altri territori e persino con lo Stato. Lo stesso Zibechi, nei suoi articoli più recenti, descrive i movimenti di rottura fisica e comunicativa del cerchio mediatico e militare di confinamento ed emarginazione delle comunità<sup>158</sup>, ma si tratta di un processo appena iniziato e non è un caso che *Tiempos de Colapso* si concluda con una dichiarazione di provvisorietà, legata alla natura stessa di analisi che sorgono dalla pratica e che, pertanto, seguono il cammino dei popoli in movimento.

La categoria di *viraje hacia dentro*, svolta verso l'interno, è risultata un prezioso strumento analitico per leggere le strategie dei municipi di Oaxaca. La presente tesi farà ampio uso di questo concetto per sintetizzare il complesso di strategie attuate dalle comunità indigene, dalla chiusura territoriale al potenziamento dell'assemblea, delle sue commissioni e dei lavori comuni, dal ritorno alla terra in chiave agroecologica fino alla valorizzazione dell'economia di sussistenza, passando per la diffusione e l'attualizzazione dell'educazione comunitaria e non-formale per giungere poi al potenziamento e alla rielaborazione della salute integrale comunitaria.

Questa creatività nasce anche a partire dal bisogno, da una vulnerabilità condivisa che diventa intelligenza e potenza materiale. Dal punto di vista della creatività, è interessante indagare le risposte alla pandemia attraverso l'intersezionalità.

## 1.6. L'intersezionalità come metodo etnografico

L'intersezionalità è quel metodo di analisi della struttura sociale che riconosce la compresenza simultanea e intersecata di molteplici fattori che determinano la posizione specifica che una persona o un gruppo occupano nello spettro compreso tra i poli dell'oppressione e del privilegio. Questi fattori possono essere il genere, gli effetti della razzializzazione, la classe economica, le abilità o le disabilità fisiche, l'età e molte altre. Si tratta di una categoria e di uno strumento analitico consegnato alla filosofia politica e alle scienze sociali dal femminismo nero e dal movimento antischiavista

---

<sup>157</sup> Zibechi R., *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, CDMX/ Santiago, Bajo tierra ediciones / Quimantù, 2020

<sup>158</sup> Zibechi R., «*Tiempos de colapso, tiempos de posibilidades*», in *Nacla*, 10/06/2021, [https://nacla.org/Raúl\\_zibechi-movimientos-pandemia](https://nacla.org/Raúl_zibechi-movimientos-pandemia)

nordamericano fin dal diciannovesimo secolo<sup>159</sup> e approfondito nel corso dell'ultimo mezzo secolo per affermarsi come tendenza diffusa nel dibattito accademico<sup>160</sup>. Si tratta di riconoscere come la vulnerabilità sia un fattore costitutivo dell'essere-umano, da sempre caratterizzato dall'apertura in quanto essere relazionale. Si tratta però altrettanto di cogliere quali forme della vulnerabilità diventino fattore di discriminazione e di svalutazione della stessa vita all'interno di un preciso sistema sociale, politico, economico e culturale. In questo caso, un approccio intersezionale, può spiegare perché alcune soggettività sociali hanno maggiore urgenza e necessità di elaborare risposte creative e autonome di fronte al dramma della pandemia e quali forme di vulnerabilità sono condivise da gruppi sociali diversi che, a partire dalle fragilità comuni, ricercano alleanze e costruiscono dimensioni comunitarie.

Tra i fattori che determinano una maggiore o minore vulnerabilità di fronte al Covid-19 e ai suoi effetti, per esempio, un ruolo fondamentale lo gioca la compresenza di questo virus con malattie croniche pre-esistenti che costituiscono un fattore di aumento della mortalità: diabete, tubercolosi, cancro, HIV, malaria e molte patologie impongono una vita medicalizzata attraverso una pluralità di forme terapeutiche che plasmano stili di vita differenti a seconda dei contesti geografici e sociali, rendendo problematico il concetto di isolamento protettivo<sup>161</sup>, soprattutto laddove esistono gruppi particolarmente vulnerabili tanto biologicamente quanto socialmente<sup>162</sup>. Il Messico, per esempio, è un paese interessato da elevatissimi tassi di diabete. Secondo i dati INEGI, nel 2020 151.019 persone sono decedute (il 14% del totale delle morti) per il diabete *mellitus*: 11,95 persone ogni 10 mila abitanti, la cifra più alta degli ultimi dieci anni<sup>163</sup>. Da quell'anno, il diabete rappresenta la terza causa di decesso, superata dalle patologie cardiache e dal Covid-19, ma una morte su tre presenta il diabete come causa secondaria<sup>164</sup>. Gli studi di antropologia medica di Laura Montesi<sup>165</sup> mostrano molto bene cosa significa vivere e curarsi a Oaxaca, analizzando peraltro la pratica dei gruppi di mutuo aiuto terapeutico e le intersezioni tra medicina tradizionale e biomedicina in questo campo. Questi studi sono risultati molto interessanti per affrontare il problema della salute in pandemia nel corso della presente ricerca, tenendo conto dell'importanza dell'alimentazione per la cura del corpo sia di fronte al diabete che al Covid-19.

Un altro fattore determinante è la povertà e, soprattutto, l'accesso al cibo. Studi come *Covid-19 and Global Poverty and Food Security*<sup>166</sup> mostrano come in tutto il mondo centinaia di migliaia di persone abbiano perso il lavoro e non abbiano avuto adeguato accesso alle misure di protezione sociale, in primis sul fronte del cibo. Un circolo vizioso ha limitato l'impiego nella filiera di produzione e distribuzione alimentare durante i mesi di quarantena, alimentando fame e povertà economica, sia tra i produttori che tra i consumatori e tra gli addetti alla trasformazione e alla logistica<sup>167</sup>. Il collasso

---

<sup>159</sup> Si veda per esempio Truth S., «Ain't I a woman?», discorso pronunciato alla *Women's Convention*, Akron, Ohio, dicembre 1851, <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/sojtruth-woman.asp>

<sup>160</sup> Si vedano a titolo di esempio Crenshaw (1989), Hill Collins (1990), Davis (1989), Hooks (200), Lutz (2014), Butler (2015)

<sup>161</sup> Manderson L., Wahlberg A., «Chronic Living in a Communicable World», in *Medical Anthropology*, vol.39, n.5, 2020, pp.428-439

<sup>162</sup> Harling, G., Morris K.A., Manderson L., Perkins J.M., Berkman L.F. et al., «Age and gender differences in social network composition and social support among older rural South Africans: Findings from the HAALSI study», in *The Journals of Gerontology*, vol.75(1), 2020, pp.148-59

<sup>163</sup> INEGI, [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP\\_Diabetes2021.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Diabetes2021.pdf)

<sup>164</sup> Ivi

<sup>165</sup> Montesi L., «La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca», in *Pueblos y fronteras digital*, vol.12, n.23, 2017, pp. 46-76

<sup>166</sup> Vos R., McDermott J., Swinnen J., «COVID-19 and Global Poverty and Food Security», in *Annual Review of Resource Economics*, vol.14, 2022, pp.151-168

<sup>167</sup> A titolo di esempio: De Brauw A., Hirvonen K., Abate G.T., *Food and Nutrition Security in Addis Ababa, Ethiopia During COVID-19 Pandemic: July 2020 Report*, International Food Policy Research Institute (IFPRI) ESSP Working Paper 148, Washington DC, Ethiopia Strategy Support Program (ESSP) of the International Food Policy Research Institute (IFPRI), 2020; Amare M., Abay K.A., Tiberti L., Chamberlin J., *Impacts of COVID-19 on Food Security: Panel Data Evidence from Nigeria*, IFPRI Discussion Paper 01956, Washington DC, International Food Policy Research Institute (IFPRI), 2020; Ragasa C., Lambrecht I., Mahrt K., Aung Z., Wang M., «Immediate impacts of COVID-19 on

dell'economia monetaria e del sistema di reddito ha avuto un grave impatto sulla malnutrizione e sull'assenza di cibo, che ha anche comportato cambiamenti drastici rispetto al tipo di alimenti consumati: prodotti nutrienti ma più costosi hanno lasciato il posto ad altri più economici, non sufficienti a fornire all'organismo le sostanze nutritive sane e adeguate. In questo quadro è emersa l'impreparazione e l'insufficienza dei programmi di distribuzione alimentare di base<sup>168</sup>.

È stato inoltre ampiamente rilevato come, nella predisposizione di aiuti socio-economici in pandemia, il fattore di genere sia passato troppo spesso sotto silenzio, in un contesto di disparità retributive, ineguali condizioni contrattuali e, soprattutto, del doppio carico di lavoro produttivo e riproduttivo femminile e femminilizzato (basti pensare che nella sola accademia è stato registrato un drastico calo delle pubblicazioni scientifiche a firma di ricercatrici e docenti a partire dalla diffusione della pratica dello smart-working<sup>169</sup>). È tuttavia incrociando i dati legati a diverse forme di discriminazione che emergono le reali linee della vulnerabilità: per esempio, in Italia, la perdita dei posti di lavoro dovuta all'emergenza Covid-19, ha colpito maggiormente le persone straniere (-6,4%) che quelle con cittadinanza italiana (-1,4%), ma sono in particolare le donne straniere ad aver pagato le conseguenze peggiori (-24%)<sup>170</sup>. Donne, persone razzializzate e persone povere sono le più impiegate nei lavori definiti essenziali, che non si sono fermate durante la quarantena e, dunque, i loro corpi sono stati i più esposti al contagio. Nonostante l'essenzialità produttiva di queste vite, il mercato del lavoro e le politiche migratorie le hanno spesso reso invisibili, mentre rinforzano lo sfruttamento strutturale della loro manodopera in alcuni settori produttivi e riproduttivi, come l'agricoltura, la cura o la logistica<sup>171</sup>. Il caso degli Stati Uniti è particolarmente rappresentativo del disequilibrio tra vulnerabilità ed essenzialità<sup>172</sup>, come emerge anche dalle testimonianze dei lavoratori migranti di Oaxaca tornati ai propri municipi di origine dopo i primi mesi di pandemia. Le differenze sociali amplificate dalla pandemia emergono tanto all'interno dei singoli paesi, quanto tra le diverse latitudini del mondo.

Il genere, l'esposizione al razzismo e l'appartenenza di classe socioeconomica sono tre fattori che hanno trovato molte convergenze durante la pandemia. Il virus ha mostrato come persone che vivono fianco a fianco possono avere relazioni radicalmente differenti con lo stesso potere istituzionale, che tenderà a privilegiare alcuni a scapito di altri. Achille Mbebe parla a questo proposito di una *governance* organizzata su un doppio regime speculare di biopolitica e di necropolitica che guadagna rispettivamente sulla vita di alcuni e sulla morte di altri. Concretamente, infatti, ci sono persone che possono essere esposte al contagio e alla malattia per preservarne altre. È il caso degli impiegati nelle industrie di interesse strategico o dei lavori di cura, che non hanno mai potuto restare chiusi in casa per permettere la riproduzione di un sistema in cui altri invece hanno avuto la possibilità di tutelarsi. Le professioni che non si sono mai fermate, con l'eccezione dei medici, sono occupate principalmente da lavoratori a basso reddito – spesso migranti e/o donne<sup>173</sup>. In alcuni contesti, come la città di Milano, l'erogazione degli aiuti alimentari è stata vincolata alla legalità della residenza anagrafica, escludendo

---

female and male farmers in central Myanmar: Phone-based household survey evidence», in *Agricultural Economics*, vol.52, 2021, pp.505–523; Gupta A., Zhu H., Doan M.K., Michuda A., Majumder B., «Economic Impacts of the COVID–19 Lockdown in a Remittance-Dependent Region», in *American Journal of Agricultural Economics*, n.103, 2021, pp.466-485; Ceballos F., Hernandez M., Paz C., «Short-term impacts of COVID-19 on food security and nutrition in rural Guatemala: Phone-based farm household survey evidence», in *Agricultural Economics*, vol.52, 2021, pp.477-494

<sup>168</sup> A titolo di esempio: (Hidrobo, Kumar, Palermo, Peterman, Roy:2020), (Laborde, Martin, Vos:2021)

<sup>169</sup> Kitchener C., «Women academics seem to be submitting fewer papers during coronavirus», in *The Lily*, 24/04/2020, <https://www.thelily.com/women-academics-seem-to-be-submitting-fewer-papers-during-coronavirus-never-seen-anything-like-it-says-one-editor/>

<sup>170</sup> Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Istat, Inps, Inail e Anpal, *Il mercato del lavoro 2020. Una lettura integrata*, Istat, Roma, 2020

<sup>171</sup> Tazzioli M., «Covid's borders: peer- to - peer surveillance and "common good"», in *Political Economy Research Centre*, 6/04/2020, [https://www.perc.org.uk/project\\_posts/covids-borders-peer-to-peer-surveillance-and-common-good/](https://www.perc.org.uk/project_posts/covids-borders-peer-to-peer-surveillance-and-common-good/)

<sup>172</sup> Gelatt J., *Immigrant workers: Vital to the U.S. COVID-19 response, disproportionately vulnerable*, Migration Policy Institute, Chicago, 2020

<sup>173</sup> Mbembé, J.A. Meintjes L., «Necropolitics», in *Public Culture*, vol.15, n.1, 2003, pp.11-40

dal sussidio pubblico di prima necessità le persone più vulnerabili, come le famiglie occupanti di casa per necessità abitativa o morose incolpevoli, i clandestini o perfino gli studenti e i giovani lavoratori fuorisede. Questi studi evidenziano come questo rapporto diseguale con le stesse istituzioni sia qualcosa che debba interrogare l'antropologia e stimolarla a sviluppare strumenti teorici per cogliere i meccanismi complessi che lo regolano, «senza confondere la prossimità culturale con una esperienza comune»<sup>174</sup>. Su uno stesso territorio, infatti, possono esistere molteplici forme di aggregazione sulla base di esperienze comuni che intervengono nella strutturazione dei diversi gruppi sociali, a partire da quegli «aspetti politici dell'incorporazione», che inscrivono i processi di salute e malattia nei più ampi processi sociopolitici che governano, disciplinano e situano i corpi in una precisa posizione sociale<sup>175</sup>.

L'antropologia radicata nella pratica etnografica che si avvale di un metodo di lettura intersezionale della realtà può cogliere le dinamiche socio-culturali iscritte nei corpi nel paradigma della salute e della malattia, cogliendo il potenziale creativo e trasformativo che nasce dalle soggettività sociali che costruiscono risposte comunitarie alla pandemia.

Il metodo dell'intersezionalità, quando applicato allo studio di malattie epidemiche, può dotarsi del concetto di sindemia che:

comprende un insieme di teorie e ricerche sulla natura biosociale delle malattie. In particolare, si riferisce alle epidemie e ad altri eventi avversi alla salute che includono l'intersezione di tutte le seguenti tre componenti: (a) malattie sequenziali, co-occorrenti o raggruppate o altre condizioni biologiche e di salute; (b) interazioni biologiche avverse tra queste malattie/condizioni (nota come interfaccia biologico-biologico o bio-bio); (c) fattori sociali/ambientali che causano o esacerbano la malattia o aumentano la vulnerabilità o l'interazione con la malattia (nota come interfaccia biologico-sociale o bio-sociale). Il concetto è emerso quasi 30 anni fa nell'ambito dell'antropologia medica, un campo che si concentra sui molteplici modi in cui la biologia e la società si intrecciano per produrre salute. Il modello sindemico si è diffuso ampiamente in tutti i campi di studio legati alla salute. La comparsa nel 2020 e la diffusione globale della malattia da coronavirus 2019 (COVID-19) riaffermano l'importanza dell'interfaccia sindemica biosociale come rischio per la salute.<sup>176</sup>

Quello di sindemia è senza dubbio un concetto complesso, che presenta una notevole possibilità di articolazione. Per esempio, Singer parla di controsindemia, per descrivere il caso in cui un elemento presente all'interno di un insieme di condizioni sociali e sanitarie agisca in controtendenza con gli altri, offrendo una protezione di fronte ai loro effetti; di ecosindemia per dar conto del ruolo dell'ambiente fisico sulla salute umana; di sindemia iatrogenica per marcare quello dei trattamenti e degli interventi biomedici nel generare contraddittoriamente malattia.<sup>177</sup> Nonostante esista un dibattito aperto nel mondo delle scienze sociali rispetto quali prove empiriche siano necessarie per identificare la sinergia tra più stati di salute e condizioni sociali sottostanti, quella di sindemia si è rivelata una lente fondamentale e dinamica per mettere a fuoco i nessi tra fattori biologici e sociali, superandone la dicotomia.

L'utilizzo di una lente prospettica sindemica e intersezionale da parte delle scienze sociali e dell'antropologia dovrebbe avere il valore applicativo di contribuire all'orientamento delle risposte pubbliche dei diversi sistemi di salute, non soltanto alle sfide biomediche, ma anche alle disuguaglianze sociali e culturali, perché è solo questa complessità che può fare la differenza in

---

<sup>174</sup> Rouse C.M., «Necropolitics versus biopolitics: Spatialization, White Privilege, and Visibility during a Pandemic», in *Cultural Anthropology*, vol.36, n.3, 2021, pp.360-367

<sup>175</sup> Csordas T., «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», in *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, n.18, 1990, pp.5-47

<sup>176</sup> Irons R., «2020. Pandemic. . . or syndemic? Re-framing COVID-19 disease burden and 'underlying health conditions'», in *Social Anthropology*, vol.28(2), Wiley, Hoboken, 2020, pp.286-287

<sup>177</sup> Singer M., *Introduction to Syndemics: A Critical Systems Approach to Public and Community Health*, Wiley, Hoboken, 2009

termini di efficacia<sup>178</sup>. Se l'epidemiologia lavora su ciò che riconosce come patologico, ovvero a partire da un metodo storicamente e geograficamente situato per definire cura e malattia, l'antropologia deve lavorare su una storia sociale in cui l'elemento patologico in sé è incluso come parte<sup>179</sup>.

Il metodo qualitativo peculiare dell'antropologia può fare la differenza perché i fenomeni sociali ibridi possono eccedere e sfuggire alle statistiche, rischiando di rimanere invisibili agli occhi dei criteri puri degli studi quantitativi che tendono a costruire aggregati omogenei<sup>180</sup>, come nel caso dell'esposizione ai rischi di malattie e di morte nel quadro di una concomitanza intersezionale di fattori di vulnerabilità<sup>181</sup>:

I processi generativi e sistemici di causazione e produzione di vulnerabilità, sono multisituati, ma indissociabili dai contesti sociali [...] e possono svelare in quale misura biologico e sociale siano aspetti inscindibili delle politiche del rischio in una stessa realtà storica<sup>182</sup>.

L'immersione etnografica risulta fondamentale per identificare con chiarezza questi fattori e i gruppi sociali che li incarnano, perché altrimenti le conseguenze di questa e delle prossime pandemie saranno potenzialmente devastanti ed è necessario diversificare i modelli di prevenzione e cura in base alle differenti necessità<sup>183</sup>.

## 1.7. L'antropologia oltre l'*anthropos*

Nella metodologia intersezionale, uno degli aspetti da tenere in considerazione è quello dell'attribuzione o meno dell'umanità come fattore di inclusione o esclusione. Correnti antropologiche come l'*ontological turn* o il prospettivismo hanno messo in luce come nel mondo esistano diversi modi per ripartire gli esseri e conferire loro lo status di persona, così come esistono molteplici modi di concepire la comunità, includendo o escludendo i non-umani. Come molte altre tendenze accelerate dalla pandemia, la svolta verso un'antropologia multi-specie è stata rinforzata da molte concezioni non-occidentali rispetto al virus e dalla necessità di prendere in seria considerazione il contesto ambientale che ha favorito la diffusione del Covid-19. È significativo che una delle linee di riflessione più esplorata nella disciplina antropologica sia quella delle relazioni tra umani e non-umani, microbi compresi. All'interno del mondo naturalista<sup>184</sup>, quando i confini di natura e cultura si sfumano fino a saltare in un «groviglio simbioetico»<sup>185</sup>, quando le tassonomie si fanno incerte emerge lo spaesamento. I virus spiazzano le nostre categorie di organizzazione del mondo, perché sembrano occupare uno spazio interstiziale tra il vivente e il non-vivente<sup>186</sup>, problematizzando la fondamentale distinzione tra organico e inorganico, tra vita biologica e fatti fisici, partizione che fonda l'epistemologia scientifica. La necessità è quella di elaborare nuovi modelli interpretativi della

---

<sup>178</sup> Navarro V., «The Consequences of Neoliberalism in the Current Pandemic», in *International Journal of Health Services*, vol.50, n.3, Sage, Thousand Oaks, 2020, pp.271-275.

<sup>179</sup> Menéndez E., «Antropologia médica e epidemiologia», in de Almeida Filho N., Lima Barreto M., Peixoto Veras R. et al., *Teoria epidemiológica hoje: fundamentos, interfaces, tendências*, Fiocruz, Rio de Janeiro, 199, pp. 81-103

<sup>180</sup> Fassin D., «Qualifier les inégalités», in Leclerc A., Fassin D., Grandjean H. et al., *Les inégalités sociales de santé*, La Découverte, Paris, 2000, pp.123-144

<sup>181</sup> Almeida Filho de N., *La ciencia tímida. Ensayos de deconstrucción de la epidemiología*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2000

<sup>182</sup> Minelli M., «Rischio, vulnerabilità, partecipazione», in *Anuac*, vol.10, n.1, UNICApres, Cagliari, 2021, pp.241-246

<sup>183</sup> The Lancet editorial board, «Redefining vulnerability in the era of COVID-19», in *The Lancet*, 4/04/2020, <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2930757-1>

<sup>184</sup> Cfr. Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015

<sup>185</sup> Haraway D.J., *Staying With The Trouble – Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016

<sup>186</sup> Povinelli E., «Geontologies: The Concept and its Territories», in *E-Flux*, n.81, 2017, <https://www.e-flux.com/journal/81/123372/geontologies-the-concept-and-its-territories/>



partizione tra natura e cultura, a partire dalla conoscenza e dalla contaminazione con regimi ontologici altri, ma anche dai parametri e dagli strumenti propri.

Per esempio, Roberta Raffaetà, nel suo importante contributo *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*<sup>187</sup>, propone una riformulazione del concetto di salute a partire dalle comunità microbiche che convivono con tutti gli esseri viventi e coinvolgono anche gli esseri umani. L'autrice porta avanti il proprio campo di studi in diversi laboratori chimici di eccellenza in diversi paesi del mondo, tra cui l'Italia e gli Stati Uniti. Roberta Raffaetà mette in evidenza un rapporto simbiotico tra microbi e umani, che non possono essere intesi gli uni indipendentemente dagli altri, perché circa metà delle cellule di un corpo umano sono microbiche e inoltre questi enti microscopici giocano un ruolo fondamentale nei meccanismi metabolici e fisiologici del corpo umano, influenzano persino l'umore e la personalità, coinvolgendo processi legati al sistema immunitario, alle reazioni allergiche, allo stress e alle terapie e quindi «esiste una complicità ontologica che lega umani e microbi. Detto in altri termini: i microbi sono un elemento costitutivo della vita umana»<sup>188</sup>: i modi in cui ci alimentiamo, i farmaci che ingeriamo, le nostre condizioni di nascita e di vita plasmano e trasformano i microbi che vivono e si riproducono nelle nostre cellule e viceversa. Il testo di Raffaetà è stato scritto prima dell'insorgenza del Covid-19, ma costituisce una proposta teorica e metodologica interdisciplinare straordinariamente attuale e una necessaria premessa per ulteriori articoli successivi, come *Una prospettiva antropologica sul virus*<sup>189</sup>.

In questo testo l'antropologa riprende il concetto di shock culturale proposto da McFall-Ngai che già nel 2008 descriveva lo stravolgimento dei biologi alle prese con le nuove scoperte acquisite grazie a big data e IA rispetto alla centralità dei microbi per la vita dell'universo. «Il mondo microbico può essere paragonato a miliardi di universi, ognuno dei quali composto da migliaia o milioni di galassie»<sup>190</sup> e questo, secondo Raffaetà, obbliga l'intera nostra specie a riposizionare il posto dell'umano nel mondo. Raffaetà si chiede dunque se sia non solo eticamente giusto, ma anche concretamente possibile entrare in guerra con un nemico simile. «Se si creano le condizioni», avvisa l'antropologa, «il nemico può anche essere un alleato», a partire da un salto dalla prospettiva antropocentrica – in cui solo l'essere umano è misura e fine di tutto – a una ecosistemica in cui l'umano è un attore importante, ma non l'unico:

Il concetto fondamentale – che richiede una prospettiva interdisciplinare – è che l'essere umano è un ecosistema e la sua salute è il prodotto delle dinamiche che si instaurano a livello ecosistemico. La salute non è la proprietà di un corpo ma emerge dalle relazioni (sociopolitiche, economiche e ambientali) di un ecosistema [...]. Nel mondo microbico, queste relazioni – nella maggior parte dei casi – sono processi simbiotici in cui l'esistenza di una comunità facilita quella di un'altra e ciò previene lo sviluppo di patogeni. Questo meccanismo è anche chiamato 'antagonismo microbico' e permette di evitare lo scontro frontale (modalità agonistica).<sup>191</sup>

Le epidemie del mondo moderno, dalla spagnola, all'Ebola, all'HIV fino all'aviaria sono tutte zoonosi. Come ipotizzano diversi scienziati di ambiti differenti, si tratta di una conseguenza della distruzione violenta e rapida di ecosistemi differenti che hanno portato in contatto forzato specie diverse, quindi, nella fase generalmente denominata col termine di antropocene, una guerra al Mondo e alla Terra è probabilmente in corso: come avvisa la climatologia, nel nostro orizzonte sembra

---

<sup>187</sup> Raffaetà R., *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma, 2020

<sup>188</sup> Quaranta I., «Roberta Raffaetà, Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute», in *Archivio antropologico mediterraneo*, anno XXIII, n.22 (2), 2020, <http://journals.openedition.org/aam/3571>

<sup>189</sup> Raffaetà R., «Una prospettiva antropologica sui virus», in *Aspenia Online*, 23/03/2020, <https://aspeniaonline.it/una-prospettiva-antropologica-sui-virus/>

<sup>190</sup> Cfr. McFall-Ngai M., «Are biologists in 'future shock'? Symbiosis integrates biology across domains», in *Nature Reviews Microbiology*, n.6, Nature Publishing Group, Berlin, 2008, pp.789-792

<sup>191</sup> Raffaetà R., «Una prospettiva antropologica sui virus», in *Aspenia Online*, 23/03/2020, <https://aspeniaonline.it/una-prospettiva-antropologica-sui-virus/>

piuttosto probabile la sesta grande estinzione delle specie viventi<sup>192</sup>. Un testo scritto ben prima della comparsa del Sars-Covid2 e che ha avuto straordinaria diffusione durante i mesi della pandemia è *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*<sup>193</sup> di David Quammen, che si esprime proprio in questi termini: «Dove si abbattono gli alberi e si uccide la fauna, i germi del posto si trovano a volare in giro come polvere che si alza dalle macerie»<sup>194</sup>. Uno dei fenomeni osservati collettivamente con maggiore enfasi durante il primo *lockdown* è stata la rinegoziazione dello spazio urbanizzato tra umani e non umani, la nuova pulizia dell'acqua e dell'aria.

Il concetto di «*Pandemic City*»<sup>195</sup> mette in luce il ruolo esercitato dalla globalizzazione e dall'espansione dell'urbanizzazione rispetto alla diffusione delle malattie infettive. In particolare, durante l'esplosione del Covid-19, le città globali<sup>196</sup> hanno giocato un ruolo altamente critico, in quanto punti di intersezione dei flussi transnazionali e come porte di accesso virale ai rispettivi territori<sup>197</sup>. Complessivamente, è auspicabile un approccio di ricerca interdisciplinare e intersezionale focalizzato sui fattori ecologici e sociali che condizionano l'emersione di fattori di contagio, ripianificando le metropoli e le reti di infrastrutture per prevenire e mitigare gli effetti di futuri focolai<sup>198</sup>.

Il territorio è una dimensione significativa della vita sociale, al tempo stesso prodotto e produttore della sua organizzazione. In questo senso la pandemia incoraggia la necessità di ripensare radicalmente il senso del diritto alla città e le sue regole di *governance* democratica. Se, sulla base di numerosi esempi che giungono da diverse latitudini del mondo, sembra legittimo aspettarsi che la globalizzazione «comporterà parziali de-globalizzazioni»<sup>199</sup>, modificando l'attuale assetto delle filiere e della relazione tra locale e globale, sarà necessario mettere al centro la dimensione concreta e partecipata del luogo, promuovendo la creazione di luoghi suburbani riconfigurando la complessità della metropoli come «un'alleanza di luoghi» attraverso un

riconoscimento collettivo di problematiche, aspirazioni e progetti, di un sistema di relazioni tra gli attori cementato nella memoria, cioè da una narrazione del passato profondamente segnata dai bisogni e dai progetti del presente.<sup>200</sup>

Fuori dalle città, l'espansione agricola e la sua recente accelerazione meccanizzata e agrochimica, hanno giocato un ruolo di primo piano nella ridefinizione della biosfera, basti pensare che le monoculture occupano l'80% del 1,5 miliardi di ettari coltivabili<sup>201</sup>. Già prima della pandemia da Covid-19, studi in campi scientifici differenti avevano avvisato circa i rischi dell'agricoltura industriale in termini di salute umana ed ecosistemica. Come in un circolo vizioso, la pandemia complica ulteriormente le condizioni di sopravvivenza dei piccoli contadini e produttori, particolarmente colpiti dalla difficoltà di reperire e pagare la manodopera, dai cali delle vendite dovuti alla chiusura dei ristoranti e dei mercati di vendita diretta. D'altro canto, la pandemia ha costituito un

---

<sup>192</sup> Cfr. Kolbert, E., «The Sixth Extinction? There have been five great die-off in history. This time, the cataclysm is us», in *The New Yorker*, 18/05/2009, <https://www.newyorker.com/magazine/2009/05/25/the-sixth-extinction>

<sup>193</sup> Quammen D., *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, W.W. Norton & Company, New York, 2012

<sup>194</sup> Ivi, p.57

<sup>195</sup> Fuller H., «Pandemic cities: Biopolitical effects of changing infection control in post-SARS Hong Kong», in *The Geographical Journal*, vol.182, n.4, 2016, Wiley, New York, pp. 342-352

<sup>196</sup> Sassen S., «Introduction. Locating cities on global circuits», in Sassen S., *Global networks, linked cities*, Routledge, New York-London, 2002, pp.13-30

<sup>197</sup> Silva Corrêa da L., Perl A., «Global cities, hypermobility, and Covid-19», in *Cities*, vol.122, 2022, <https://doi.org/10.1016/j.cities.2021.103537>

<sup>198</sup> Connolly C., Ali S.H., Keil R., «On the relationships between COVID-19 and extended urbanization», in *Dialogues in Human Geography*, vol.10(2), 2020, pp.213-216

<sup>199</sup> Morin, E., Abouessalam S., *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Raffaello Cortina, Milano, 2020

<sup>200</sup> Ivi, pp.69-70

<sup>201</sup> Altieri M.A., Nicholls C.I., «Agroecology and the reconstruction of a post-COVID-19 agriculture», in *The Journal of Peasant Studies*, vol.47, n.5, 2020, p.882

momento di rottura che ha condotto a ripensare in termini sistemici approcci produttivi differenti, come l'agroecologia. L'agroecologia segue una via alternativa all'agricoltura industriale, interrogandosi su come progettare e gestire sistemi agricoli in grado di resistere alle crisi future, siano esse epidemie di parassiti, pandemie, sconvolgimenti climatici o tracolli finanziari, a partire dai principi di diversità e resilienza<sup>202</sup>. Altieri e Nicholls, sulle pagine del *The Journal of Peasant Studies* scrivono:

Data l'attuale situazione di pandemia, con l'aumento di milioni di famiglie che si aggiungono alla schiera delle persone in condizioni di insicurezza alimentare, l'agroecologia fornisce un percorso per ricostruire un'agricoltura post-COVID-19, in grado di evitare in futuro interruzioni diffuse dell'approvvigionamento alimentare, territorializzando la produzione e il consumo di cibo.<sup>203</sup>

Effettivamente, durante la pandemia Covid-19 si sono moltiplicati, espansi ed intensificati tanto esperimenti di agricoltura urbana quanto di agroecologia rurale di piccola scala, in una consapevolezza diffusa che si tratti di una delle poche possibilità di garantire un'autonomia alimentare capace di assicurare la sopravvivenza e la vita sana<sup>204</sup>. Le trasformazioni in corso nel campo dell'agricoltura portano con sé cambiamenti radicali negli stili di vita, nei comportamenti, nella concezione dei valori che offrono interessanti terreni di indagine per l'antropologia sociale, come il quinto capitolo della presente ricerca si propone di approfondire attraverso l'immersione a San Pablo Huitzo e, soprattutto, grazie alla conoscenza e alla convivenza con le famiglie contadine che proprio durante la pandemia hanno dato vita ad un mercato locale organico e stanno costruendo una cooperativa di produttori agro-ecologici del territorio, a partire da considerazioni legate alla salute umana, della Terra e dei suoi frutti.

## 1.8. Per un'antropologia del post-coronalismo

«Possiamo pensare il post-coronalismo?», chiede l'antropologo francese Jean-Loup Amselle<sup>205</sup>. L'antropologia ha gli strumenti adatti per aiutare e sostenere le comunità alle prese con le pandemie?<sup>206</sup> L'antropologia ha la facoltà immaginativa<sup>207</sup> necessaria per accompagnare la creatività che emerge dalle risposte locali e globali di mondi multipli, eterogenei e interconnessi di fronte alla pandemia? Per contribuire a progettare il mondo che verrà oltre il normale patologico? Può riflettere sulla logica del *post*, senza assimilare alla linea del tempo unilineare della modernità occidentale la molteplicità delle esperienze contestuali che le etnografie rilevano?

Gli esempi etnografici provenienti da molte aree del mondo, tra cui la presente ricerca, dimostrano in varie forme come l'antropologia, radicata nella pratica di campo, possa contribuire a leggere le concezioni locali su virus, salute e malattia, nonché il senso profondo delle reazioni e delle non-reazioni di fronte ai focolai, indagandoli fino alla loro radice cosmologica. L'antropologia può mettere in luce la dimensione strutturale e sistemica delle complessità insite nelle specifiche declinazioni delle relazioni dei gruppi sociali con gli Stati e le istituzioni, ma anche tra

---

<sup>202</sup> Nicholls C.I., Altieri M.A., Vazquez L., «Principles for the Conversion and Redesign of Farming Systems», in *Journal of Ecosystem & Ecography*, vol.5, n.10, 2016, pp.1.8

<sup>203</sup> Altieri M.A., Nicholls C.I., «Agroecology and the reconstruction of a post-COVID-19 agriculture», in *The Journal of Peasant Studies*, vol.47:5, 2020, pp. 881-898

<sup>204</sup> Holden, P., «The Coronavirus Pandemic and Future Food Security, in Sustainable Food Trust», in *Environmental Health News*, 06/04/2020, <https://www.ehn.org/coronavirus-food-security-2645620103/an-increasingly-centralized-food-system>

<sup>205</sup> Amselle J.L., «Peut-on penser le post-coronalisme?», in AOC, 27/03/2020, <https://aoc.media/opinion/2020/03/26/peut-on-penser-le-post-coronalisme/>

<sup>206</sup> Vereni P., «Cosa c'entra l'antropologia con il coronavirus», in Fuori tempo massimo, 25/03/2020, <http://pierovereni.blogspot.com/2020/03/cosa-centra-lantropologia-con-il.html>

<sup>207</sup> Appadurai A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998

gruppi sociali differenti che vivono in uno stesso territorio, mettendo in luce i fattori che determinano privilegio e marginalizzazione.

L'antropologia può costituire lo spazio di parola di tutti gli attori che si trovano coinvolti in un preciso scenario - come quello pandemico-emergenziale - e che concorrono a strutturarne su più livelli.

L'antropologia può concorrere a cogliere le fondamentali sfumature delle interazioni quotidiane e delle micropratiche biopolitiche che, complessivamente, contribuiscono a determinare la tonalità complessiva del contesto sociale preso in esame. Senza cogliere qualitativamente quelle sfumature, qualsiasi analisi e qualunque piano di intervento materiale sarà almeno parzialmente cieco o addirittura contro-produttivo.

Tim Ingold riflette sul ruolo e sulle prospettive dell'antropologia nel dibattito pubblico e scrive:

Non c'è altra disciplina che si posizioni in modo così cruciale da farsi carico del peso dell'esperienza umana in ogni sfera dell'esistenza, che si interroghi su come poter modellare un mondo abitabile per le generazioni future<sup>208</sup>

L'antropologia ha gli strumenti per favorire un dialogo interculturale orientato alla mutua preparazione, rispettoso delle specifiche coordinate ontologiche e culturali, che potrebbe essere condizione della sopravvivenza della specie umana nel mondo e, forse, di tutti i viventi.

Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, la nostra salute non dipenderà dal confine né dalla separazione, ma da una nuova concezione della comunità che includa tutti gli esseri viventi, da un nuovo equilibrio con gli altri esseri viventi del pianeta. Abbiamo bisogno di un parlamento di corpi planetari, un parlamento non definito in termini di politiche d'identità o di nazionalità, un parlamento di corpi (vulnerabili) che vivono sul pianeta Terra.<sup>209</sup>

A cosa può servire partire da Milano, dalla Lombardia, secondo epicentro mondiale della pandemia, per recarsi in uno dei primi paesi al mondo per mortalità da Covid, il Messico e, più precisamente, a Oaxaca e a San Pablo Huitzo? A conoscere gli altri, che non è mai un esercizio sterile. A raccontarsi agli altri, a chiedere in che modo possiamo essere loro utili, con le nostre buone e cattive pratiche. A conoscere sé stessi, a guardarsi riflessi nello sguardo dei propri amici incontrati sul campo, degli abitanti di terre lontane, ri-conoscendosi attraverso quegli occhi e ad ascoltare. Ascoltare cosa riprodurre e cosa non riprodurre nella relazione tra i mondi e nelle relazioni nel proprio mondo. Ascoltare cosa, nelle diversità di contesto, può essere utile per ripensare un progetto di vita a partire dalla facoltà immaginativa e dalla categoria della creatività, che emerge in termini inediti e sociali nello spazio-tempo della liminalità. La presente etnografia corrisponde al tentativo di dare corpo e territorio a questo proposito.

---

<sup>208</sup> Ingold T., *Anthropology: Why It Matters*, Polity, Cambridge, 2018

<sup>209</sup> Preciado P., «Le lezioni del virus», in *Internazionale*, 9/05/2020, <https://www.internazionale.it/opinione/paul-preciado/2020/05/09/lezioni-virus>

## Capitolo 2

### La pandemia e i municipi di Oaxaca

#### 2.1. Il Covid-19 in Messico: dalla *Jornada Nacional de Sana Distancia* alla *Nueva Normalidad*

Il Messico è risultato uno dei Paesi maggiormente colpiti da contagi e decessi da Covid-19 nel corso degli ormai quasi tre anni di pandemia. Il 28 febbraio 2020 è stato registrato il primo caso di contagio e il 19 marzo il primo morto. Il 31/07/2021 si è registrato il picco dei casi attivi, per un totale di 391.462 persone diagnosticate<sup>210</sup>. Tutti i principali osservatori internazionali sono concordi nel collocare il Paese centroamericano entro i primi cinque che hanno subito gli effetti più devastanti del virus. Il 28 marzo del 2021, secondo la John Hopkins University, il numero totale dei morti era di 321mila, secondo solo agli Stati Uniti d'America. Il Paese era il primo al mondo per tasso di mortalità rispetto al numero di abitanti<sup>211</sup>. Nell'agosto 2022, secondo lo stesso governo messicano, sono stati registrati complessivamente 6.939.755 contagi (Figura 1) e 328.798 morti<sup>212</sup>.

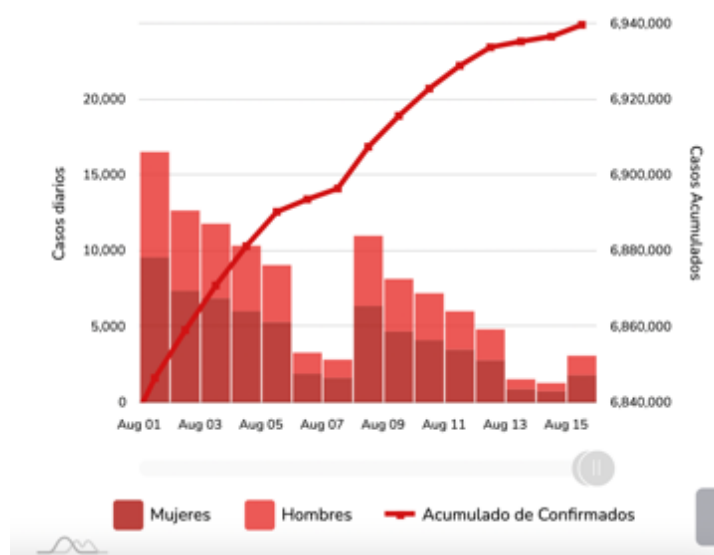


Figura 1 - Andamento contagi agosto 2022. Fonte Conacyt

Il Messico è il quinto paese al mondo per numero di decessi totali, dopo Stati Uniti, Brasile, India e Russia, secondo i dati dell'OMS<sup>213</sup> (Figura 2).

<sup>210</sup> Statistiche Coronavirus, <https://statistichecoronavirus.it/coronavirus-messico/>

<sup>211</sup> John Hopkins University & Medicine - Coronavirus resource center, <https://coronavirus.jhu.edu/data>

<sup>212</sup> Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México, Información General*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/>

<sup>213</sup> Statistiche Coronavirus, <https://statistichecoronavirus.it/coronavirus-messico/>

Stato	Contagiati	24H	Morti	24H	Guariti	24H	Attivi	24H
Stati Uniti	93.140.990	+11	1.037.935	+0	0	+0	0	+0
Brasile	34.201.280	+0	681.763	+0	0	+0	0	+0
India	44.286.256	+0	527.134	+0	0	+0	0	+0
Russia	18.688.760	+33.106	375.533	+63	0	+0	0	+0
Messico	6.950.507	+10.752	328.860	+62	0	+0	0	+0

Figura 2 - Classifica Paesi per mortalità da Covid-19. Fonte Statistiche Coronavirus

Il Messico è una nazione federale e i suoi Stati maggiormente colpiti sono dieci: Città del Messico, Stato del Messico, Nuevo Leon, Guanajuato, Jalisco, Tabasco, San Luis Potosì, Puebla, Sonora e Veracruz. Questi Stati accumulano il 64% di tutti i casi registrati nel Paese. Lo Stato di Oaxaca occupa invece il diciassettesimo posto, con 100.743 casi confermati<sup>214</sup> (Figura 3).

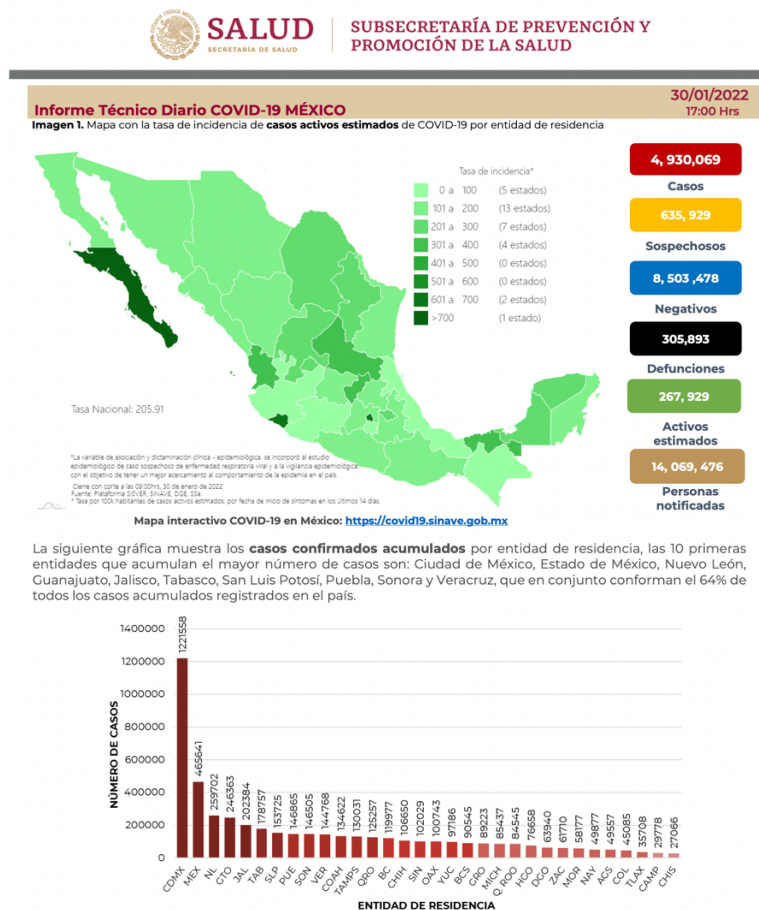


Figura 3 - Classifica Stati messicani per casi di Covid registrati. Fonte Conacyt

<sup>214</sup> Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México, Comparativo*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/https://datos.covid-19.conacyt.mx/#COMNac>

Complessivamente, nei tre anni di pandemia, il Messico ha accumulato una percentuale di morti in eccesso del 33,4% rispetto a quelle previste in base all'andamento degli anni precedenti: di queste, il 77,1% è associata al nuovo virus Covid-19. A Oaxaca l'eccesso di mortalità è meno della metà della media nazionale, arrivando ad un picco del 13%<sup>215</sup> (Figura 4).

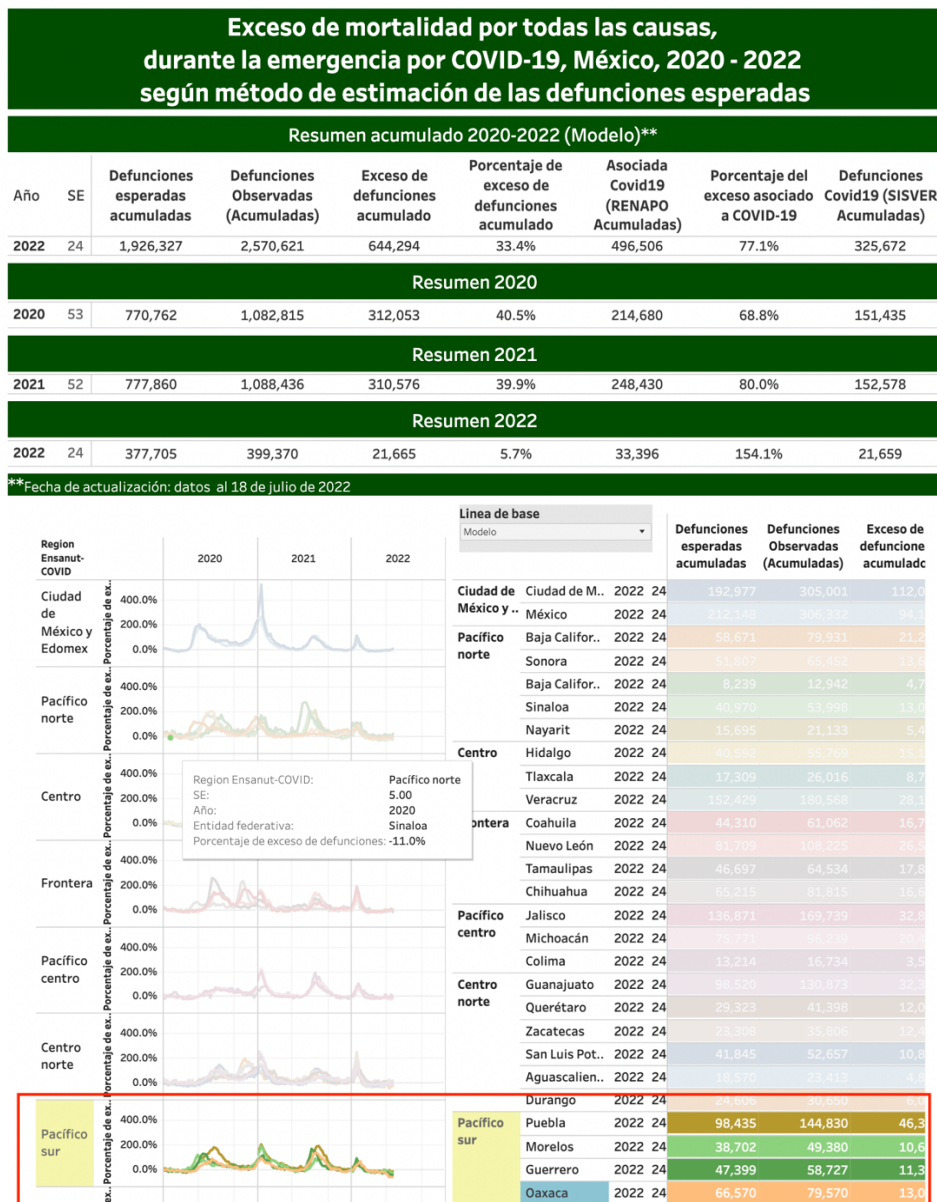


Figura 4 - Eccessi di mortalità per ogni Stato messicano. Periodo 2020-2022. Fonte Gobierno de México

I dati che riguardano l'andamento della pandemia in Messico sono purtroppo stimati al ribasso, a causa della scarsità di prove e tamponi effettuati tra la popolazione, esempio dei limiti strutturali del sistema di salute e della sua difficoltà di garantire un pieno accesso alle fasce sociali più povere e vulnerabili. Il costo medio di una prova molecolare, infatti, si aggira tra i 950 e i 2300 pesos, quando il reddito medio mensile è poco più alto e, soprattutto, in un contesto in cui il 78% della popolazione lavora in condizioni di economia informale e di sussistenza. La stima è di circa tre prove ogni 100.000 persone ogni giorno. Inoltre, tra le prove effettuate il tasso di positività è molto elevato (intorno al

<sup>215</sup> Gobierno de México, *Exceso de Mortalidad en México*, <https://coronavirus.gob.mx/exceso-de-mortalidad-en-México/>



50%): ciò significa che con ogni probabilità molti casi di contagio non siano stati individuati. In questo quadro, è lecito pensare che questi ultimi siano soprattutto nelle fasce maggiormente vulnerabili della popolazione.

Complessivamente, la strategia di governo dell'emergenza è stata marcatamente divisa in due fasi: 1) la *Jornada Nacional de Sana Distancia*, 2) la *Nueva Normalidad*. La *Jornada Nacional de Sana Distancia*, in vigore dal 23 marzo al 30 maggio 2020, costituisce il periodo in cui si sono condensate tutte le principali misure di prevenzione e quarantena in tutto il territorio federale. Secondo il ministro della salute Hugo López-Gatell Ramírez non si è mai trattato di una pausa totale delle attività economiche, ma di una loro riduzione, anche nella consapevolezza che moltissimi settori produttivi e commerciali hanno una vita precaria e quotidiana.



Figura 5 - Tweet del Ministro della Salute

Complessivamente, si è trattato di un insieme di raccomandazioni collettive e individuali quali il mantenimento della distanza interpersonale, il rispetto delle condizioni di igiene basilari, il restare in casa preventivamente limitando le uscite ai motivi di stretta necessità, il diffidare delle *fake news*. Concretamente sono state sospese le lezioni scolastiche e universitarie, così come le attività di alcune imprese e gli eventi pubblici aventi una stima di partecipanti superiore a 5.000 individui. La campagna comunicativa ha avuto la sua personificazione nell'eroina *Susana Distancia*<sup>216</sup>, onnipresente sui social e nelle grafiche ufficiali (Figura 6).

<sup>216</sup> Gobierno de México, *Susana Distancia*, <https://coronavirus.gob.mx/susana-distancia/>





Figura 6 - Susana Distancia

La *Jornada* è entrata in vigore dodici giorni dopo che l'OMS aveva ufficializzato il Covid-19 come pandemia e 25 giorni dopo l'apparizione del primo caso in Messico<sup>217</sup>, ma non sono mancati messaggi contraddittori, per esempio da parte del Presidente Obrador che si è rifiutato di indossare la mascherina dopo la malattia, nonostante il suo stesso ministro della salute facesse appello all'utilizzo di questo dispositivo di protezione anche in seguito alla contrazione del virus e alle vaccinazioni. Le campagne di prevenzione del governo messicano, come quelle di molti altri Paesi del mondo, hanno fatto appello ad una responsabilità individuale, attribuendo ai singoli meriti e colpe della prevenzione, lasciando di lato il ruolo di qualunque intervento strutturale delle istituzioni, come per esempio il potenziamento del sistema sanitario:

Lo slogan "se ti prendi cura di te stesso, ci prendiamo tutti cura di noi stessi" ha cristallizzato il trasferimento istituzionale all'individuo e il graduale ritiro della responsabilità dello Stato come garante della sicurezza sociale. Il rischio è quindi visto come un fenomeno che riguarda principalmente il processo decisionale individuale.<sup>218</sup>

Dal punto di vista della responsabilità governativa nei confronti dei popoli indigeni, il principale sforzo è consistito in un'imponente opera di traduzione delle informazioni e dei precetti di prevenzione nelle principali lingue attualmente parlate, anche se mancano all'appello alcune varianti specifiche come il *didxa shiza'* (variante dello zapoteco) e per altre sono stati tradotti solo alcuni materiali, come nel caso dell'*tu'un savi* (variante del mixteco). Queste traduzioni, realizzate da INALI (*Instituto Nacional de Lenguas Indígenas*) e da INPI (*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*) hanno riscontrato difficoltà nella distribuzione sul territorio, per la mancanza di una strategia di diffusione ampia che coinvolgesse le autorità locali o utilizzasse i sistemi di altoparlanti, le radio comunitarie oppure le reti sociali<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> Suárez V., Suárez Quezada M., Oros R., Ronquillo De Jesús S.E. «Epidemiología de covid-19 en México: del 27 de febrero al 30 de abril de 2020», in *Revista Clínica Española*, vol.220(8), 2020, pp.463-471

<sup>218</sup> Herrera Galeano A.M., Rico Malacara A.Y., «La construcción social del riesgo. Claves analíticas para comprender la pandemia de Covid-19 en México: el caso de la Jornada Nacional de Sana Distancia», in *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales / Universidad Nacional Autónoma de México*, n.242 2021, p.236

<sup>219</sup> CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca», Documento di lavoro, 2021, p.26



Figura 7 - Esempio di materiale per la prevenzione del Covid tradotto in Maaya'taan (maya). Fonte INPI.

Tuttavia, il principale problema nelle relazioni tra istituzioni statali e popolazioni indigene durante la pandemia, è stata l'insufficienza degli interventi a sostegno di salute e welfare, come il clamoroso caso dell'occupazione della sede dell'INPI di Ciudad de México da parte della *comunidad* Otomí ha dimostrato. Si tratta di un'iniziativa che ha sollevato grande clamore nel dibattito pubblico politico e mediatico. Il *pueblo* Otomí, originario dello Stato di Queretaro, è stato costretto in larga parte ad abbandonare i propri territori per via della violenza di narcos e paramilitari e delle condizioni di strutturale povertà ed emarginazione che affrontavano nella regione. La comunità Otomí ha vissuto accampata nel quartiere Roma della Capitale, in condizioni di grande precarietà dettate dalla mancanza di spazi adeguati a famiglie numerose, di acqua corrente e di lavoro stabile. La quarantena della *Jornada* ha esasperato la fragilità sanitaria ed economica della comunità che rappresenta il 10% delle persone indigene residenti nella Ciudad de México e che, il 12 ottobre del 2020, ha deciso di occupare simbolicamente l'istituto indigenista che dovrebbe essere preposto a migliorare le sue condizioni di vita. Da quella data non sono arrivate risposte ufficiali, se non una visita interlocutoria del Presidente dell'INPI Adelfo Regino, alla quale non sono più seguite comunicazioni. P., che mi accoglie all'ingresso del palazzo durante un mio breve soggiorno a Ciudad de México, mi spiega:

Ancora non abbiamo soluzioni. La loro strategia consiste nell'ignorarci. Però almeno qui abbiamo spazio, acqua e corrente. Abbiamo costruito un forno per cuocere *tortillas* e un laboratorio di cucito dove realizziamo le nostre bambole tipiche da vendere. Siamo divisi in commissioni e la vita prosegue.

(P., Ciudad de México, agosto 2021)



Figura 8 - Toma del INPI – preparazione delle tortillas, aprile 2021, Ciudad de México, foto dell'autrice

L'interesse della *toma* dell'INPI (occupazione dell'INPI), non consiste solo nell'aver fatto luce sulle insufficienze istituzionali di fronte alle necessità indigene in tempi di pandemia, ma anche di aver reso visibili a lettrici e lettori di giornali e di pubblicazioni social media l'esistenza di forme proprie di auto-organizzazione comunitaria che provengono da una lunga tradizione di autonomia indigena. La comunità Otomí ha infatti ri-territorializzato nell'edificio dell'INPI pratiche e conoscenze precedentemente sradicate nella migrazione forzata e nella dispersione dell'insediamento urbano, costituendo un esempio particolare del più ampio movimento di resilienza e trasformazione dei *pueblos* in ambito rurale analizzato nella presente ricerca. Il caso Otomí ha messo in luce i limiti dell'approccio istituzionale alla pandemia e introdotto un importante dibattito politico e mediatico sulla legittimità delle pratiche extra-statali di prevenzione e welfare.

Il 30 maggio 2020, il ministro della salute Hugo López-Gatell ha annunciato in conferenza stampa l'inizio della «*nueva normalidad* (nuova normalità)», che ha implicato fondamentalmente tre novità principali: 1) l'introduzione del semaforo epidemiologico, per cui ad ogni Stato della federazione messicana viene attribuito un colore tra rosso, arancione e verde a seconda dell'andamento dei contagi 2) maggiori autonomie per i governi dei singoli Stati nella valutazione delle misure da applicare in senso restrittivo 3) l'inclusione delle attività produttive del settore edilizio, minerario e automobilistico tra quelle autorizzate in caso di semaforo rosso, perché definite essenziali.

La nuova normalità non significa scendere in strada, sia ben chiaro. Non significa che alle ore zero di lunedì primo giugno si possa tornare in strada alle normali attività. Non significa nemmeno che i negozi, le attività commerciali e le aziende possano aprire. In presenza di un semaforo rosso, come stabilito nell'accordo pubblicato il 15 maggio, possono operare solo le attività essenziali, comprese le tre nuove: edilizia, industria mineraria e settore automobilistico. Solo quelli.<sup>220</sup>

Nonostante la *nueva normalidad* abbia iniziato il suo corso con tutti gli stati in semaforo rosso e, quindi, con ben pochi cambiamenti sostanziali rispetto alla *Jornada*, i tre punti sopra elencati hanno implicazioni piuttosto importanti per contestualizzare le risposte autonome dei *pueblos* indigeni di Oaxaca di fronte alla pandemia.

In primo luogo, la diversificazione delle misure di prevenzione e i più ampi margini di *governance* a livello del singolo Stato della federazione sposta la contrattazione delle strategie di cura da un piano federale ad uno regionale. Per uno Stato come Oaxaca, che prevede nella Costituzione l'autogoverno

<sup>220</sup> Pastrana D., «Termina la Jornada Nacional de Sana Distancia... pero no la emergencia», in *Pie de Página*, 30/05/2020, <https://piedepagina.mx/termina-la-jornada-nacional-de-sana-distancia-pero-no-la-emergencia/>

delle comunità indigene, si è trattato di una novità importante. L'inclusione delle attività industriali e minerarie fra quelle prioritarie è un elemento che ha riaperto contrasti politici e sociali tra imprenditori, istituzioni e comunità favorevoli, contrarie e preoccupate rispetto all'opportunità di effettuare scavi nel proprio territorio.

Queste decisioni politico-sanitarie vanno inquadrare nel contesto della «*Cuarta Transformación*» o, più semplicemente, «*4T*», la quarta trasformazione patrocinata dal governo, che ha tra i suoi punti fondamentali investimenti importanti per lo sviluppo dell'agricoltura, del settore energetico e delle grandi opere. Questi ultimi hanno importanti ricadute sulle aree del sud e del sud-est del Messico, *in primis* Oaxaca, dove si concentrano la maggior parte degli investimenti legati al *Programa para el Desarrollo dell'Istmo de Tehuantepec* (Programma di sviluppo dell'Istmo di Tehuantepec). Nelle intenzioni del partito governativo Morena, l'espressione *4T* è un riferimento storico che mira a iscrivere l'attuale legislatura tra le grandi trasformazioni della storia del Paese: Indipendenza (1821), Riforma (1858-1861) e Rivoluzione (1910-1917). A questa narrazione si oppongono diverse voci oaxaqueña, espressione di una classe intellettuale indigena e di movimenti popolari di difesa del territorio che, in tutte le tappe storiche sopra citate, riconoscono la continuità di un progetto indigenista per cui: «non si tratta di indigenizzare il Messico, ma di messicanizzare gli indigeni»<sup>221</sup>. Di fronte ai progetti di sviluppo della *4T* si stagliano preoccupazioni comunitarie di diverso ordine: ontologico<sup>222</sup>, ecologico<sup>223</sup> e sociale<sup>224</sup>. Inoltre, con l'avvento della pandemia, una fonte di timore è da rintracciare nel nesso tra i lavori delle grandi imprese e l'aumento dei contagi. Per esempio, Magdalena Ocotlán e San José del Progreso sono due municipi oaxaqueñi che hanno registrato i rispettivi primi contagi pochi giorni dopo che la *Compañía Minera Cuzcatlán*, filiale della canadese Fortuna Silver Mines, aveva ripreso le proprie attività il 27 maggio.

Perché la gente viene dall'estero, dal Nord del Paese e da altre città [...], anche alcuni abitanti del villaggio lavorano in miniera. In realtà, secondo le autorità comunitarie, la persona infetta era la madre di un dipendente della miniera locale che è morto a causa del virus, e sostengono che ci sono altri casi all'interno dell'azienda che vengono nascosti.<sup>225</sup>

Nello Stato di Oaxaca, l'attività mineraria ha avuto un notevole incremento<sup>226</sup> a causa dell'aumento della domanda di metalli preziosi da parte dei Paesi asiatici, soprattutto della Cina. Secondo il report del Centro di Analisi e Ricerche FUNDAR relativo al periodo 2016-2020, il 5,2% del territorio di

---

<sup>221</sup> Cárdenas L., «El problema indígena está en mexicanizar a los indios», in *El Nacional*, 15/04/1940

<sup>222</sup> Cfr. Zanotelli F., «Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico», in *Anuac*, vol.5(2), 2016, pp.159-194

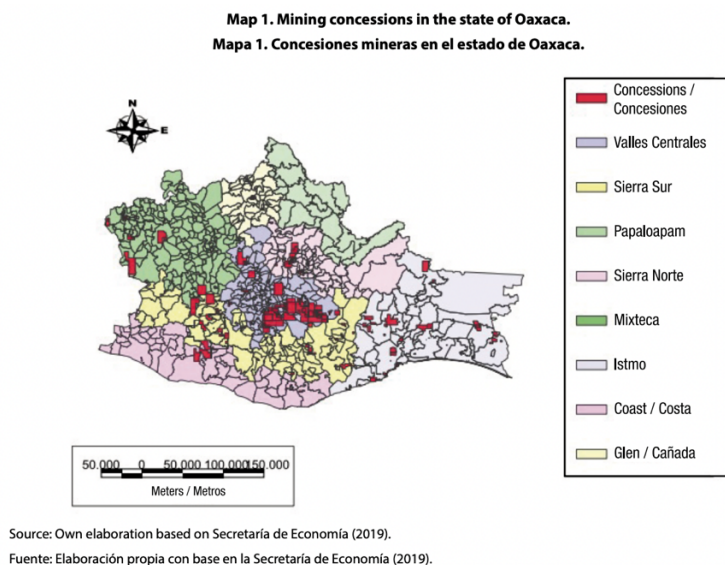
<sup>223</sup> «Nel mio *pueblo* vogliono installare un parco metallurgico e sappiamo quanta acqua useranno, ci lasceranno senza acqua e sono preoccupata per il nostro cibo. Che tipo di vita avremo nelle nostre comunità? Alcuni di noi stanno già pensando di migrare in un altro luogo [...] questi progetti ci stanno portando via tutto: l'aria, l'acqua, la terra, il cibo, la lingua [...] Stanno fratturando tutto», intervista a Perseida - contadina di Asunción Ixtaltepec, in Santiago Navarro F., «México: Puente comercial del mundo arrasará con los pueblos y la biodiversidad», in *Avispa Media*, 09/11/2021, <https://avispa.org/puente-comercial-del-mundo-arrasara-con-los-pueblos/>

<sup>224</sup> Si veda a titolo di esempio il caso della comunità *El Rebollero*, del municipio San Pablo Cuatro Venados, che ha ricevuto almeno tre attacchi paramilitari per l'opposizione ad altrettante concessioni minerarie che riguardano più di 6 mila ettari del territorio. Durante una mia visita alla comunità, in occasione delle celebrazioni legate alla semina, P. ha evidenziato con preoccupazione come la pandemia abbia costituito anche un fattore di isolamento in cui le violenze armate possono verificarsi con maggiore intensità e impunità, come accaduto per esempio il 25 giugno 2021, quando le case vennero date a fuoco e gli abitanti furono costretti a nascondersi nei boschi per evitare le pallotole.

<sup>225</sup> Intervista a Felipe Martínez, contadino di Magdalena Ocotlán, in Santiago Navarro F., «Magdalena Ocotlán: de la esperanza a la resistencia», in *Connectas*, 01/08/2020, <https://www.connectas.org/analisis/magdalena-ocotlan-esperanza-resistencia/>

<sup>226</sup> Martínez E., «*Sí a la vida, no a la minería*»: la oposición de *Capulálpam de Méndez* a las actividades mineras en la Sierra Juárez de Oaxaca 2005-2013, Instituto Mora, Ciudad de México, 2018

Oaxaca è in concessione per progetti minerari<sup>227</sup> attraverso 314 concessioni minerarie in fase di esplorazione, sviluppo, sfruttamento o rinvio (Figura 9).



*Figura 9 - Concesioni minerarie nello Stato di Oaxaca<sup>228</sup>*

## 2.2. I Municipios de la Esperanza e le origini storiche della peculiarità dei municipi di Oaxaca

Secondo il rapporto annuale del governo messicano sulla situazione di povertà e arretratezza sociale nel 2021, Chiapas, Guerrero, Stato del Messico, Oaxaca e Veracruz contano il 63% della popolazione che vive in stato di estrema povertà nel Paese. Oaxaca ha 4.164.619 milioni di abitanti, di cui 920.902 sono considerati vulnerabili, 1.762.849 vivono in condizioni di povertà moderata e 952.000 si trovano in stato di povertà estrema<sup>229</sup>. Nel primo trimestre del 2021, la popolazione economicamente attiva di Oaxaca è di 1,85 milioni di persone (42,7% donne e 57,3% uomini)<sup>230</sup>. In questo Stato il ritardo educativo raggiunge i 29,6 punti percentuali, l'accesso ai servizi sanitari il 36,9%, l'accesso alla sicurezza sociale il 73%, la qualità e gli spazi abitativi il 22,7%, l'accesso ai servizi di base nelle abitazioni il 53,7% e l'accesso a un'alimentazione nutriente e di qualità il 33,3%.

<sup>227</sup> FUNDAR, *Las actividades extractivas en México: estado actual. Anuario 2016*, Fundar Centro de Análisis e Investigación A. C., Ciudad de México, 2017

<sup>228</sup> Galicia Gopar M.A., Camacho Vera J.H., Santacruz De León E.E., «La Actividad Minera En Oaxaca: Situación Actual y Perspectivas», in *Revista de Geografía Agrícola*, n.67, 2021, p.57

<sup>229</sup> CONEVAL, *Medición de Pobreza Oaxaca*, 2021, <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

<sup>230</sup> Ibidem



**Table 2. Social deprivation in Oaxaca.**  
**Cuadro 2. Carencias sociales en Oaxaca**

	2018	2020	2018	2020	2018	2020	2018	2020	2018	2020	2018	2020
	29.6 %	<b>29.6 %</b>	16.3 %	<b>36.9 %</b>	78.3 %	<b>73.0 %</b>	25.1 %	<b>22.7 %</b>	58.3 %	<b>53.7 %</b>	32.0 %	<b>33.3 %</b>
Educational Gap / Rezagó Educativo			Access to healthcare services / Acceso a los servicios de salud		Access to social security / Acceso a la seguridad social		Housing quality and space / Calidad y espacios de la vivienda		Access to basic services in housing / Acceso a los servicios básicos en la vivienda		Access to nutritious and quality food / Acceso a la alimentación nutritiva y de calidad	

Source: National Council for the Evaluation of Social Development Policy (2021).  
Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2021).

Figura 10 - Forme di privazione sociale a Oaxaca<sup>231</sup>

Simili dati contribuiscono a spiegare perché, di fronte al Covid-19, la prevenzione sia la priorità e l'unica strategia possibile.

Quando il 16 marzo del 2020 venne annunciata l'entrata in vigore anche a livello locale delle misure previste dalla *Jornada Nacional de Sana Distancia*, il governatore dello Stato di Oaxaca Murat spiegò: «Voglio essere chiaro e deciso: la migliore medicina è la prevenzione»<sup>232</sup>. Come vedremo, alla prevenzione è orientata la principale e più immediata pratica di difesa comunitaria, l'*encierro* (la chiusura dei confini territoriali della comunità), così come la medicina tradizionale diffusa sul territorio.

Nello Stato di Oaxaca troviamo due realtà opposte: il maggior numero di municipi liberi dal Covid-19 e quelli che, avendo avuto contagi, hanno anche presentato la mortalità più alta di tutto il Messico. Questa ambivalenza è bene esemplificata dal caso dei cinque municipi messicani in cui la pandemia è stata più letale che altrove, con un tasso di mortalità del 100% rispetto ai contagi, che sono tutti situati nello Stato di Oaxaca<sup>233</sup>. Si tratta di San Antonio Acutla, San Bartolomé Zoogocho, San Juan Yaeé, San Miguel Santa Flor y Santiago Lalopa che, prima che il virus riuscisse a penetrare i confini comunitari, erano tutti e cinque inclusi nella lista governativa dei *Municipios de la Esperanza*, una dicitura utilizzata per indicare quei municipi dove non è presente neppure un caso di Covid-19 e che non confinano con nessun municipio in cui sono attivi casi di contagio.

Oaxaca è lo Stato che, al momento della pubblicazione della lista ufficiale il 16 maggio 2020, vantava il più alto numero di queste entità territoriali: 213. Gli altri Stati erano: Jalisco (23), Sonora (16), Puebla (13), Guerrero (12), Veracruz (12), Chihuahua (8), Nuevo León (7), San Luis Potosí (6), Chiapas (5), Tamaulipas (4), Michoacán (3), Hidalgo e Yucatán (1). Nelle tre settimane successive, secondo gli stessi dati della Segreteria di Salute del Governo messicano<sup>234</sup>, questo elenco è rapidamente passato da 324 a 60 municipi<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> Ibidem

<sup>232</sup> Miranda F., «Anuncia Murat Jornada de Sana Distancia por coronavirus: pide saludar a más de un metro», in *La Jornada*, 16/03/2020, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/16-03-2020/anuncia-murat-jornada-de-sana-distancia-por-coronavirus-pide-saludar-mas-de-un>

<sup>233</sup> Ghilardi A., *COVID-19 Comorbilidades por Municipios*, UNAM, <https://covid19.ciga.unam.mx/apps/covid-19-monitoreo-de-la-situacion-por-municipios/explore>

<sup>234</sup> CONEVAL, <https://coneval.maps.arcgis.com/apps/dashboards/b1dc36ef3b954ba7aa198b3777cf4911>

<sup>235</sup> Si tratta di comuni che contano un minimo di 132 abitanti (Santo Domingo Tlatayácam, Oaxaca) fino a un massimo di 6.680 (San Juan Mixtepec, Oaxaca).

A partire dal 18 maggio 2020, infatti, il governo ha autorizzato ufficialmente i *pueblos* inclusi nella prima lista a ricominciare le proprie attività, in anticipo sulla *Nuova Normalità*, costruzioni e attività mineraria incluse.

## ESTRATEGIA DE REAPERTURA

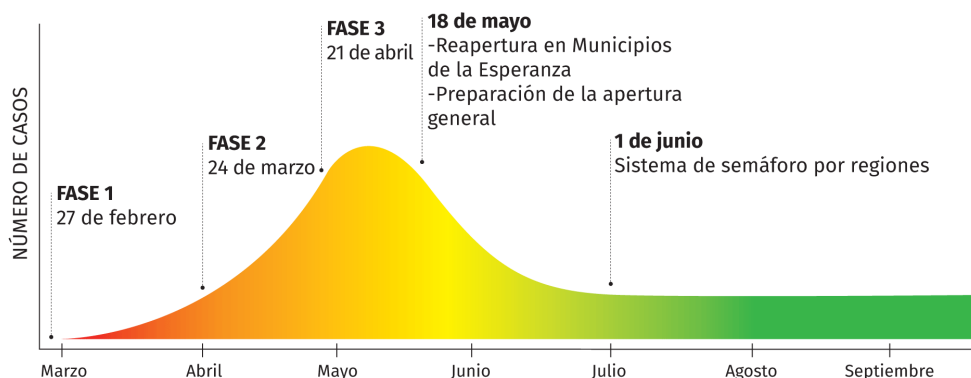


Figura 11 - Strategia di riapertura in Messico.

Nonostante anche Oaxaca abbia visto una riduzione dei municipi della speranza, ne ha confermati prima 40 e poi 25 nel febbraio 2022<sup>236</sup>. In base alle proprie prerogative costituzionali di autogoverno, infatti, la maggior parte delle comunità indigene presero e comunicarono la decisione di mantenere l'*encierro* (chiusura dei confini comunitari)<sup>237</sup>, come hanno continuato a fare anche dopo il 6 luglio, data in cui tutto lo stato di Oaxaca è uscito dal semaforo rosso per entrare nell'arancione per la prima volta dall'inizio della pandemia.

La peculiarità del territorio di Oaxaca, dell'elevato numero dei suoi municipi e soprattutto delle sue comunità autonome<sup>238</sup>, affonda le sue radici in una storia di lungo corso, necessaria per inquadrare le condizioni sociali presenti e le risposte locali alla pandemia del Covid-19.

Secondo Barabas e Bartolomé, a Oaxaca ci sono tante Oaxaca quante sono le regioni e le culture studiate. Gli ultimi censimenti parlano di più di 4.000 comunità che parlano 16 lingue (Amuzgo, Chatino, Chinanteco, Chocho, Chontal, Cuicateco, Huave, Ixcateco, Mazateco, Mixe, Mixteco,

<sup>236</sup> Gobierno de México - Secretaria de Salud, *Panorama epidemiológico de enfermedad respiratoria por Sars-Cov-2 (Covid-19) en el estado de Oaxaca*, 12/02/2021, <https://coronavirus.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2021/02/12FEB2021.pdf>

<sup>237</sup> Pérez Alfonso J.A., «No se reanudarán actividades en municipios de Oaxaca: Murat», in *La Jornada*, 18/05/2020, <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/05/18/no-se-reanudar-actividades-en-municipios-de-oaxaca-murat-9652.html>

<sup>238</sup> A livello terminologico, è utile tener presente che nell'uso comune la parola municipio viene utilizzata per riferirsi all'unità territoriale del Comune, esattamente come in italiano. *Municipio*, quando si riferisce a Comuni di piccole dimensioni, può essere utilizzato come sinonimo della parola *pueblo*, traducibile con villaggio. *Pueblo*, però, è anche una parola utilizzata nel senso generale di popolo, che può essere usato sia per il popolo-nazionale sia per uno specifico popolo indigeno/originario (il popolo zapoteco, il popolo mixe, il popolo maya, ecc.). *Comunidad* è una parola che in italiano si traduce con il vocabolo Comunità e viene utilizzata sia in senso lato che nell'accezione di unità territoriale indigena. In questo senso esistono *municipi/pueblos* che sono comunità perché si riconoscono come indigeni/originari e hanno mantenuto una forma sociopolitica comunitaria (a partire dal ruolo dell'assemblea) e altri che non lo sono. La presente tesi utilizza tutti questi termini seguendo l'uso comune appena descritto.

Náhuatl, Triqui, Tzotzil, Zapoteco e Zoque)<sup>239</sup>. Nella ricostruzione dello storico Winter<sup>240</sup>, questi popoli discendono prevalentemente da tre gruppi (mixtecano, popolacano e zapotecano) che risiedevano soprattutto nelle zone della valle Central e della regione Mixteca Alta. Oaxaca era popolata da oltre 10.000 anni quando arrivarono gli spagnoli. Da semplici gruppi di cacciatori-raccoglitori si sono sviluppate società complesse, organizzate intorno a grandi centri come Monte Albán e Yucuñudahui. A partire dal 750 d.C., però, questi agglomerati furono abbandonati e al loro posto emersero numerose entità politiche dalle dimensioni più ridotte, note come *reinos*, *señoríos* o *cacicazgos* (regni, signorie o terre dei *caciques* -capi-). Tra i più importanti figurano Mitla, Yagul, Zaachila, Apoala, Inguiteria, Yannuitlán, Tamazulapan, Tejupan, Teposcolula e molte altre nella Mixteca Alta<sup>241</sup>. Nel 1457 Moctezuma I iniziò la conquista *mexica* (azteca) del territorio oaxaqueño attraverso Tlaxiaco e Coixtlahuaca e, a partire dal 1458, gli aztechi controllarono la maggior parte del territorio. Molti dei nomi attuali di città, fiumi e montagne sono ancora quelli in *nahuatl*, la lingua azteca con cui vennero ribattezzati. Anche la distribuzione attuale di molti gruppi corrisponde a quella storica relativa ai secoli successivi alla conquista e alla fine dell'epoca preispanica, quando questi mantenevano il loro carattere frammentario e mutuamente ostile nonostante la comune dominazione.

Quando Cortés sbarcò in Messico la popolazione della regione arrivava a circa 25,2 milioni di persone, 100 anni dopo ne rimanevano meno di un milione<sup>242</sup>. Alla violenza delle armi si sommarono altre cause di morte, una tra tutte quella delle epidemie dovute a microbi portati dagli invasori esterni, per i quali i nativi non avevano resistenze immunitarie. I primi esempi risalgono alla stessa caduta di Tlatelolco, ma se ne possono citare diversi altri come il *matlaza'huats* (tifus exantematico), esploso almeno 32 volte durante il regime coloniale. Molti effetti della dominazione, come la contrazione demografica, la perdita di terreni comunali, l'imposizione dei tributi o la proibizione del consumo di prodotti particolarmente nutritivi come l'amaranto, disequilibrarono la dieta e la salute aumentando la vulnerabilità alle malattie. Significativamente, l'attenzione all'alimentazione e alla fortificazione preventiva delle difese immunitarie è tra i capisaldi delle strategie di precauzione di fronte al Covid-19, come emerge chiaramente dalla mia etnografia svolta nel 2021, a esattamente 500 anni dall'invasione europea<sup>243</sup>.

Quando nel 1521 gli spagnoli imposero il proprio dominio, da un lato considerarono tutti gli abitanti di Oaxaca come sudditi della Corona spagnola, indipendentemente dai *pueblos* di appartenenza, inserendoli nell'unica categoria generica di «indigeni», dall'altro applicarono la politica del *dividit et impera*, con una sistematica distruzione dei legami etnici, enfatizzando l'autonomia di alcuni centri di potere a loro funzionali, distribuendo il territorio in *encomiendas* (unità governative e produttive) e proibendo la maggior parte degli incontri intercomunitari. A volte una popolazione indigena era divisa in due o più *encomiendas*, mentre altre popolazioni dovevano condividere un unico *encomendero*. Il massimo frazionamento politico del territorio della colonia della Nuova Spagna fu raggiunto nel 1570, quando furono nominati circa settanta *alcaldías mayores* e più di duecento *corregimientos* (ripartizioni territoriali e amministrative di diverse dimensioni) che, in seguito, vennero integrate nel sistema regionale delle *intendencias*, fino a che nel 1821, una volta conquistata l'indipendenza del Messico, si stabilì la divisione politica del Paese in Stati federali. Nel 1824, Oaxaca divenne uno degli Stati della federazione e nel 1825 fu dichiarato Stato libero e sovrano, suddiviso in otto dipartimenti. Fin dall'epoca preispanica, la divisione territoriale dello Stato di Oaxaca è stata una delle più complesse del Paese e non sorprende quindi che i primi censimenti

---

<sup>239</sup> Bartolomé M.A., Barabas A., *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990

<sup>240</sup> Winter M.C., «La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.99-141

<sup>241</sup> Ordóñez M.J., «El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica», in *Investigaciones geográficas*, n.42, 2000, pp.67-86

<sup>242</sup> Cook S.F., Borah W., *The Indian Population of Central México, 1531-1610*, University of California Press, Berkeley, 1960

<sup>243</sup> Winter M.C., «La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.99-141



effettuati alla fine del secolo scorso e all'inizio di quello attuale abbiano registrato una divisione comunale molto frammentata. Nel 1900 erano registrati 1123 comuni, un numero che si è progressivamente ridotto fino ad attestarsi sui 570 odierni<sup>244</sup>, un numero senza pari in tutta la federazione messicana.

È quindi a partire dal XVI secolo che è possibile rintracciare le origini dei municipi contemporanei. È importante rilevare che il concetto di municipio fu introdotto dagli spagnoli nei territori conquistati per dividerli, assegnando queste terre a *encomenderos* o *caciques*. Tuttavia, nella disgregazione delle precedenti forme di organizzazione socio-territoriale, il municipio e la comunità sono anche diventate le uniche forme di aggregazione in cui le popolazioni indigene hanno potuto riorganizzare la propria identità collettiva e il proprio modo di vita.

Fin dall'instaurazione del regime coloniale, la vita politica, economica e religiosa delle comunità appartenenti ai diversi gruppi venne ristrutturata sulla base di modelli forniti dalle istituzioni ispaniche dell'epoca, che vennero sovrapposte e intrecciate ai modelli organizzativi preesistenti. I sistemi che ne risultarono, e che i popoli indigeni finirono poi per considerare come istituzioni proprie, favorirono il fatto che le identificazioni della collettività si concretizzarono nelle istituzioni della *Republica de indios* e del *cabildo*, che in seguito presero il nome di municipio o *ayuntamiento*<sup>245</sup>

Le municipalità sono dunque esito storico di complesse dinamiche di poteri e contro-poteri distinti, con le rispettive esigenze di *governance* e controllo territoriale. I municipi sono cellule vitali della popolazione nativa delle aree conquistate, nelle quali risiedono i sedici *pueblos* di Oaxaca che ancora oggi, unico caso in Messico, rappresentano la maggior parte della popolazione, nonostante i cinquecento anni di genocidio, indigenismo di Stato e deindigenizzazione.

### 2.3. Il *México Profundo*, tra meticcio e identità indigena

L'antropologo Guillermo Bonfil Battalla ha proposto l'espressione «*México profundo*»<sup>246</sup>, in un omonimo testo scritto tra il 1985 e il 1987, che fornisce ancora oggi ottime chiavi interpretative per leggere la realtà delle comunità messicane e oaxaqueña. Il *México profundo* è

la persistenza della civiltà mesoamericana che si incarna oggi in popolazioni definite (comunemente chiamate) gruppi indigeni, ma che si esprime, in modi diversi, anche in altre grandi aree della società nazionale che formano, insieme a loro, quello che qui chiamo il Messico profondo<sup>247</sup>

Notiamo subito che un protagonismo assoluto è dato ai *pueblos* indigeni, soggetti collettivi accumulati dalla condivisione di un territorio definito e delimitato, da una lingua pre-ispánica e spesso pre-*nahuatl*, dal riconoscimento di istituzioni politiche proprie e dal rispetto di tradizioni religioso-culturali specifiche. Sono loro i protagonisti delle strategie più efficaci contro il Covid-19 messe in atto in Messico e a Oaxaca. Tuttavia, nel *México Profundo* sono annoverati anche gruppi o individui che hanno perso questo grado di coesione interna, ma hanno mantenuto alcuni di questi tratti identitari. Si tratta di una riflessione straordinariamente attuale per cogliere la condizione di possibilità dei processi di re-apprendimento delle conoscenze e delle pratiche comunitarie innescati

<sup>244</sup> Chance J.K., «La dinámica étnica en la Oaxaca colonial», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.145-172

<sup>245</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.81

<sup>246</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987

<sup>247</sup> Ivi, p.9

dall'esigenza di fronteggiare la pandemia, come quelli studiati nel municipio creolo di San Pablo Huitzo. Questa definizione è elaborata dall'antropologo messicano in relazione ad un'altra espressione, quella di *México Imaginario*:

La storia recente del Messico, quella degli ultimi 500 anni, è la storia del confronto permanente tra coloro che cercano di incanalare il Paese nel progetto della civiltà occidentale e coloro che resistono, radicati nei modi di vita mesoamericani. Il primo progetto è arrivato con gli invasori europei, ma non è stato abbandonato con l'Indipendenza: i nuovi gruppi che hanno preso il potere, prima i creoli e poi i meticci, non hanno mai rinunciato al progetto occidentale. Non vi hanno rinunciato; le loro differenze e le lotte che li dividono esprimono solo divergenze sul modo migliore di portare avanti lo stesso progetto. L'adozione di questo modello ha dato luogo alla creazione, all'interno della società messicana nel suo complesso, di una minoranza organizzata secondo le norme, le aspirazioni e gli scopi della civiltà occidentale che non sono condivisi (o sono condivisi da un'altra prospettiva) dal resto della popolazione nazionale; chiamo questo settore, che incarna e guida il progetto dominante nel nostro Paese, il Messico immaginario.<sup>248</sup>

Le due espressioni, *México Profundo* e *México Imaginario*, non sono formulate in senso essenzialistico, ma nei termini del risultato storico e necessario della relazione coloniale, proseguita nelle strutture culturali egemoniche nel periodo successivo all'indipendenza, che hanno considerato le popolazioni indigene come un ostacolo da rimuovere per perseguire un progetto di sviluppo di stampo occidentale. All'interno di questo processo esistono moltissime sfumature implicate dalle relazioni tra: «due civiltà differenti, mai fuse anche se interpenetrate»<sup>249</sup>. Per quanto la categoria di meticciato sia carica di tensioni e rappresentazioni critiche, Battaglia riconosce che è piuttosto comune definire il Messico come un paese meticcio, sia in senso biologico che culturale, nonostante il processo di mescolanza sia avvenuto in maniera tutt'altro che uniforme nelle diverse aree del Paese. Riconoscersi come persone indigene o meticce, avvisa l'antropologo, non implica una particolare differenza genetica, nonostante tutti i disperati tentativi di catalogazione eugenetica che si sono succeduti nei secoli della Colonia che nel complesso formavano, come spiega l'antropologo Alessandro Lupo:

una forma di classificazione di stampo razziale che i conquistatori applicavano ispirandosi alle diverse componenti (somatiche, religiose, linguistiche) della penisola iberica testé riconquistata: le cosiddette "castas" [...] diedero vita a una delle più minuziose e ossessive catalogazioni degli incroci umani mai elaborate<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Ivi, p.9-10

<sup>249</sup> Ivi, p.12

<sup>250</sup> Lupo A., «Introduzione», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.12



Figura 12 - "Pintura de castas con todas las 16 combinaciones". Autore Sconosciuto. Olio su tela. Museo Nacional del Virreinato, Tepotztlán, Mexico.

Dal punto di vista genetico, avvisa Battalla, tanto le persone indigene quanto quelle meticce (la maggioranza di popolazione non indigena messicana), sono il prodotto di un *mestizaje* (meticcio), spesso risultato dalla violenza sessuale, in cui predominano i tratti di origine mesoamericana. La ripartizione dei tratti indigeni nei diversi settori sociali va di pari passo con le differenti condizioni socioeconomiche che li contraddistinguono:

Come ha già sottolineato Federico Navarrete [...]: "i nuovi meticci messicani non erano il prodotto di una mescolanza 'razziale' o 'culturale', ma di un cambiamento politico e sociale che creava una nuova identità". In termini storici e culturali, questo modo di essere, battezzato meticcio, era più vicino alla cultura occidentale delle élite creole che a qualsiasi tradizione indigena o africana che coesisteva nel territorio del nostro Paese". La categoria di "meticcio" si oppone necessariamente a quella di "indigeno" perché il progetto statale messicano ha creato questa opposizione binaria nel XX secolo.<sup>251</sup>

Inoltre, nelle parole di Battalla: «i meticci costituiscono il contingente di indiani deindianizzati»<sup>252</sup>. In questo senso il tema identitario non viene posto in termini biologici, ma politici ed antropologici in un contesto di dominazione coloniale. La de-indianizzazione, infatti, è il processo storico di rinuncia culturale e sociale che ha riguardato centinaia di popolazioni particolari, come risultato «dell'azione di forze etnocide che finiscono per impedire la continuità storica di un popolo come unità sociale e culturalmente differenziata»<sup>253</sup>. Alessandro Lupo riassume così:

L'egemonia culturale imposta alle masse native – con la subitanea repressione della religione pagana e la conversione forzata al cristianesimo, la sostituzione del sofisticato calendario mesoamericano con quello giuliano (e di lì a poco gregoriano) e della scrittura pittografica con quella alfabetica, accompagnata dall'affermazione del castigliano come lingua dominante, e infine l'asservimento al sistema amministrativo, giuridico e tributario ispanico – produsse la radicale e devastante

<sup>251</sup> Aguilar Gil Y.E., *¿Nunca más un México sin nosotros?*, CIDECI, San Cristobal del Casas, 2018, p.3

<sup>252</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.31

<sup>253</sup> Ivi, pp.31-32

cancellazione di un'immensa parte dei saperi, delle pratiche e dei manufatti della popolazione autoctona, facendole subire un depauperamento culturale e uno choc assai prossimi all'etnocidio<sup>254</sup>

Anche la politica indigenista «di fatto volta alla sostanziale assimilazione e alla cancellazione della specificità e autonomia culturale» ha sempre perseguito l'obiettivo della de-indigenizzazione:

In questa direzione sostanzialmente etnocida si indirizzarono le tante e diffuse iniziative statali destinate all'alfabetizzazione in castigliano dei nativi, alla modernizzazione tecnologica delle loro attività di sussistenza e alla mercantilizzazione della produzione, alla sostituzione con i presidi biomedici delle risorse locali per la tutela della salute, all'introduzione delle forme partitiche di rappresentanza politica al posto dei modelli assembleari tradizionali.<sup>255</sup>

Tuttavia, raramente l'etnocidio è stato assoluto nella colonia della Nuova Spagna e nel successivo Stato del Messico. Spesso, infatti, alcuni tratti culturali sono rimasti presenti anche nelle collettività de-indigenizzate, come per esempio emerge dall'organizzazione della casa, dalla cucina, dalle tecniche agricole, dalla medicina, dalle festività, dalla permanenza di parole ed espressioni e altri ambiti della vita. Queste sopravvivenze sono oggi cruciali per il riconoscimento e l'auto-riconoscimento di popoli e persone come indigeni. Rileva Lupo che: «le categorizzazioni etniche – per quanto spesso attribuite a fattori genealogici e naturalizzate – sono fluide, dinamiche, contestuali, negoziali, ma imprescindibilmente basate sull'auto-ascrizione degli attori sociali».<sup>256</sup>

Anche Barabas esplicita:

Al di là del marcatore linguistico (criterio utilizzato nei censimenti), la “indigenità” va ricercata in altri fattori, come lo stile di vita legato alla comunità di provenienza e di residenza, così come la riproduzione della cultura e l'*auto-riconoscimento* (corsivo dell'autrice) come membri di un gruppo etnolinguistico.<sup>257</sup>

Si vede dunque che la categoria di indigeno, lungi dall'essere un'etichetta arcaica, statica o persino anacronistica, è il risultato dell'esercizio continuo e reiterato dell'*agency* soggettiva, individuale e comunitaria, che si esercita nel contesto relazionale e conflittuale con gli altri popoli indigeni e con le istituzioni della Colonia e dello Stato, in un complicato campo di forze centripete e centrifughe. È molto complicato quantificare il numero delle persone che abitano in Messico e che si definiscono indigene (situazione attualmente peggiorata dall'impossibilità di completare il censimento del 2020 per la comparsa del Covid-19), perché non esiste una definizione giuridica precisa e perché spesso i gruppi colonizzati interiorizzano la supposta inferiorità attribuita loro dai colonizzatori, negando la propria identità e cercandone un'altra ritenuta superiore<sup>258</sup>. Per questo motivo, Battalla parla di “etnocidio statistico”, riferendosi sia a una sistematica mancanza di capacità o volontà di raccogliere adeguatamente i dati, sia al diffuso fenomeno per cui molte persone nascondono o negano, per esempio, di conoscere e parlare una lingua indigena<sup>259</sup>. Una prova concreta è che, come nota Lupo, i censimenti governativi contemporanei (pre-pandemici) registrano una riduzione della mortalità e un aumento della natalità tra le popolazioni indigene, ma anche una loro riduzione demografica a cui corrisponde sostanzialmente l'incremento di quella meticcia<sup>260</sup>.

---

<sup>254</sup> Lupo A., *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.11

<sup>255</sup> Ivi, p.16

<sup>256</sup> Ivi, p.19

<sup>257</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.78

<sup>258</sup> Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952; trad. it. di Chiletta S., *Pelle nera, maschere bianche*, Ets, Pisa, 2015

<sup>259</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987

<sup>260</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.17

Questo fenomeno ha radici profonde: l'invasione europea del continente delle Americhe portò all'esistenza ravvicinata di due cosmovisioni differenti, con diverse gerarchie di valore, diverse modalità di relazione con la natura e gli altri enti, modi alternativi di concepire l'uomo e la società. Il dominio spagnolo non fu l'unico che numerosi popoli mesoamericani dovettero subire. Tuttavia, mentre per esempio quello Azteco costituì una forma di imperialismo militare e commerciale, quello europeo proveniva da una civiltà basata su presupposti profondi radicalmente altri e che, proprio in quei secoli, si consolidava in termini assolutistici. Il modello socioculturale che sbarcò sulle coste dell'odierno Messico fondava la propria identità su quelle stabilizzazioni assolute<sup>261</sup> che ancora oggi orientano la modernità occidentale e la caratteristica principale delle stabilizzazioni assolute è quella per cui non ammettono alternative. Negli anni dell'invasione delle Americhe, la Chiesa Cattolica giocò un ruolo di primo piano nei processi di de-indigenizzazione, attraverso l'evangelizzazione e la conversione di massa, tanto nello spirito missionario iniziale quanto in quello più feroce successivo alla Controriforma e alla costituzione dell'Inquisizione. Nonostante le resistenze, le espressioni di esplicito rifiuto e un sincretismo mai esaurito con le pratiche religiose indigene, è indiscutibile che il cristianesimo in generale e il cattolicesimo in particolare furono tra gli strumenti principali del genocidio culturale, soprattutto quando vennero introdotti nelle Americhe i metodi della Santa Inquisizione.

Anche le lotte tra conservatori e liberali che hanno marcato il post Indipendenza e la post Rivoluzione, con poche eccezioni<sup>262</sup>, non hanno messo in questione questa egemonia ontologica e culturale, ma sono solo state l'espressione di concezioni differenti per perseguire l'obiettivo dello sviluppo e della modernizzazione. In particolare, la nuova élite creola emersa dalla lotta per l'Indipendenza aveva bisogno di costruire un'unica identità messicana moderna. Il passato preispanico venne considerato una sorta di mito glorioso ormai terminato, insistendo più sulla rottura storica che sulla continuità<sup>263</sup>. Gli indigeni del Messico indipendente dovevano essere messicani per non mettere a rischio la sovranità nazionale. Da qui la compresenza di politiche repressive e civilizzatorie che avevano in comune l'obiettivo della de-indigenizzazione.

Questa tendenza è stata parzialmente arginata solo con il movimento del neo-zapatismo che, a partire dal 1994, ha affermato in termini massivi la *dignità* (corsivo dell'autrice) dell'essere indigeni, eliminando

i contenuti negativi e autodiscriminatori intessuti con l'identità e la cultura indigene e, rovesciando l'ideologia, elabora un discorso e una prassi de-colonizzanti legati alla rivalutazione di sé stessi come indigeni, al rigetto dei pregiudizi di quanti vedono gli indigeni come "barbari" meritevoli di scomparsa, e all'autoattribuzione di valori e azioni attualmente considerati positivi (come ad esempio la cura della natura, la produzione di materie prime organiche, la democrazia diretta, la condivisione comunitaria, le creazioni culturali autoctone ecc.). Questa nuova dignità si fonda sul rispetto e sulla messa in pratica della reciprocità, che sono valori centrali nell'etica del dono (Barabas, 2003) e prevalenti nella vita delle comunità indigene; una volta fatta propria, essa persegue la ricollocazione civile e politica degli indigeni all'interno del contesto nazionale.<sup>264</sup>

In questo quadro complesso, nel Messico di oggi esistono 71 pueblos indigeni, che complessivamente parlano correntemente 364 varianti di altrettante lingue<sup>265</sup> (Figura 13).

---

<sup>261</sup> Remotti F., *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari, 2010 pp.214

<sup>262</sup> Il riferimento è al movimento contadino guidato da Emiliano Zapata: «La difesa dei popoli, la loro attitudine contadina, la loro volontà di non rinunciare alle forme di vita forgiate nei secoli, conferiscono al movimento zapatista un ruolo speciale, differente, dentro le correnti che formarono la Rivoluzione messicana», Bonfil Battalla G., *México profundo*, op.cit., p.78

<sup>263</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987

<sup>264</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.96

<sup>265</sup> INPI, INLI, *Atlas de los pueblos indigenas de México*, <http://atlas.inpi.gob.mx/>





Figura 13 - Distribuzione della popolazione indigena in Messico.

I *pueblos* e le persone indigene non si definiscono dunque per i tratti esterni che li rendono differenti ad occhi stranieri, ma:

dall'appartenenza a una collettività organizzata (un gruppo, una società, un popolo) che possiede un proprio patrimonio culturale forgiato e trasformato storicamente, dalle generazioni successive; in relazione a questa propria cultura, si conosce e si sente Maya, Purepecha, Seri o Huasteco<sup>266</sup>

Da notare come Bonfil Battalla specifichi: «si conosce e si sente Maya, Purepecha, Seri o Huasteco»<sup>267</sup> e non usa in questo passaggio la parola «indigeno». Questo perché la categoria di indigeno non esiste se non in riferimento a quella di colono ed è pertanto intrinsecamente relazionale, fondata però in una relazione di negazione e subordinazione. Prima dell'invasione, ognuno dei popoli che occupava una porzione dell'odierno Stato messicano aveva un'identità autonoma e definita.

Una precisazione terminologica è necessaria:

Il linguista Michael Swanton ha sottolineato che la parola "indigeno" non era usata nel suo significato attuale durante l'epoca coloniale e che solo nel XIX secolo ha iniziato a essere usata come oggi. Per l'impero spagnolo, le nazioni che abitavano questo territorio erano indiane, e questa categoria faceva parte di un complesso sistema di caste che dopo l'Indipendenza si è ridotto a un'opposizione binaria per lo Stato messicano: indigeno-mestizo. Se per l'impero spagnolo eravamo indios, per lo Stato messicano siamo indigeni, anche se oggi si usano termini come equivalenti.<sup>268</sup>

Il termine «indio», infatti, aveva un significato fortemente dispregiativo e, al giorno d'oggi, è nettamente preferibile evitarne l'utilizzo, soprattutto da parte di chi non si identifica come indigeno. L'incorporazione di tutti i *pueblos* originari nella stessa categoria non è solo una conseguenza incidentale della colonia, ma anche una precisa strategia di governo per cui si distrussero i livelli regionali di organizzazione sociale preispanica, che sopravvissero solo nella dimensione della comunità locale, non senza contraddizioni e difficoltà. Questa tensione si mantiene ancora oggi, come attesta il caso della proposta di collocare la statua «*Tlali*», dedicata ad una donna indigena, al posto di quella di Cristoforo Colombo, avanzata dall'attuale governatrice di Ciudad de México. Concretamente, il monumento avrebbe dovuto essere un richiamo alle famose teste olmeche,

<sup>266</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.36

<sup>267</sup> Ibidem

<sup>268</sup> Aguilar Gil Y.E., *Un nosotrxs sin Estado*, Ona Ediciones, San Cristobal de las Casas, 2018, p.36

appartenenti a una civiltà estinta ben prima dell'arrivo degli spagnoli. L'amministrazione di Ciudad de México ha dovuto velocemente fare marcia indietro per un'inattesa esplosione di proteste, riassunte dalla linguista mixe oaxaqueña Yasnaya Aguilar Gil sulle pagine di El País:

E i popoli Yuman o Seri, con i quali oggi condividiamo il tratto "indigeno", ma la cui storia è diversa da quella dei popoli mesoamericani? Le donne Yuman e le donne Mixe sono oggi donne indigene, condividiamo il fatto di essere state classificate come indiane per cinque secoli e come indigene per due secoli. Essere indiani o indigeni è un posto nella storia coloniale, ma non è ciò che siamo sempre stati, né tutto ciò che siamo. Da queste considerazioni, le donne olmeche, fortunatamente, non erano donne indigene; quindi, la scelta di una "testa olmeca" per rappresentare una donna indigena estende la categoria di indigeno a quattromila anni fa e quindi rafforza l'idea che sia una caratteristica ontologica ed essenziale dei nostri popoli, negando ancora una volta l'urgente e necessaria "storicizzazione" di cui parla Cumes. Tlali ci dice simbolicamente: siete sempre stati indigeni e l'oppressione vi definisce, è fondamentale per voi.<sup>269</sup>

In tutto il continente di *Abya Yala*<sup>270</sup> (le Americhe), esistono diversi punti di vista circa l'opportunità dell'utilizzo e della rivendicazione della parola «indigeni», spesso da contestualizzare nelle differenti forme della relazione coloniale e con gli Stati e nella pluralità di dimensioni concrete di efficacia nelle rivendicazioni specifiche. Nello stesso Messico, non esiste omogeneità di vedute a proposito, anche se l'autonomia come principio e come pratica è spesso un *fil-rouge* che accomuna territori differenti.

La categoria di «indigeno», come quella di «pre-ispánico», ha il limite dell'essenzializzazione e dell'a-storicità e diverse anime del movimento de *los pueblos* hanno preferito il termine «originario»<sup>271</sup>. Le denominazioni come Mixe, Mapuche o Mixteco lasciano intravedere un futuro - e un presente - diverso, in cui l'identità non è costruita esclusivamente in relazione allo Stato-nazione<sup>272</sup>. Altri *pueblos*, invece, hanno deciso di fare propria la definizione di «popoli indigeni» per nominarsi e riconoscersi a partire dalle condizioni che li accomunano nelle differenze. Tra questi vi sono importanti movimenti che hanno preso vita nella regione mesoamericana negli ultimi trent'anni, uno tra tutti, il movimento neo-Zapatista. Solo in Chiapas, luogo natale del movimento, il neo-Zapatismo riunisce nelle fila dell'E.Z.L.N. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) e dei *Caracoles* autonomi (municipi zapatisti) gruppi *Tzeltal*, *Tzotzil*, *Chol*, *Tojolabal* e *Mam*. Questi ultimi, insieme a numerose comunità stanziate in tutto il territorio dell'odierno Messico, hanno dato vita a reti trans-territoriali come il *CNI – Consejo Nacional Indígena*<sup>273</sup> o il *CIG – Cocejo Indígena de Gobierno*<sup>274</sup>, che contano 523 comunità residenti in 25 Stati e di 43 popoli indigeni<sup>275</sup>. Queste organizzazioni hanno fatto proprio lo slogan «Nunca más un México sin nosotrxs (Mai più un Messico senza di noi)», che, a partire da una posizione di autonomia, ha portato a importanti vittorie come la riforma dell'articolo 2 della Costituzione come esito della negoziazione degli Accordi di San Andrés, ottenuti con il *levantamiento* (insurrezione) armato zapatista del 1° gennaio del 1994 e firmati nel 2001. La Costituzione federale messicana ora riconosce che

---

<sup>269</sup> Aguilar Gil Y.E., «Patkë'mët. Lo olmeca, lo prehispánico y las mujeres indígenas», in El País, 19/09/2021, <https://elpais.com/México/opinion/2021-09-19/patkemet-lo-olmeca-lo-prehispanico-y-las-mujeres-indigenas.html>

<sup>270</sup> *Abya Yala* è il nome più antico conosciuto attualmente per riferirsi alle Americhe, viene dalla lingua cuna dell'omonimo popolo stanziato tra le attuali Colombia e Panama, ma è oggi largamente impiegato in tutto il continente per il suo significato di «terra in piena maturità» che si oppone alla dicitura di «nuovo mondo» di matrice coloniale

<sup>271</sup> Aguilar Gil Y.E., *Un nosotrxs sin Estado*, Ona Ediciones, San Cristobal de las Casas, 2018

<sup>272</sup> *Ibidem*

<sup>273</sup> Congreso Nacional Indígena, <http://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

<sup>274</sup> Consejo Indígena de Gobierno, <http://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>

<sup>275</sup> Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazinca, Maya, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Ñahñu/Ñajtho/Ñuhu, Náyeri, Popoluca, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódam, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo e Mestizo

La nazione messicana è unica e indivisibile. La nazione ha una composizione pluriculturale originariamente sostenuta dai suoi popoli indigeni [...] Il diritto dei popoli indigeni all'autodeterminazione deve essere esercitato in un quadro costituzionale di autonomia che garantisca l'unità nazionale<sup>276</sup>.

Il principale esito concreto di questa riforma è stato il riconoscimento dell'esistenza dei *pueblos* originari da parte dello Stato e, pertanto, l'ottenimento di uno strumento giuridico per difendere le comunità indigene nelle controversie sulla terra e nel riconoscimento dei loro diritti, in modo che si tenga conto dei loro costumi e delle loro specificità culturali, il che si traduce nel dare validità giuridica alle questioni orali e tradizionali delle comunità, senza pretendere un supporto documentale e anagrafico che non è il loro. Tuttavia, gli stessi zapatisti parlano di tradimento degli accordi, restati lettera morta soprattutto rispetto alla promessa riforma agraria, che avrebbe dovuto stabilire l'accesso esclusivo e sovrano alle risorse naturali delle terre abitate dai popoli indigeni.

Nel corso di questa tesi, verrà utilizzata la parola "indigeno" (o eventualmente "originario"), per riferirsi a comunità e contesti che la fanno propria, esplicitamente o nella quotidianità, e la eviterà nei casi contrari.

Quello che in questa sede preme rilevare, tuttavia, è come nelle rispettive differenze e nella molteplicità delle sue espressioni:

Il Messico profondo, invece, resiste facendo appello alle strategie più diverse a seconda delle circostanze di dominio a cui è sottoposto. Non è un mondo passivo e statico, ma vive in una tensione permanente. I popoli del Messico profondo creano e ricreano continuamente la loro cultura, la adattano a pressioni mutevoli, rafforzano la loro sfera personale e privata, fanno propri elementi culturali stranieri per metterli al loro servizio, ripetono ciclicamente atti collettivi che sono un modo di esprimere e rinnovare la propria identità; tacciono o si ribellano, secondo una strategia affinata da secoli di resistenza<sup>277</sup>.

È importante notare come nel corso della storia le forme di resistenza siano state molto varie, dalla lotta armata all'affezione apparentemente conservatrice alle pratiche tradizionali. Ci sono state popolazioni, come nel Chiapas, che combatterono fino allo stremo e piuttosto che farsi assoggettare optarono per il suicidio collettivo<sup>278</sup>. Anche in caso di sconfitta, molti popoli diedero vita a ribellioni intermittenti. Battalla mette in risalto come è proprio intorno alle ribellioni che si rielaborano molti aspetti delle culture indigene, perché la memoria storica diventa uno strumento fondamentale che permette di mantenere vivo il ricordo delle ingiustizie subite, ma anche di analizzare la subordinazione come una tappa transitoria di un processo storico. Inoltre, nelle fasi di resistenza,

molte risorse rimaste latenti nella cultura indigena vengono messe in gioco. Si attivano forme di organizzazione e di comunicazione che erano rimaste clandestine, si fa appello a fedeltà implicite, si recuperano simboli che sembravano dimenticati<sup>279</sup>.

Anche la pandemia è occasione per uno di questi momenti di resistenza ad una minaccia esterna e, come tale, costituisce una contingenza di emersione del *México Profundo*. Battalla individua tre processi principali che hanno reso possibile la sopravvivenza delle culture e dei popoli indigeni: la resistenza, l'innovazione e l'appropriazione. «Siamo comunità che hanno resistito e... abbiamo saputo adattarci», mi racconta l'anziano M.B.C. – Don Meli – del *pueblo* zapoteco della Sierra Norte di San Juan Tabaá dove, nel corso della sua vita, ha ricoperto diversi incarichi comunitari e

---

<sup>276</sup> *Constitucion Politica de los Estados Unidos Mexicanos*, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

<sup>277</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987

<sup>278</sup> Ivi, p.138

<sup>279</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.139



dove è riconosciuto come un punto di riferimento. Si tratta di un fenomeno di resilienza etnica<sup>280</sup>, che indica come sia

la natura fluida, contestuale e plasmabile delle configurazioni identitarie, l'assenza di una rigida corrispondenza tra etnicità e cultura [...] a consentire agli attori nativi di immaginare e mettere in atto forme di espressione e affermazione della propria etnicità inedite, vitali e funzionali ai nuovi contesti.<sup>281</sup>

Barabas, attraverso la presentazione di tre etnografie riguardanti il popolo *Nahua*, quello *Zapoteco* e quello dei *Chocho*, mostra come questi tre gruppi di Oaxaca mettano oggi coscientemente in campo processi di ricreazione o recupero etno-culturale e di dinamicizzazione dell'identità che, una volta ancora, danno nuova linfa alla loro vita collettiva<sup>282</sup>.

Perlomeno dal 1521 ad oggi, «i percorsi di resistenza formano un'intricata rete di strategie che occupano un ampio spazio nella cultura e nella vita quotidiana dei popoli indigeni»<sup>283</sup>.

Francisco López Bárcenas, professore, ricercatore e avvocato di diverse comunità indigene dello Stato messicano di Oaxaca spiega:

Una forma di mobilitazione che si vede raramente, perché è molto specifica per le persone, è quella che esse portano avanti al loro interno. A volte li rendono noti, a volte no, a seconda della sacralità o della spiritualità che contengono e degli scopi che vogliono raggiungere nel realizzarli. Per realizzarle, si rivolgono ai loro spiriti guida, che mettono in gioco i loro poteri e le loro capacità per ristabilire l'armonia tra gli abitanti di questo tempo e quelli del passato, nonché tra la società e i suoi dei. Con la loro guida, le persone attraversano i loro luoghi sacri, fanno offerte alle loro divinità e chiedono perdono per essersi allontanati dai loro obblighi nei confronti della natura e per aver permesso che venisse attaccata dall'esterno. Soprattutto, riaffermano il loro impegno a ricostruire i rapporti con gli antenati, le divinità e la natura. Poi rispolverano le proprie forme di lotta e le mettono in moto per organizzare la resistenza, a modo loro. Poiché molti non li vedono o, vedendoli, non li capiscono, pensano che il popolo non si mobilita, mentre in realtà sono le mobilitazioni più significative per il popolo, perché sono la base su cui costruisce la propria autonomia.<sup>284</sup>

Molto spesso le scienze sociali e le istituzioni pubbliche sono abituate a riconoscere come rivendicazioni solo quegli «atti pubblici di movimento»<sup>285</sup> nati in seno alla modernità europea, perdendo la potenza del significato di cerimonie, offerte, rituali nell'affermare la propria irriducibile esistenza, la difesa del territorio e di una forma di essere-nel-mondo costantemente minacciata di estinzione, omologazione e sussunzione. Le strategie autonome di resistenza alla pandemia hanno costituito un momento di emersione consapevole della soggettività dei pueblos originari e delle loro forme di mobilitazione propria.

---

<sup>280</sup> Cfr. Kearney M., Varese S., «Latin America's indigenous people: changing identities and forms of resistance», in Halebsky S., Harry R.L. (a cura di), *Capital, power and inequality in Latin America*, Westview Press, Boulder, 1995, pp.207-231

<sup>281</sup> Lupo A., *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.25

<sup>282</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.23

<sup>283</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.139

<sup>284</sup> López Bárcenas F., «Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos», in *El Cotidiano*, n.200, 2016, pp.60-

75

<sup>285</sup> Ibidem

## 2.4. Il *México Profundo* e i municipi di Oaxaca: la *Comunalidad* e il *Sistemas Normativos Indigenas*

Come si sta delineando nelle pagine di questa tesi, Oaxaca costituisce un territorio molto particolare dal punto di vista dell'eterogeneità dei popoli e delle persone indigene che vi risiedono. Come rileva Barabas,

la maggior parte dei 16 gruppi etnolinguistici di Oaxaca ha registrato un incremento del numero totale dei parlanti lingue native (sopra i 5 anni di età). In un lasso di tempo di 70 anni, il censimento registra il raddoppio della popolazione indigena [...]. Tuttavia, se si tiene conto delle identità etniche recuperate nel presente e dei recenti processi di rivitalizzazione etnico-culturale, spesso non supportati da lingue o culture loro peculiari, la popolazione indigena risulterebbe assai più numerosa<sup>286</sup>

L'impressionante numero di municipi denota una vitalità territoriale senza eguali nel Paese. Tuttavia, il dato più rilevante è che di questi 570, ben 417 si amministrano in base ai *Sistemas Normativos Indigenas*<sup>287</sup>, comunemente conosciuti come sistemi *usos y costumbre*. Sebbene ogni *pueblo* presenti specificità proprie nelle forme di governo locale, tutti i municipi che utilizzano i *Sistemas Normativos Indigenas* hanno caratteristiche simili nei loro aspetti principali: la sovranità decisionale dell'assemblea generale degli abitanti (o dell'assemblea degli *ejidatorios*, i titolari della gestione delle terre comunali ripartite tra le famiglie della comunità); la complessa gerarchia di incarichi politici, religiosi e agrari che vanno dai *topiles* di rango inferiore fino al *Presidente municipal*; la suddivisione in commissioni civiche per l'adempimento delle funzioni necessarie alla vita della comunità. Per scalare la piramide dei ruoli, è necessario solitamente aver adempito a quelli precedenti, aver dimostrato di rispettare e conoscere la *costumbre* (l'insieme delle norme socioculturali esplicite e implicite) che regola la comunità.

Non si tratta di romanticizzare o idealizzare il modo di vita proprio delle comunità indigene, che non sono esenti da conflitti e contraddizioni<sup>288</sup>, ma di analizzare in profondità il rapporto tra l'autonomia comunitaria (sociale, culturale, politica, alimentare, sanitaria, ontologica...) e l'efficacia della prevenzione pandemica. Più esattamente, questa tesi esplora il nesso tra autonomia comunitaria e la percezione dell'efficacia della prevenzione pandemica che tale autonomia permette, una percezione capace di innescare un circolo virtuoso per cui le norme di prevenzione stabilite collettivamente vengono maggiormente rispettate (e sono pertanto effettivamente più efficaci) e per cui l'autonomia comunitaria viene valorizzata e ri-valorizzata.

I *Sistemas Normativos Indigenas* sono stati riconosciuti legalmente il 13 maggio 1995, quando un decreto del governo di Oaxaca ha riformato l'articolo 25 della Costituzione Statale. L'ultimo paragrafo dell'articolo emendato comprendeva la seguente disposizione: «La legge deve proteggere le tradizioni e le pratiche democratiche delle comunità indigene, che finora hanno utilizzato per l'elezione dei loro consigli comunali»<sup>289</sup>. Víctor Leonel Juan Martínez, antropologo del Ciesas-PLURAL, spiega che si è trattato di un momento cruciale nel riconoscimento dei diritti dei popoli e delle comunità indigene: l'autonomia politica. Si trattava di una richiesta al centro delle lotte indigene fin dagli anni della Colonia, che aveva preso nuovo vigore con il *levantamiento* dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale nell'adiacente Chiapas, nel 1994. Tra gli altri fattori che portarono alla svolta del 1995

<sup>286</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.78

<sup>287</sup> IEE, *Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*, 2018, <https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>

<sup>288</sup> «Qualcuno dice “usos y costumbre”, a me sembra più “abusos y costumbre”», mi suggerisce un'anziana di un piccolo *pueblo* della Sierra Mazateca, dove ho accompagnato due cugini in visita a una zia. La signora si riferiva a un caso di corruzione di alcuni membri dell'assemblea per conto di un proprietario terriero interessato a comprare terre comunali.

<sup>289</sup> *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, <https://www.oaxaca.gob.mx/cocitei/wp-content/uploads/sites/48/2019/07/CONSTITUCION-POLITICA-DEL-ESTADO-LIBRE-Y-SOBERANO-DE-OAXACA.pdf>

Martínez segnala: l'indebolimento del PRI (storico partito di governo); l'aumento della presenza dei partiti di opposizione; un'élite governativa più consapevole della realtà sociale; la situazione politico-elettorale federale che richiedeva cambiamenti normativi statali; i tentativi di mantenere un controllo che stava sfuggendo dalle mani dei governi statali e federali; una crescente presenza di intellettuali indigeni<sup>290</sup>. Si tratta di una tappa di un processo storico di trasformazione delle relazioni tra le comunità e lo Stato, che ha affermato l'esistenza di una sorta di pluralismo giuridico in cui la Nazione non è l'unica depositaria della formulazione e dell'esercizio della legge e del governo, al contrario di quanto affermato dalla concezione esportata nelle Americhe con il colonialismo europeo. Concretamente, l'ordinamento per *Sistemas Normativas Indigenas* riconosce a ogni municipio che lo decide di governarsi a partire dalla sovranità della propria assemblea popolare, amministrarsi attraverso le proprie commissioni e il proprio sistema di carichi interni, con i propri metodi di suddivisione del lavoro per il bene comune, per la difesa territoriale e per la gestione della giustizia interna. Come giustamente nota Benjamín Maldonado Alvarado<sup>291</sup>, la riforma costituzionale del 1995 è da considerare insieme ad un'altra innovazione legislativa dello stesso anno, sempre approvata dal Congresso Statale: la *Ley Estatal de Educación*. Con questa legge venne per la prima volta recepito ed esplicitato il principio orientatore di entrambe le riforme, la *Comunalidad*. *Comunalidad* è un termine coniato in due momenti diversi da due antropologi di Oaxaca, Floriberto Díaz Gómez e Jaime Martínez Luna, per riferirsi al modo di vita proprio delle comunità della Sierra Norte di Oaxaca di cui fanno parte. La Sierra Norte è una regione di Oaxaca, adiacente alla Valle Central, dalle peculiari caratteristiche territoriali, storiche e comunitarie - un'anomalia nell'anomalia - che la rendono storicamente e contemporaneamente culla di comunità originarie che conservano con orgoglio i propri tratti tradizionali. Si tratta di un crocevia di tensioni e contrattazioni politiche con le istituzioni, ma anche di uno spazio di trasformazioni sociali permanenti e di un territorio preso spesso ad esempio di autonomia dalle popolazioni confinanti. Nella Sierra Norte vivono soprattutto pueblos Mixe e Zapotечи. I primi rivendicano tutt'ora il titolo gergale di «*jamás conquistados* (mai conquistati)», perché effettivamente non vennero mai sottomessi né dagli Spagnoli, né dagli Atzechi, né dai vicini Mixtechi e Zapotечи. Tutt'ora il 99% della terra della Sierra è comunale. Originario di Guelatao de Juárez, *pueblo* della stessa regione, è Benito Juárez, ventiseiesimo presidente del Messico, prima persona indigena - zapoteca - ad aver mai ricoperto questo ruolo nella storia delle Americhe ed eroe nazionale per aver fronteggiato vittoriosamente l'occupazione francese del Messico. Non è irrilevante menzionare che il primo Presidente indigeno faceva parte della fazione liberale e aveva trascorso alcuni anni di esilio negli Stati Uniti: Benito Juárez fu tra i principali fautori di modernizzazione e sviluppo in senso occidentale del giovanissimo Stato federale. Molte delle particolari attenzioni storiche e contemporanee dell'indigenismo di Stato messicano nei confronti del territorio di Oaxaca affondano le loro radici in questa frazione di storia, che continua a lasciare eco nei processi identitari, sociali e politici attuali e nelle complesse dinamiche di resistenza, contrattazione, rigetto, accettazione e trasformazione delle comunità nei confronti delle politiche esterne, pubbliche e private.

La *Comunalidad*, lungi dall'essere un concetto statico o esistenzialista, è presentata da Díaz e Luna come una categoria in movimento, in costante mutamento. La *Comunalidad* è legata a doppio filo con la storia della colonizzazione e dello sfruttamento della terra: «In altre parole, la *Comunalidad* è anche il frutto della resistenza alla storia coloniale»<sup>292</sup>. È importante esplicitare che *Comunalidad* non è una parola usata correntemente dalle persone che la vivono, ma coniato da intellettuali originari delle comunità per presentare il proprio *modus vivendis* verso l'esterno. Non è nemmeno una filosofia concettuale, ma ha le caratteristiche di quelle che Boaventura de Sousa Santos ha definito «epistemologie esperienziali»<sup>293</sup>, radicate cioè nella prassi. Gustavo Esteva, affermato intellettuale

---

<sup>290</sup> Martínez V.L.G., «25 años de acometer el futuro», in *El Topil*, n.41, 2020, pp.3-6

<sup>291</sup> Maldonado Alvarado B., «Usos y costumbre: de la visibilización a la expansión de la comunalidad», in *El Topil*, n.41, 2020, pp.10-13

<sup>292</sup> Martínez Luna J., *Eso que llaman comunalidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Oaxaca de Juárez, 2010, p.45

<sup>293</sup> Sousa Santos de B., *The End of the Cognitive Empire*, Duke University Press, Durham 2018, p.307

zapoteco, usa infatti il concetto di «riflessione nell'azione» per indicare il modo proprio di conoscenza delle comunità indigene messicane.

I due principali teorici della *Comunalidad* presentano tra loro alcune differenze che è importante menzionare per dare conto delle sottili, ma importanti, alternative nelle concezioni cosmologiche dei due popoli di appartenenza (Mixe nel caso di Floriberto Díaz e Zapoteco nel caso di Jaime Luna). Per entrambi, infatti, i cinque pilastri della *Comunalidad* sono: la terra; il consenso in assemblea come metodo per prendere le decisioni; l'esercizio dell'autorità e delle posizioni di governo come un servizio gratuito; il *tequio* (lavoro collettivo); lo svolgimento di riti e cerimonie comunitarie. La differenza principale è la centralità rispettivamente della terra o dell'assemblea tra i tanti elementi che definiscono la *Comunalidad*. La nozione di "terra" è intesa da Floriberto Díaz nel senso di "comunità contadina", legata in termini materiali alla terra. Nell'interpretazione di Jaime Luna, invece, il concetto di "terra" è più simile a quello di "territorio" in senso lato, in quanto estensione fisico-spirituale dell'assemblea che rappresenta e incarna la comunità. Floriberto Díaz, inoltre, sottolinea come per approssimarsi al modo di vita proprio delle comunità indigene sia imprescindibile muovere dalle nozioni di «comunale», «collettivo», «complementarità» e «integrità»<sup>294</sup>. Per Jaime Martínez Luna, elementi fondamentali sono la «naturaolatria», la «comunalicrazia», il diritto, la cultura, la tecnologia propria, la resistenza, l'unità di tutti e tutto, il comportamento adeguato e la condivisione<sup>295</sup>.

È importante rispettare la dimensione situata della conoscenza<sup>296</sup> espressa dall'apparato di saperi della Sierra Norte, tenendo conto che questa non avrebbe potuto essere formulata in questi termini se non a partire dal peculiare panorama di organizzazione etnopolitica della regione e, in particolare, da un ciclo di lotte in difesa della Terra legato agli anni Settanta del Novecento. È tuttavia importante notare come molti tratti ricorrano perlomeno nelle comunità di altre regioni di Oaxaca, ma anche più complessivamente in diverse forme di organizzazione indigena del continente. Perché:

Queste lotte fanno parte degli sforzi dei popoli dell'America Latina contro il colonialismo interno, cioè sono lotte che, a partire dal livello locale, hanno cercato di trasformare i rapporti di dominio tra lo Stato e i popoli.<sup>297</sup>

Lo stesso Battalla, a cui Luna dichiara di ispirarsi, scrive che il centro del Messico si è sviluppato culturalmente approfittando di un intenso contatto con le altre regioni mesoamericane, mettendo in risalto «l'unità che manifestano oltre le loro particolarità e che si spiega attraverso la loro appartenenza a uno stesso orizzonte di civilizzazione»<sup>298</sup>. Barabas sintetizza in poche righe il complesso processo di somiglianze e differenze:

Le culture indigene di Oaxaca fanno parte della tradizione delle civiltà mesoamericane e in questa dimensione hanno molto in comune le une con le altre. I processi interetnici successivi alla conquista contribuirono anche a configurare schemi organizzativi che partivano da modelli simili (come, ad esempio, il cosiddetto *sistema de cargos* e il regime di proprietà fondiaria). In tale contesto la specificità culturale di un gruppo può rinvenirsi nella sua configurazione culturale, ossia nella specifica combinazione di credenze e pratiche storicamente formatasi da un fondamento comune, anche se per molti aspetti tale singolarità culturale sia meno percettibile delle somiglianze".<sup>299</sup>

---

<sup>294</sup> Díaz F., *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*, UNAM, Ciudad de México, 2018

<sup>295</sup> Martínez Luna J., *Comunalidad y desarrollo*, Conaculta, Ciudad de México, 2003

<sup>296</sup> Cfr. Haraway D.J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Routledge, London, 1990

<sup>297</sup> Aquino A., «La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos», in *Cuadernos del Sur*, vol.18(34), 2013, p.8

<sup>298</sup> Bonfil Battalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.23

<sup>299</sup> Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.83

La *Comunalidad* è quindi una proposta legata al modo di vita proprio delle comunità della Sierra Norte, ma rappresenta anche uno dei tentativi più compiuti di narrazione della propria organizzazione sociale e politica verso l'esterno, che costituisce pertanto un prezioso strumento per approcciare le comunità indigene di Oaxaca e del centro-America. Questo è evidentemente uno dei motivi per cui la *Comunalidad* viene esplicitamente menzionata come riferimento per la legislazione statale in materia di educazione e autonomia.

È importante notare come i *Pueblos de la Esperanza* catalogati dal governo federale messicano siano nella pressoché totalità *pueblos* che si governano per SNI, che hanno avuto la capacità e la possibilità di decidere in autogoverno quali misure di prevenzione attuare: «Sono proprio i sistemi normativi interni che hanno permesso alle popolazioni indigene di autogestirsi e superare la pandemia»<sup>300</sup>, scrive Barabas e come emerge dalla sovrapposizione (Figura 16) delle mappe dell'SNI (Figura 14) e della mortalità da Covid-19 (Figura 15):

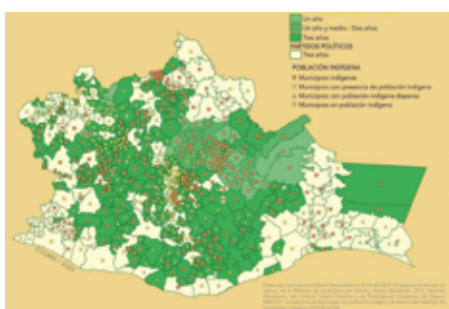


Figura 14 - Distribuzione dei municipi SNI.

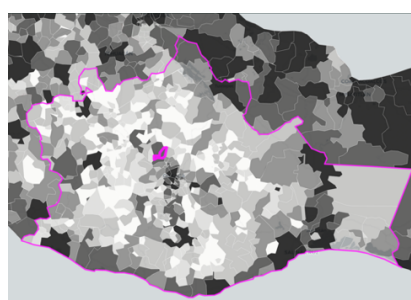


Figura 15 - Distribuzione della mortalità da Covid-19.

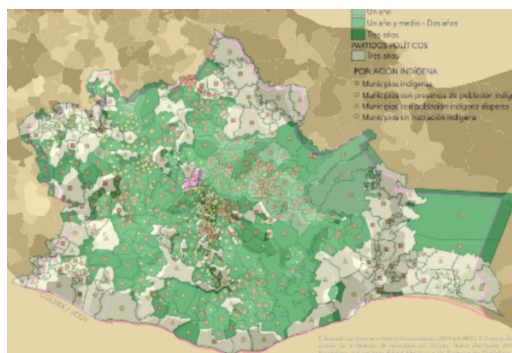


Figura 16 - Sovrapposizione mappe precedenti.

Rispetto alla definizione di Municipi della Speranza esistono molti e sottili contrasti di significato e, soprattutto, nonostante si tratti di una dicitura governativa, nei municipi il merito della speranza è attribuita all'autorganizzazione locale autonoma:

Ciò che [Oaxaca] contribuisce in modo massiccio è la speranza [...] è il magma, è una grande incertezza di speranza [...] credo che Oaxaca sia il luogo in cui le persone possono guardare quando non trovano dove guardare. [...] Se Oaxaca è un territorio di speranza, è perché diversi collettivi, diversi gruppi o organizzazioni stanno facendo proposte. [...] Questo potrebbe essere un ambito di sviluppo oaxaqueño<sup>301</sup>

<sup>300</sup> Barabas A., «La autogestion de la pandemia Covid-19 en los pueblos originarios de Oaxaca», México, in *Antropologías del Sur*, n.14, 2020, p.7

<sup>301</sup> Maldonado Alvarado B., «La vida comunitaria de Oaxaca representa la posibilidad de un mundo diferente», in *Masdemx*, 21/02/2021, <https://masdemx.com/2021/02/comunidades-oaxaca-mexico-autonomia-resistencia-indigenas/>

È un rapporto molto articolato, impossibile da sintetizzare, quello che intercorre tra le comunità indigene di Oaxaca e lo Stato. Per sommi capi, Gustavo Esteva mi spiega:

«Le comunità stanno ricostruendo la società dal basso, le soluzioni tra la loro gente, sono in contatto con le istituzioni ma non creano agenzie, non aspettano che le soluzioni arrivino dall'alto».

Per esempio, durante la pandemia una delle critiche principali rivolta dalle comunità alle istituzioni è quella della scarsa efficacia, della lentezza operativa e decisionale, della scarsità delle informazioni diffuse. Tuttavia, come in molti altri contesti del mondo, lo Stato ha aumentato e rinforzato il proprio ruolo, in controtendenza con processi di smantellamento precedenti. Gustavo Esteva me lo fa notare: «Lo Stato non è scomparso, Amlo spunta dappertutto... ovunque appare una banca del benessere<sup>302</sup> o una nuova autostrada. Questo non significa che sia ciò di cui le comunità hanno bisogno»<sup>303</sup>. Anche Barabas è d'accordo quando scrive

Tuttavia, lo Stato, il Ministero della Salute, l'assicurazione sanitaria pubblica, la medicina privata organizzata dallo Stato e le forze armate hanno assunto un ruolo di primo piano nella gestione della pandemia ma le azioni dell'INPI e dei governi statali sono assistenziali ed emergenziali e non esistono politiche pubbliche volte a mitigare e superare i molteplici effetti della pandemia.<sup>304</sup>

I prossimi due paragrafi presenteranno i tratti complessivi dell'esperienza di due *pueblos* della Sierra Norte, Villa Talea de Castro e Capulálpam de Méndez, che fanno riferimento alla *Comunalidad* e che si amministrano per SNI.

Villa Talea de Castro è rimasto un municipio senza contagi da Covid-19, perlomeno fino a maggio 2021. I dati governativi riportano il primo caso di contagio al 26 maggio 2021, a poco più di un anno e due mesi dall'inizio della pandemia, ma non vi è accordo al riguardo con l'amministrazione municipale, che non ne ha mai fatto menzione e che ha continuato a definire il *pueblo* libero dal Covid, almeno fino a fine 2021. Persino i dati ufficiali aggiornati a fine 2022, tuttavia, menzionano una sola persona defunta per Covid-19 nel municipio. La presente tesi non ha l'obiettivo di chiarire quale dato sia quello corretto, ma di approfondire le strategie che hanno portato ad un'efficacia della prevenzione e della cura che in entrambi i casi è degna di nota, nonché alle ragioni profonde della percezione di sé come liberi dal Covid-19 e, da ultimo, dei motivi storici, culturali e politici delle differenze esistenti nelle rappresentazioni e nei conteggi scientifico-istituzionali e comunitari rispetto agli effetti della pandemia nei diversi territori.

Capulálpam de Méndez è un *pueblo* rimasto senza contagi fino a fine giugno 2020 e presenta ufficialmente solo due morti a fine 2022. Anche in questo caso, il risultato è considerato importante dagli stessi abitanti del municipio, che lo attribuiscono ad una efficacia dei filtri sanitari (risultati impenetrabili per oltre un anno e due mesi dall'inizio della diffusione virale), a una grande padronanza della medicina tradizionale e allo stile di vita rurale della montagna (considerato sano e fonte di forza fisica e spirituale).

Questi due approfondimenti hanno lo scopo di chiarire, attraverso due esempi concreti, le caratteristiche generali dei *pueblos* a cui San Pablo Huitzo e le soggettività protagoniste del presente lavoro etnografico dichiarano di ispirarsi.

Si tratta del risultato di diverse interviste realizzate tra luglio e novembre 2021, nel corso di sei incontri avvenuti nella città capitale Oaxaca de Juárez, approfittando di altrettante occasioni in cui i rappresentanti delle comunità avevano ricevuto il permesso assembleare di uscire dal *pueblo* in quarantena per motivi di interesse collettivo, come gli incontri intercomunitari di scambio di buone pratiche di fronte al Covid-19 ospitati all'*Universidad de la Tierra Oaxaca*. L'impossibilità di effettuare ricerche di campo o di recarmi personalmente nel territorio di questi municipi non è stato

---

<sup>302</sup> *Banco del Bienestar*, la Banca di Stato promossa dal governo Morena, <https://www.gob.mx/bancodelbienestar#10455>

<sup>303</sup> *Ibidem*

<sup>304</sup> Barabas A., «La autogestión de la pandemia Covid-19 en los pueblos originarios de Oaxaca», México, in *Antropologías del Sur*, n.14, 2020, pp.4-5

un limite, ma un dato etnografico di per sé, perché, come verrà a più riprese chiarito, uno dei principali provvedimenti di prevenzione dei *pueblos* autonomi di fronte al Covid-19 è stato chiudere gli accessi al territorio comunitario, regolando rigidamente gli accessi e le uscite.

## 2.5. Il caso di Villa Talea de Castro: la pandemia non è un destino

Villa Talea de Castro è un Municipio zapoteco situato nella porzione di Sierra Norte che prende il nome di Sierra Juárez e che conta circa 2500 abitanti. Il *pueblo* è situato ad un'altitudine notevole, di 1663 metri sul livello del mare. «Non avremmo mai immaginato che qui [nella Sierra] ci fosse qualcosa di soffocante» esordisce Nancy Plata, la giovanissima segretaria di Villa Talea de Castro.



Figura 17 - Localizzazione di Villa Talea de Castro

Plata è una delle tante persone che dicono di essersi ricongiunte con le loro comunità di origine «grazie al Covid» e si definisce una «rifugiata della pandemia». Spiega che nella sua condizione ci sono altre persone di Villa Talea de Castro. Nel suo caso, spiega di aver lasciato il municipio per frequentare l'Università ed esercitare in seguito la professione di insegnante. Quando le scuole sono state chiuse per la pandemia, tuttavia, si è trovata senza lavoro e ha così deciso di tornare al suo *pueblo* per quelli che inizialmente pensava dovessero essere solo quindici giorni. Dice sorridendo:

invece sono qui da un anno e mezzo: mi piace! Oggi sono la segretaria del Comune e mi fa molto piacere servire la comunità: posso conoscere meglio le sue esigenze. È una fortuna essere soprattutto ora in una comunità così solidale, con la sua gastronomia e i suoi costumi. Qui non ci sono partiti, è un municipio per *usos y costumbre*: c'è l'assemblea. Stiamo anche lavorando per includere più donne nell'assemblea.

Nancy Plata, *secretaria municipal*, presenta il suo *pueblo* con la formula usata convenzionalmente:

Villa Talea de Castro è un angolo di paradiso, un luogo dove le nuvole scendono dal cielo per toccare le mani delle donne e degli uomini che si prendono cura delle nostre terre del caffè<sup>305</sup>

<sup>305</sup> «Talea de Castro, el lugar donde las nubes bajan del cielo para tocar las manos de mujeres y hombres que quidan nuestras tierras cafetaleras»





Figura 18 - Villa Talea de Castro<sup>306</sup>

Si tratta di un *pueblo* abituato a doversi auto-organizzare per rispondere ai propri bisogni, come dimostra la creazione di una rete di telefonia comunitaria. «Le comunità hanno bisogno di comunicazione», spiega Plata, che racconta con orgoglio come, nel 2013, il piccolo municipio aveva fatto il giro del mondo sulle pagine di diverse testate come *The Economist* per aver aggirato le pressioni e i rifiuti delle principali compagnie telefoniche, che non ritenevano sufficientemente conveniente garantire il servizio di telefonia in una zona montuosa e in una località con meno di 5000 abitanti. In particolare, racconta con soddisfazione la *Secretaria*, «abbiamo vinto contro Carlos Slim», l'uomo che dal 2010 al 2013 è stato il più ricco del mondo e che oggi rimane nella graduatoria al dodicesimo posto, mantenendosi il più ricco del Messico<sup>307</sup>, anche grazie alla proprietà della principale compagnia telefonica del Paese. La nuova linea, sviluppata con il sostegno dell'organizzazione civile *Rhizomatica* si è appoggiata alle infrastrutture della Radio Comunitaria *Dizha Kieru*, di cui ricalca il modello di funzionamento. Nella maggior parte delle comunità indigene, la radio è uno strumento fondamentale di comunicazione e organizzazione, al punto da essere tutelata dagli Accordi di San Andrés, firmati dallo Stato con l'E.Z.L.N. e validi a livello nazionale. «E' qualcosa che mai avremmo immaginato che sarebbe potuto succedere, però sì, è successo». Allo stesso modo, all'arrivo del Coronavirus, gli abitanti del municipio si sono resi conto che avrebbero dovuto organizzarsi in autonomia.

L'obiettivo principale è stato quello di evitare la diffusione della malattia, dato che il centro sanitario della comunità non dispone delle infrastrutture necessarie per curare un eventuale paziente affetto da Covid-19.

Come spiega Nancy Plata, il problema è che per arrivare dal *pueblo* alla città capitale bisogna percorrere una strada dissestata e servono quasi sei ore per farlo.

C'è un solo ambulatorio con servizi di base che non soddisfano la richiesta di un paziente gravemente infetto. Ci sono pochi medici generici, non specializzati e, soprattutto, privi delle sofisticate attrezzature tecnologiche necessarie per gli esami. Qui c'è un solo computer. L'ospedale più vicino si trova a Ixtlán de Juárez, a due ore di distanza.

Eppure, al 27 luglio 2021, data del mio primo incontro online con Plata, la *Secretaria* era orgogliosa di dichiarare che Villa Talea de Castro era una comunità «*libre del Covid* (libera dal Covid)» e che al momento non presentava «*ni un caso* (neppure un caso)». Dall'inizio della pandemia, precisa, sono stati osservati solo sette casi sospetti, che sono guariti senza gravi complicazioni. Queste persone si sono ammalate intorno a marzo 2021: c'è stato spavento, perché quasi sembrava che il virus non esistesse più, però tutti si sono ristabiliti. I malati sono stati accuditi dai vicini e hanno ricevuto ceste

<sup>306</sup> Cafe Taleano, <https://cafetaleano.com/talea/f/como-naci%C3%B3-cafe-taleano>

<sup>307</sup> Forbes, *Profile: Carlos Slim Helu & family*, <https://www.forbes.com/profile/carlos-slim-helu/?sh=198a549646b3>



solidali [con i prodotti alimentari e di prima necessità *ndr.*]. Le principali cure sono consistite nella combinazione di «paracetamolo e tisane di erbe, tè o infusi caldi molto profumati». Le erbe sono anche la base della prevenzione, perché aiutano a mantenere alte le difese immunitarie. Il vaccino è arrivato in queste terre e la Segretaria spiega che, all'inizio di febbraio 2021, la maggioranza della popolazione aveva preferito non registrarsi: al primo appello avevano risposto solo cinque o sei persone. Al momento dell'intervista, Nancy Plata assicura che i numeri delle persone vaccinate stavano via via salendo.

«Qui la pandemia non è un destino», dice, e riassume la formula alla base dell'efficacia della prevenzione: «Asamblea más autocuidado comunitario (Assemblea più auto-tutela comunitaria)». La protezione principale è data dal filtro di sicurezza, attivo 24 ore su 24, agli ingressi della comunità. È possibile uscire e rientrare solo mostrando un permesso richiesto alle autorità, che lo concedono per motivi rilevanti («non vengono mai negati per motivi di educazione e salute, perché si tratta di diritti umani»). È possibile entrare nella comunità solo se si è originari del municipio e, per questo, i casi più difficili da gestire sono quelli dei compaesani che vivono fuori dalla comunità e vogliono tornare: al momento dell'intervista erano circa 50 persone in lista d'attesa, ma naturalmente è necessario trascorrere 15 giorni in quarantena. «Capiamo che ci sono esigenze diverse», spiega Nancy Plata, «ma se l'assemblea prende una decisione, l'autorità comunitaria deve essere rispettata». La burocrazia locale, però, è attenta a non presentarsi come disumana e fredda: per questo motivo, si presta molta attenzione alla personalizzazione dei permessi, sui quali compare una scritta a caratteri cubitali circondata da disegni di fiori e piante locali: «in questa vita c'è qualcosa di molto meglio del denaro: la salute». Se Talea de Castro ha finora raggiunto il suo scopo di autodifesa, lo si deve soprattutto alla responsabilità e all'autodisciplina dei suoi abitanti, che hanno seguito con attenzione le raccomandazioni emanate dagli altoparlanti, stabilendo un buon equilibrio tra precauzione e mantenimento della vita comunitaria. Da un lato, infatti, si usciva di casa solo per necessità e solo in comunità, al punto che l'assenza di veicoli permetteva di risentire il canto degli uccelli. Il mercato è stato sospeso per circa un mese, un evento più unico che raro e definito «un fatto storico» dalla popolazione. D'altra parte, però, per non morire è necessario anche non rinunciare del tutto ai momenti di festa, di convivialità, di condivisione del cibo o del mezcal: «qui togliere le feste è come uccidersi. In Messico toglierle è ammazzare», spiega la *Secretaria*. Perlomeno a livello familiare, queste attività sono state mantenute, compresi i musicisti, anche se si muovono in piccoli gruppi e con le dovute precauzioni sanitarie. In particolare, Nancy Plata tiene a menzionare le tre festività principali del *pueblo*: la festa patronale dedicata a San Miguel Arcángel del 29 settembre, la festa campesina di San Isidro a maggio e la terza domenica di gennaio.

Tuttavia, se il Covid-19 non ha raggiunto questa terra di caffè e nuvole è principalmente grazie alla complessità dello stile di vita generale a queste latitudini, o meglio altitudini. Le montagne sono considerate il principale fattore di salute, insieme a una dieta sana e all'apporto di acqua limpida fornito dall'ambiente naturale. «Forse si sono ammalate più persone, ma lo stile di vita che abbiamo fin da bambini rafforza il nostro sistema immunitario», spiega la *Secretaria*.

Il Covid non è il primo virus con cui Villa Tale de Castro ha avuto a che fare: la memoria del consiglio comunale e dei nonni ricorda ancora le epidemie di vaiolo e di morbillo, dove molti morirono, ma dove si formarono anche competenze e conoscenze per la prevenzione e la cura di questi esseri invisibili e dei loro effetti sul corpo delle persone e della comunità. Nancy Plata, oltre al virus, tiene qui a menzionare altri elementi di morte provenienti dall'esterno, come i conflitti territoriali e per la terra. Spiega che «queste cose uniscono Talea» e poi, aggiunge, «tutte le esperienze portano cambiamenti». In questo caso, ad esempio, molte persone stanno dando un nuovo particolare valore ai legami di solidarietà familiare e comunitaria: «prima molti volevano andarsene, oggi è il contrario», perché si manifestano i vantaggi di vivere in un contesto simile:

non si muore di fame, abbiamo il mais in tutti i suoi colori. Qui è molto diverso, tutto ha il nostro sapore. In tempi di pandemie, essere indigeni e appartenere a una comunità è la cosa migliore che ci possa capitare. Posso abbracciare la mia famiglia senza temere di farla ammalare.

Inoltre, rileva Plata, la solidarietà esiste in molte parti del mondo, ma «c'è una grande differenza tra la solidarietà e la comunità».

Nemmeno la paura è paragonabile in città o in una comunità. A differenza del contesto urbano, nei comuni «sicuramente non ti preoccupi di essere aggredita da una persona, come donna posso vestirmi come voglio e nessuno mi manca di rispetto», ma rimane la paura dell'invisibile, «la paura che uno spirito possa colpirmi». Ci sono molti miti e leggende che mettono in guardia da questo rischio, uno dei quali è quello della *Matlazihua*, uno spirito che fa ammalare di paura, una malattia che fa perdere il gusto di mangiare e di stare con gli altri, per la quale la medicina allopatrica non conosce rimedio, ma per la quale i guaritori tradizionali hanno una grande esperienza. «Serve la *curandera* (guaritrice) tradizionale che ti sputa alcool in faccia, oppure si va presso il luogo dove hai ricevuto lo spavento: qui la *curandera* ti copre con un manto bianco e brucia alcune erbe».

La paura del Covid-19, dunque, ha molti tratti in comune con quella nei confronti di simili entità non umane invisibili. Allo stesso modo, di fronte alla lontananza fisica, sociale e culturale degli ospedali, durante la pandemia molte persone si sono rivolte alla medicina tradizionale, che sta gradualmente crescendo e affermando la sua legittimità, come verrà approfondito nel settimo capitolo.

Tuttavia, il Covid-19 non è l'unica minaccia che Villa Talea de Castro deve affrontare: il collasso climatico rappresenta un pericolo almeno altrettanto grave e fa parte dello stesso allarmante quadro di scollamento globale della vita umana da quella della Natura. In particolare, spiega Plata, «ora il cambio climatico può fare qualsiasi cosa, per esempio a settembre normalmente non si superano i 10 gradi, ora arriviamo a picchi di 17». La saggezza contadina sapeva perfettamente quando seminare e quando raccogliere, quando concimare e quando aspettare, in relazione alle piogge, al sole e ai ritmi della Terra: ora non è più così facile orientarsi nell'ecosistema, a causa degli sconvolgimenti che interessano sia l'intera biosfera sia le coltivazioni di caffè della Sierra Norte. Anche in questo caso, di fronte alle incertezze e alle paure, la comunità di Talea di Castro si appella al sapere ancestrale e al ritorno alla saggezza dei nonni, perché se la pandemia non è un destino, non lo è nemmeno rassegnarsi a subire passivamente i danni del cibo agroindustriale o la devastazione della Madre Terra che, come si approfondirà nel prossimo capitolo, nella concezione propria del *México Profundo* di Oaxaca, sono strettamente connessi allo scoppio della pandemia.

## 2.6. Il caso di Capulálpam de Méndez: «*la autonomía nos dio la fortaleza*»<sup>308</sup>

San Mateo Capulálpam è una comunità indigena, situata a 75 km. dalla capitale di Oaxaca nella regione della Sierra Juárez, con circa 1800 abitanti governati dal sistema per *usos y costumbre*, spiega P.G., portavoce della comunità Zapoteca della Sierra Norte.

---

<sup>308</sup> «L'autonomia ci ha dato la forza / ci ha rinforzati» (García P., *Oaxaca de Juárez*, settembre 2021)

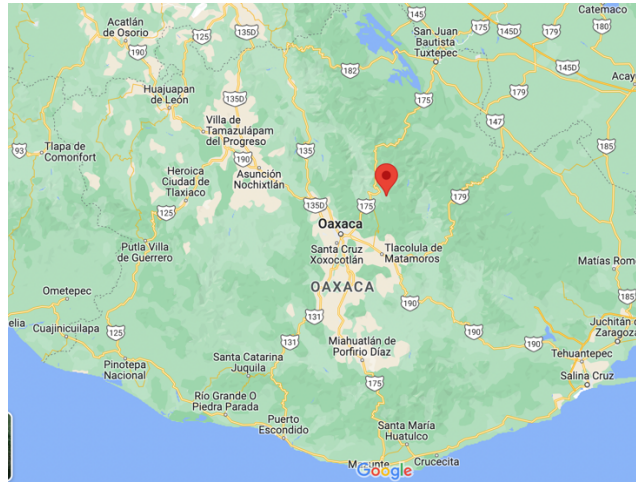


Figura 19 - Localizzazione Capulálpam de Mendéz

Ho incontrato P.G. all'Università de la Tierra di Oaxaca de Juárez, la città capitale, che svolge l'importante ruolo di spazio di incontro tra membri di comunità differenti della regione e che mi ha messo in contatto con lui. In qualità di portavoce, P.G. ha ricevuto più volte il permesso municipale per uscire dal *pueblo encierrado* (*pueblo* chiuso nei suoi confini) e recarsi nella capitale per svolgere le attività comportate dal suo ruolo. Le nostre conversazioni sono proseguite anche via internet, dandomi l'occasione di conoscere anche K., una delle donne che si occupano della Clinica di Salute Comunitaria. P.G. ha anche condiviso con me un testo scritto nella forma di diario privato, per il quale ha tutta la mia gratitudine.

Caupalpam de Mendéz è un territorio dagli splendidi paesaggi naturali e che ha mantenuto vive moltissime tradizioni culturali, che negli anni sono state alla base della sua partecipazione al progetto di valorizzazione turistica "*Pueblos Magicos*", attirando ogni anno un gran numero di visitatori.



Figura 20 - Capulálpam de Mendéz<sup>309</sup>

P.G. ricorda che a Capulálpam «l'anno stava iniziando all'insegna delle speranze», tra il passaggio di consegne dell'autorità municipale e dei carichi comunali, la festa della Candelaria del 2 febbraio,

<sup>309</sup> Televisa, <https://noticieros.televisa.com/viajes/México/vive-experiencias-inolvidables-en-Capulálpam-de-mendez-en-oaxaca/>

la nomina a *Pueblo Magico* del 22 e 23 febbraio e la preparazione delle celebrazioni per l'anniversario di nascita di Benito Juárez, festeggiate insieme alla comunità confinante di Guelatao de Juárez, paese natale del celebre Presidente.

Ma lo spettro della pandemia stava già perseguitando la comunità, i media, internet e i social network stavano già riferendo del nuovo virus che si stava diffondendo in tutto il mondo e che molte persone stavano morendo a causa di esso, prima in Cina, poi in Europa e successivamente negli Stati Uniti, dove venivano segnalati casi di coronavirus.

Nelle parole di P.G., «nessuno pensava che in un futuro molto prossimo la comunità avrebbe adottato misure sanitarie contro questa minaccia». Il Covid iniziò a diventare qualcosa di reale nel corso del mese di marzo, quando il governo decise di sospendere le lezioni scolastiche con una settimana di anticipo sulla Settimana Santa. «Le persone della comunità si sono chieste se la sospensione delle lezioni fosse una misura preventiva o se il coronavirus avesse già raggiunto la comunità; è stato un periodo di paura e incertezza». La chiusura delle scuole è stata la prima forma di comunicazione istituzionale alla Comunità, ma non avevano spiegato altro, oltre a quello che potevamo ascoltare attraverso le conferenze stampa e i manifesti diffusi. Non c'è stato un incontro diretto tra Stato e municipio. Domenica 22 marzo, scrive P.G. nelle sue memorie, l'autorità municipale convocò le altre autorità comunitarie e i membri del *Consejo de Caracterizados* (organo di sola consulenza tipico delle comunità di Oaxaca) per informare sugli sviluppi della situazione pandemica ed elaborare proposte di prevenzione, che sono state poi ratificate nell'assemblea generale della comunità. Queste misure possono essere riassunte nell'aumento del controllo degli accessi e delle uscite (già presente per via dell'alto numero di turisti in visita), l'installazione di un punto di guardia all'accesso principale, un coprifuoco a partire dalle ore 22 e ronde dei corpi di sicurezza comunitaria per farlo rispettare. A partire da questo momento il *Consejo de Caracterizados* è diventato permanente. La radio comunitaria e gli altoparlanti distribuiti nel municipio hanno iniziato a diffondere le raccomandazioni di prevenzione.

Sabato 28 marzo una nuova assemblea generale prendeva ulteriori misure:

- Chiusura definitiva degli accessi alternativi alla comunità.
- L'installazione di un filtro presso l'accesso principale per assumere il pieno controllo dell'unico accesso alla comunità.
- La partecipazione di tutta la comunità ai turni di guardia allestiti agli accessi alla comunità dalle 6.00 alle 22.00, con quattro persone per ogni accesso, per un totale di 6 ingressi e di 24 persone al giorno
- Cancellazione dell'ingresso di visitatori e turisti nella comunità.
- Cancellazione dell'ingresso in comunità di stranieri residenti in altri luoghi.
- Annullamento del permesso di lasciare la comunità, ad eccezione delle emergenze mediche.
- Ley Seca (divieto di consumo di bevande alcoliche).
- Chiusura del progetto di ecoturismo (cabine, escursioni, ristorante).
- Chiusura di negozi e servizi di alloggio, bar e ristoranti.
- Cancellazione di feste di famiglia e di eventi religiosi.

- Attuazione delle misure sanitarie obbligatorie (uso di maschere, lavaggio delle mani, sana distanza).
- Incoraggiamento da parte delle autorità a rimanere a casa e a non uscire se non in caso di necessità urgente.
- I bambini e gli anziani non possono uscire nei luoghi pubblici della comunità.
- Cancellazione delle prove di bande e gruppi musicali.
- Cancellazione dell'accesso ai venditori di prodotti che non sono di prima necessità.
- Multe da 500 a 1000 pesos per chi non rispetta queste indicazioni.
- L'utilizzo della radio comunitaria per sensibilizzare la popolazione sulle misure sanitarie, e per informare sullo sviluppo di questa contingenza.

Aggiunge P.G.:

E così abbiamo iniziato questa nuova forma di vita, impensabile e fittizia, chiusi nel nostro stesso villaggio con un nemico fuori, invisibile ma letale, che da un momento all'altro poteva rompere l'assedio e penetrare nel cuore del villaggio. Siamo stati confinati per sei mesi e le misure adottate si sono rivelate efficaci e ci hanno dato la possibilità di incontrarci di nuovo e reinventare nuove forme di convivenza e organizzazione comunitaria. Con il passare dei mesi, abbiamo cercato delle alternative per continuare a essere noi, cioè per continuare la vita comunitaria, abbiamo dato priorità alla fornitura di servizi di base alla comunità, come la fornitura di acqua potabile e di cibo e di servizi sanitari di base, ma ci sono anche molte sfide da superare.

Tra questi certamente spiccano i problemi economici di un *pueblo* che negli ultimi anni aveva basato molti dei propri introiti sul turismo. Attualmente i servizi turistici hanno riaperto esclusivamente ad uso interno. Tra le forme di autonomia sviluppata, tuttavia, spiccano le imprese comunitarie, come tiene a mettere in risalto il portavoce. Queste non hanno mai chiuso del tutto le proprie attività, ma le hanno solo circoscritte, così che le persone non si sono viste private della loro unica fonte di impiego. Inoltre, queste imprese rispondono in tutto e per tutto all'assemblea comunitaria e in questa fase hanno garantito l'approvvigionamento collettivo di ossigeno e alcool disinfettante.

A partire dalla propria natura di impresa sociale, le cooperative durante questo periodo di chiusura hanno tenuto fede al loro scopo principale, che è quello di rafforzare l'economia della comunità generando fonti di occupazione e sostenendo lo sviluppo della comunità stessa.

L'unico settore che però, oltre a non soffrire la crisi, addirittura è risultato fortificato dalle circostanze, è quello del commercio locale legato alla produzione alimentare, soprattutto su scala locale.

Dopo un primo tempo di forte spavento, inoltre, le feste sono tornate ad essere celebrate, anche se su scala ridotta e familiare, oppure con la trasmissione degli eventi organizzati dalle autorità attraverso la radio comunitaria *Padiushi*.

Importante tanto quanto l'*encierro*, è stato il grosso sforzo della Clinica di Salute Comunitaria e delle conoscenze di medicina tradizionale in cui questa affonda le sue radici e ancora straordinariamente diffuse e vitali. Soprattutto in un contesto in cui, come constata P.G., «il settore della sanità non è stato all'altezza, inizialmente persino i dottori si sono chiusi in casa. Cercare forme proprie [di cura] è stato vitale». Anche la clinica si era fermata provvisoriamente, per poi riprendere a poco a poco. La

necessità si è evidenziata in maniera chiara quando un signore di 65 anni ha manifestato una sintomatologia compatibile con il Coronavirus: «Ci siamo spaventati molto», spiega K., incaricata della Clinica, «ma ne è uscito, perché per tutta la vita ha mangiato alimenti naturali e perché si è curato con infusioni, *limpie* (trattamento per il riequilibrio delle energie corporee tipico della medicina indigena tradizionale), *saumadas* (trattamento purificatorio tipico della medicina indigena tradizionale), tutte cose che in ospedale ti proibiscono». K. racconta che quando il *pueblo* era impegnato nella ricezione turistica mancava il tempo per studiare, approfondire e implementare le tecniche per la cura di diverse patologie, mentre durante la quarantena le *sanadoras* (guaritrici tradizionali) hanno avuto questa opportunità. In particolare, hanno lavorato per la cura delle malattie respiratorie, mettendo a punto vaporizzazioni di diverse tipologie di erbe. Durante la terza ondata di Covid-19, la clinica ha organizzato la distribuzione di kit di erbe medicinali. In un primo tempo, aggiunge,

tutto il mondo aspettava il vaccino, perché da altre parti veniva annunciato come la soluzione, però ci sono state anche molte resistenze, perché in occasione di altri vaccini legati ad altre malattie ci sono stati problemi e difficoltà.

«Visibile o non visibile», conclude P.G., «l'autonomia è stato quello che ci ha dato la forza, che ci ha rafforzati».

## 2.7. San Pablo Huitzo: «En la carretera perdimos la ruta»<sup>310</sup>

Diversamente dai municipi che si definiscono indigeni o che comunque si governano per *Sistemas Normativos Indigenas*, San Pablo Huitzo, luogo principale del presente lavoro etnografico, fa parte di quell'insieme di municipi governati per sistema democratico-elettivo attraverso i partiti politici e le istituzioni statali.

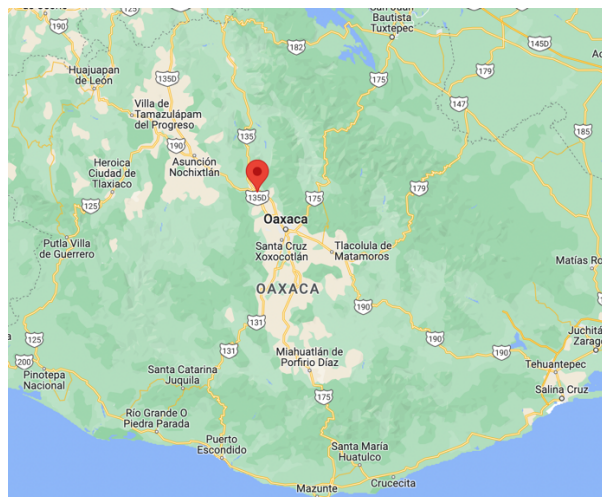


Figura 21- Localizzazione di San Pablo Huitzo.

<sup>310</sup> «Lungo la strada abbiamo perso la rotta», (*El Tio, San Pablo Huitzo, agosto 2021*)



Si tratta di un *pueblo* di 6.307 abitanti situato a circa 31 chilometri dalla città capitale dello Stato Oaxaca de Juárez, nel distretto di ETLA. Nel gennaio 2022 il *pueblo* contava 340 casi confermati e 25 decessi ufficialmente attribuiti al Covid-19<sup>311</sup> (Figura 17).

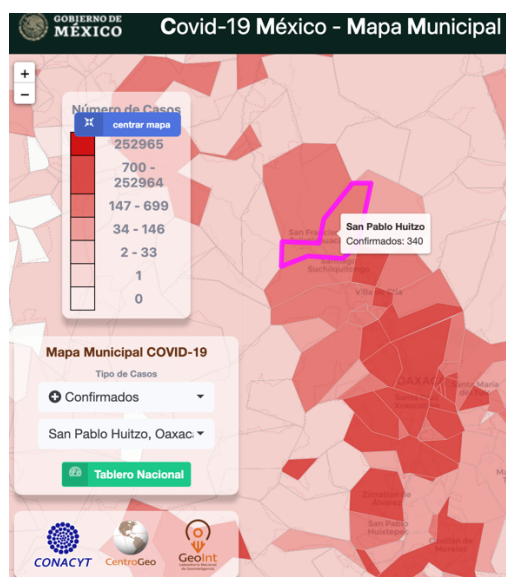


Figura 22 - Casi confermati di Covid-19 a San Pablo Huitzo.

San Pablo Huitzo presenta differenti caratteristiche, spesso molto contrastanti tra loro, che lo rendono un territorio particolarmente interessante per indagare i processi di apprendimento, re-apprendimento e re-significazione delle pratiche e delle conoscenze comunitarie detronati dalla pandemia. Da un lato, infatti, forze centripete di lungo corso hanno contribuito e contribuiscono alla perdita delle identità originarie e dell'autonomia corrispondente, dall'altro però sono ben visibili tendenze contrarie in seno al tessuto sociale del *pueblo* e alla sua organizzazione informale molto vitale. Le apparenti contraddizioni, lungi da costituire un fattore di immobilismo, costituiscono qui il terreno fertile della generazione trasformativa.

La popolazione di San Pablo Huitzo presenta una storia molto antica. S., un'anziana signora della comunità, che gestisce nella propria casa un negozio di frullati di frutta artigianali, mi racconta che:

questa non è una comunità indigena, nessuno è indigeno. Certo, prima sì. Qualcuno era zapoteco. Qualcuno mixteco. Quando ero piccola qualcuno che parlava zapoteco e mixteco sì c'era, ma erano pochi. Ora nessuno!

Come molti altri che ho incontrato, ci tiene subito a raccomandare una visita alle rovine zapoteco ancora ben visibili nel territorio di confine tra Huitzo e Santiago Suchilquitongo. S. si ricorda con emozione quando i reperti vennero trovati negli scavi del 1985: «ci portavo i miei figli, perché conoscessero il loro passato».

Si riferisce al *Cerro la Campana*, dove era insediata un'antica città zapoteca fiorita tra il 300 e l'800 a.C. con quella che gli archeologi chiamano «Tomba 5» e che considerano una delle più significative e belle espressioni plastiche delle costruzioni funerarie del Messico antico. Si ritiene che questo centro civico e amministrativo abbia rappresentato per alcune centinaia di anni l'egemonia del potere nel

<sup>311</sup> Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México - Mapa Municipal*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/fHDMap/mun.php>

nord della valle de Etlá<sup>312</sup>. Si tratta di una zona archeologica dal forte potere simbolico ed evocativo. Dalla sua riesumazione ad oggi, infatti, è tornata a poco a poco ad essere un centro gravitazionale per le comunità di Huitzo e Suchilquitongo, che ne hanno fatto epicentro di diverse manifestazioni culturali in cui i processi di trasformazione storica sono molto evidenti. Durante la festa patronale di Santiago Suchilquitongo, «Suchil», una processione popolare aperta da una portantina con la statua del Santo cristiano e un rituale di danze ancestrali hanno vissuto le stesse rovine per tutta la giornata.



Figura 23 - processione cattolica e danze ancestrali tra le rovine zapoteche Suchilquitongo, luglio 2021, Santiago Suchilquitongo, foto dell'autrice

Quando alcune danzatrici hanno reso omaggio al Santo con il loro *sahumerio* (incenso purificatore rituale), T., ballerino e suonatore, mi spiega: «E' che qui tutto ha avuto inizio. Tutto. Oggi celebriamo la Madre Terra e Padre Dios, che qui si incontrano».

---

<sup>312</sup> INAH, «Cerro La Campana (Huijazoo)», in *Mediateca INAH*, INAH, Ciudad de México, [https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/sitioprehispanico%3A1890](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/sitioprehispanico%3A1890)





Figura 24 - Danzatrici tradizionali purificano il Santo cristiano, luglio 2021, Santiago Suchilquitongo, foto dell'autrice

Come riporta Alejandro González Luengas<sup>313</sup>, il primo insediamento abitato in questa area risale al 1200 a.C. ed era originariamente un *pueblo* zapoteco, da qui il primo toponimo *Huijazoo*, che significa «Atalaya/Lugar de guerreros (torre di guardia/luogo dei guerrieri)». La *Relation Geografica de Guaxilotitlan* documenta però la coesistenza dello zapoteco con il mixteco già a partire dal XVI secolo in un territorio che, a livello geografico, è frontiera naturale tra le due culture. Tra l'800 e il 1525 d.C., diverse spedizioni azteche invasero la regione ed è nel corso di una di queste ondate di invasione che il villaggio di Huitzo deve essere stato sottomesso, obbligato a pagare tributi e a cambiare il proprio nome in lingua *nahuatl*, diventando *Guaxolotitlan* o *Huajolotitla*, «Entre los guajolotes (Tra gli alberi di guajolote)». Gli aztechi ne fecero un centro di governo territoriale per la riscossione dei tributi. Infine, nel 1700 il suo nome definitivo divenne Huitzo, in una trascrizione fonetica sotto la dominazione spagnola. I primi frati che arrivarono in missione evangelizzatrice scelsero San Pablo come patrono del luogo. Come è facile riscontrare, per via del ruolo della Chiesa e della religione nella conquista della Nuova Spagna, era pratica comune che in epoca coloniale tutti gli insediamenti abitati ricevessero l'aggiunta di un nome cristiano al proprio toponimo originale. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, inoltre, Huitzo ricevette il titolo di «El grande de la Real Corona», probabilmente in virtù di qualche servizio particolare reso alla Corona, oppure per certificare la presenza di qualche potente *cacique*, vassallo del re. «*De la Corona*» era però anche la specifica che indicava come il *pueblo* fosse soggetto direttamente alla monarchia e non fosse invece un'*encomienda*. Tutt'ora, «l'unione di culture così diverse - che ha dato origine all'attuale comunità di San Pablo Huitzo - è testimoniata dai vari toponimi che il luogo ha portato durante le sue continue occupazioni»<sup>314</sup> e si vede riflessa anche nella memoria degli abitanti.

La storia di Huitzo è dunque una storia di incroci, sovrapposizioni e ibridazioni culturali, ma è agli anni più recenti che i suoi abitanti fanno risalire la perdita dell'identità indigena: «Lungo la strada [in senso fisico, la parola originale è *carretera*] abbiamo perso la rotta», mi spiega *el Tio*, un anziano signore con cui spesso ho aspettato il taxi collettivo alla fermata della seconda sezione del *pueblo*. Gli avevo da poco chiesto se avesse ricordi della sua vita da bambino e dei racconti dei suoi genitori sulla vita a San Pablo Huitzo. Spiegandomi come a poco a poco tutto fosse cambiato, come le persone avessero smesso di parlare le lingue originarie e di coltivare i campi, mi parla della *carretera*, o

<sup>313</sup> González Luengas A., *San Pablo Huitzo (Cuauhilotitlan), Etlá, Oax. Un estudio de sus topónimos prehispánicos*, Luengas, Oaxaca, 2002

<sup>314</sup> *Ibidem*, p.10

meglio, delle *carreteras*, le due strade ad alto traffico che lambiscono il *pueblo* su entrambi i fianchi. Si tratta della statale Cristobal Colon e della recente autostrada a pedaggio Cuacnopalan-Tehuacan-Oaxaca. Bisogna menzionare che il municipio è ubicato tra la Sierra mixteca e la regione della Valle Central, punto storico e obbligato dei flussi economici e commerciali tra il sud del Paese e la Ciudad de México fin dai secoli precedenti alla conquista *mexica* e fino ad oggi. «Nessuno rimane più nel villaggio, si limita a prendere la strada e basta!», conclude el Tio. La strada è un motivo ricorrente nella narrazione rispetto alla corruzione e alla trasformazione della vita de *los pueblos* (sia in senso di popoli che di municipi), tanto come nostalgia passata che come preoccupazione per il futuro. «Fate attenzione figliole [*mihijas*]», ci dicono i genitori di A., una sera che decidiamo di fare due passi per il *pueblo* dopo cena e, rivolgendosi a me, aggiungono «è che non si sa chi può venire dalla città. Prima eravamo tutti di fiducia, ma ora già non più». In un piccolo *pueblo* lontano, nella regione dell'Istmo, dove ancora si arriva a fatica, M., una ragazza che mi ospita in casa sua, mi parla dei progetti di modernizzazione e sviluppo della regione:

Io sono tranquilla qui nel pueblo, posso camminare anche nuda di notte -ride- che non mi succede niente di niente. Pare che ora vogliano collegarci alla strada principale -autostrada - con una via diretta. Io non voglio, ho paura, poi non potrò più girare tranquilla. Tutto questo finirà [*Se va a acabar!*]”

Al tema della strada è connesso a doppio filo quello dell'urbanizzazione, altro fattore fondamentale a cui viene fatta risalire la perdita dell'identità e del modo di vita proprio nelle narrazioni degli abitanti del pueblo. Secondo la *Radiografía Urbana de la Zona Metropolitana de Oaxaca*, realizzata nel 2022 dalla Fundación Alfredo Harp Helú, l'esplosione demografica della Città capitale di Oaxaca de Juárez è avvenuta a partire dagli anni '90, con un grosso impatto ambientale e sociale sul territorio circostante<sup>315</sup>. In particolare, l'economia locale di molti *pueblos* come San Pablo Huitzo ha visto una notevole contrazione in favore dell'impiego dei propri abitanti nella città, tanto nel settore terziario dei servizi, degli uffici pubblici e del turismo, quanto come venditori ambulanti dei prodotti dei campi. Particolarmente significativa a questo proposito è la caratterizzazione rispettiva delle tre sezioni di cui è composto il *pueblo*, tanto nella vita socioeconomica quanto nell'autorappresentazione locale.

La prima sezione è conosciuta come la meno tradizionale: i suoi abitanti sono principalmente impiegati nel settore pubblico e privato delle imprese e degli uffici statali di Oaxaca. Anche dove non hanno un contratto formale, come la stragrande maggior parte della popolazione oaxaqueña, il loro reddito è legato ad un'economia in nero pendolare sulla città. Qui quasi nessuno coltiva i campi e non esistono forme di lavoro comunitario: quando se ne presenta la necessità vengono spesso pagate multe o *mozos* (aiutanti) che lavorino al proprio posto. La terza sezione si auto-denomina con orgoglio «*el barrio* (il quartiere, in questo caso nell'accezione di quartiere-ghetto)», appropriandosi di una qualifica dispregiativa utilizzata dagli abitanti delle altre due a seguito della prima formazione, avvenuta circa 60 anni fa, come esito di una migrazione dalla Sierra Mixteca colpita da carestia e siccità. Qui la popolazione è prevalentemente agricola e si organizza attraverso commissioni e giornate di lavoro collettivo. La seconda sezione presenta elementi ibridi, tra cui spicca la presenza di un centro comunitario, la *Universidad de la tierra Huitzo-Yelao*, che si organizza per assemblea, lavoro comune, educazione comunale, coltivazione collettiva, medicina tradizionale. Ad ogni sezione corrisponde un'uscita della strada statale: per andare in città non è necessario attraversare le altre sezioni, è come se ogni zona gestisse questo rapporto in maniera autonoma. Alle tre sezioni si aggiunge l'*agencia* (frazione) di Tenexpan, che per molti tratti vive una condizione simile a quella della terza sezione.

La prima sezione è la più urbanizzata, il *tequio* non è un'attività comune, ormai preferiscono pagare *mozos* o multe, la seconda sezione più o meno, la terza sezione è indispensabile, è la più rurale... ci

---

<sup>315</sup> Mendoza V., «Radiografía Urbana de la Zona Metropolitana de Oaxaca», in *Boletín FAHHO Digital*, n.12, <https://fahho.mx/radiografia-urbana-de-la-zona-metropolitana-de-oaxaca/>

sono animali, ci sono campi, ci sono persone che sono molto solidali con la propria gente. A Tenexpan sì c'è molto *tequio* e molti campi. .... sembra un mondo a parte,

mi racconta A. mentre pranziamo con un *taco* di fagioli e *quesillo* nella sua casa della seconda sezione, «a quelli della prima piacciono i soldi», mi spiega I., che abita nel *barrio*, «E certo, sono belli vicini alla città». Questa spiegazione mi colpisce molto, perché a piedi non ci ho mai messo più di mezzora ad attraversare il *pueblo*. Controllando su una mappa, si nota che Huitzo occupa circa 102.91 Km<sup>2</sup> e che la distanza tra la prima e la terza sezione è di circa 3 km. Eppure, questo basta a radicare e condensare in pochi metri grandi differenze nella percezione di sé come comunità. Le relazioni non sono sempre semplici, un pomeriggio, camminando con una famiglia di agricoltori della terza sezione lungo il fiume Atoyac, M. mi racconta che, quando arrivarono dalla mixteca, gli abitanti delle due sezioni originarie li guardavano con sospetto. Suo marito, H. rincara la dose:

ci sono stati anni che non potevamo andare tranquillamente al Palacio [dell'amministrazione comunale]. Mi ricordo una volta che siamo andati tutti alla festa del patrono, uno di noi aveva fatto delle avances a una ragazza -ride- mamma mia che botte!

La situazione negli anni è cambiata e la convivenza è diventata pacifica, però Don H. tiene a sottolineare che

stiamo bene nel *barrio*, vado alla prima sezione solo quando devo andare al municipio o a fare delle commissioni. Alla seconda se vado al *mercadito* [il mercato dei produttori di Unitierra], alla Uni o a trovare qualcuno,

Come vedremo nei prossimi capitoli, la pandemia ha incoraggiato l'integrazione di modelli economici e di vita differenti. Se anche in precedenza esisteva un piccolo mercato interno e di prossimità, la maggioranza della popolazione pendolare preferiva fare i propri acquisti alla *Central de Abasto* (Centrale dell'ingrosso), sia perché molto economica sia perché sulla strada dei pendolari. Ora, le difficoltà di spostamento, la contrazione dell'economia monetaria e la rinnovata attenzione alla salute hanno dato un grande impulso al mercato interno e la gran parte degli abitanti delle prime due sezioni fanno ricorso alla produzione interna, comprando dai propri vicini della terza sezione, che fanno loro un prezzo migliore di quello proposto in città: «Perché devo andare alla centrale quando posso andare alla Terza? Non ci avevo mai pensato, ma mi funziona molto bene!», esplicita A. Nelle enormi differenze e nelle difficoltà, nel *pueblo* di San Pablo Huitzo emerge poco a poco una dimensione complementare e non concorrente, che però non omologa le differenze. Si tratta di un tessuto sociale e organizzativo *ch'ixi*<sup>316</sup>, prendendo in prestito un concetto elaborato dalla sociologa aymara-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, ovvero caratterizzato da contraddizioni complementari permanenti, considerate generatrici di vita e trasformazione. *Ch'ixi* è una parola in lingua aymara che nomina una tonalità di colore che non è né nera né bianca, ma che non è nemmeno grigia: è nera e bianca allo stesso tempo. Come l'antropologia linguistica ha abbondantemente illustrato, il linguaggio è una porta da cui, se non accedere, almeno sbirciare, la cosmovisione di cui fa parte. *Ch'ixi* è una parola e un concetto radicato in un'ontologia non-binaria che invece di perseguire la sintesi non contraddittoria, assume la contraddizione in quanto tale. Due identità, due elementi, due idee opposte si rendono agenti attivi nella loro interazione costante. Silvia Rivera suggerisce di pensare al *ch'ixi* come a una proposta epistemologica del Sud in chiave decoloniale. In termini identitari, per esempio, la figura del meticcio ha sempre idealizzato la nascita di una nuova identità oltre il colonizzato e il colonizzatore, presentata come risoluzione pacifica e non contraddittoria della relazione coloniale. Al contrario il termine *ch'ixi*, proposto proprio da una donna di discendenza aymara e ispanica, riconosce nell'unità la differenza che la compone, mantenendo un dinamismo storico-ontologico che

---

<sup>316</sup> Rivera Cusicanqui S., *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos-Tinta Limón, Buenos Aires, 2010

a sua volta è radicato in una concezione temporale non lineare. In questo caso, San Pablo Huitzo e le sue sezioni, così come i gruppi sociali e organizzativi che compongono la sua popolazione, costituiscono uno spazio spurio, contraddittorio, complementare e dinamico, che costituisce esattamente quel terreno fertile per le trasformazioni scaturite durante la pandemia. «Huitzo è sradicata dai suoi valori, ma non completamente, c'è sempre qualcosa pronto a germogliare»<sup>317</sup>, dice M. del centro comunitario Unitierra, «bisogna muovere legami di amicizia e reciprocità».

Uno di questi semi pronti a germogliare è l'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*.

La prima volta che sono arrivata all'*Unitierra Huitzo-Yelao* era il 1° maggio del 2021, accompagnata da I. e A. dell'*Universidad de la Tierra Oaxaca*, che mi hanno introdotta e presentata<sup>318</sup>.



Figura 25 - *Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*, San Pablo Huitzo, maggio 2021, foto dell'autrice

È la prima volta che ho percorso un cammino che sono in seguito arrivata a conoscere perfettamente: la rotta che dalla *Central de Abasto* della città viene percorsa a tutta velocità dai taxi collettivi che caricano cinque o sei persone per volta, fermandosi ad ogni richiesta di ciascuno dei passeggeri, oppure non appena l'autista nota una persona in attesa al lato della strada. Dalla *Central*, area periferica di Oaxaca de Juárez si attraversa Santa Rosa, sede di uno dei mercati al chiuso più grossi della zona, conosciuto per i suoi *tacos* particolarmente convenienti; l'*agencia municipal* di Pueblo Nuevo, famosa per avere una buca così profonda al suo ingresso che una volta, a seguito di un temporale, nella stagione delle piogge ha ingerito quasi completamente un'auto che vi era passata sopra scambiandola per una pozzanghera; il *cruzero* (incrocio) di Viguera, con al centro un'enorme statua di Benito Juárez; Hacienda Blanca dove sono stati annunciati progetti di esplorazione mineraria che stanno destando preoccupazioni tra gli abitanti; tutta la regione di ETLA, con i municipi di San

<sup>317</sup> «*Siempre queda algo que brota*» (M., San Pablo Huitzo, giugno 2021)

<sup>318</sup> Sono arrivata a Oaxaca dopo aver preso contatti previ con l'*Universidad de la Tierra Oaxaca* perché il mio proposito iniziale era di svolgere una ricerca di campo relativa alla concettualizzazione indigena dello sviluppo e Gustavo Esteva, uno dei fondatori, ha concentrato i propri studi su questo punto. Il cambio del mio tema di ricerca ha implicato una collaborazione accademica meno stretta del previsto con l'*Universidad de la Tierra Oaxaca*, che ho frequentato in occasione di incontri intercomunitari e conversatori specifici dedicati al tema della pandemia, come emergerà nel corso dei prossimi capitoli. L'*Universidad de la Tierra Oaxaca* è diventata infatti un punto di riferimento nella città capitale per molte comunità rurali, che in diverse occasioni si incontrano lì. Questo è stato vero anche e soprattutto durante il Covid-19, quando molti *pueblos* erano chiusi e solo alcune persone portavoce ricevevano dalle rispettive assemblee il permesso di uscire per incontrare quelle delle altre comunità. L'*Universidad de la Tierra Huitzo – Yelao* condivide con l'*Unitierra Oaxaca* il nome e l'idea di costituire uno spazio di costruzione e formazione comunitaria, ma è una realtà autonoma e profondamente differente perché strettamente legata all'esperienza territoriale del municipio di San Pablo Huitzo, delle donne e dei contadini che la animano. Si tratta insomma di un centro comunitario incentrato sulla vita quotidiana delle tre sezioni rurali e semirurali del *pueblo*, a partire dalle sue esigenze di base di aggregazione, coltivazione, alimentazione, educazione e *sanación*. Le caratteristiche dell'*Unitierra Huitzo-Yelao* vengono tratteggiate complessivamente in questo paragrafo, ma emergeranno con maggiore profondità nel corso dei capitoli della tesi.

Pablo Etna, San Sebastian Etna, San Augustin Etna, Santiago Etna, San Miguel Etna, Asuncion Etna e il capoluogo Villa de Etna, famosi per la produzione del tipico formaggio *quesillo*, per ospitare il *Centro de las Artes San Agustin* (inaugurato dal famoso artista locale Francisco Toledo), e una delle più caratteristiche celebrazioni nella settimana dei morti. Da ultimo si supera il municipio di Suchilquitongo con le antiche rovine zapoteche per poi arrivare finalmente a San Pablo Huitzo. Bisogna chiedere al taxi di fermarsi all'*arroyo* (ruscello) della seconda sezione e di lì una strada di poco più di 300 metri arriva sempre dritta fino all'*Unitierra*. L'importante è salutare sempre le persone che passano e che tengono aperti i negozietti, come è buona abitudine nelle comunità («Sempre bisogna salutare nelle comunità! Qui a Huitzo anche questo si sta perdendo, a volte fanno proprio finta di non vederti...fanno finta di essere in città – scherza M. – ma sempre bisogna!»). L'*Unitierra Huitzo-Yelao* ha preso vita da un gruppo di donne che avevano iniziato in maniera individuale a frequentare l'*Universidad de la Tierra Oaxaca* e che, incontrandosi lì, si sono rese conto di avere molto in comune e si sono confrontate su come avrebbero potuto insieme organizzarsi per vivere meglio, o, nelle parole di T., «*para estar bien*». L'occasione si presentò quando un medico di San Pablo Huitzo, il doctor Rolando, regalò alle donne un terreno di sua proprietà lasciato inutilizzato come molti altri appezzamenti di terra nel corso dei processi di urbanizzazione e abbandono dei campi. M. e T. ricordano che al tempo non erano più di 7-8, ma convocando un *tequio* (lavoro comunitario) riuscirono a mettere a posto l'area:

Lui ha messo la terra, noi il lavoro, l'amore, la manutenzione e l'iniziativa. Abbiamo fatto tutto con metodi rustici, con l'appoggio delle persone della comunità...Siamo in questa comunità da più di 12 anni

dice M. con un sorriso di orgoglio.

Ci occupiamo prevalentemente di alimentazione, *sanación*, cura dei bambini, spesso queste attività sono viste come cose da donne – commenta T.- però siamo anche soprattutto donne che soffrono di più il tema della terra, della malattia, della salute... peraltro tra di noi ci sono alcune donne non sposate, perché spesso ancora i mariti dicono alle mogli ma cosa vai a fare che c'è da fare in casa -ride- questo è un luogo sicuro.

Negli anni anche diversi uomini hanno dato il loro contributo nelle attività specifiche, ma raramente siedono in assemblea. Il centro è cresciuto e si è trasformato in uno strumento a disposizione della comunità locale, in cui è possibile organizzarsi insieme, a partire da un'assemblea, per far fronte a diverse esigenze. «Ci ha dato l'opportunità di rigenerare la nostra comunità», dice M.: con metodi di costruzione ecologici che mischiano materiali e competenze tradizionali con innovazioni tecniche sono state realizzate tre cisterne con sistema di *cosecha de lluvia* (raccolta d'acqua), una *cabaña* (capanna) con una *estufa lorena* (stufa a legna tipica della tradizione di queste zone) per cucinare, una struttura in muratura per le assemblee e le attività in tempo di pioggia e quelle della *consulta de medicina tradicional* (ambulatorio di medicina tradizionale), uno spiazzo per la *milpa* (orto sinergico tradizionale con fagioli, mais e zucca), due bagni secchi e un *temazcal* (una sorta di sauna rituale). Nei mesi della pandemia si sono aggiunti una piccola *farmacia viviente* (farmacia vivente, orto di piante medicinali) nei pressi del *temazcal* e una pagoda di foglie di palma per ospitare il *mercadito* (mercatinò) dei produttori locali. M. racconta che inizialmente contattarono un architetto esperto di enotecnica affinché insegnasse come realizzare al meglio le strutture che dal centro *Unitierra* si sono poi moltiplicate nel *pueblo*:

un giorno ci bussa alla porta di casa una signora e ci chiede se possiamo fare un bagno secco uguale anche nella sua abitazione, e così ne abbiamo fatti parecchi e non è male, visto tutti i problemi di acqua!

M., «poi lo stesso è successo con le stufe».

Il nucleo storico dell'*Unitierra* si definisce un «gruppo complementare», per le diverse capacità e attitudini che contraddistinguono M., T., S., A., M. e le altre: «è questa la nostra forza, così dovrebbe sempre essere una famiglia, una comunità». Alcune volte si sono trovate in situazioni dure,

solitamente è successo solo quando abbiamo voluto correre. È che non possiamo camminare così, divise, come possiamo camminare? È meglio camminare lentamente, non abbiamo fretta, è meglio camminare in accordo

aggiunge T., «le donne lavorano molto, apprezziamo molto il tempo che viene dedicato all'Università, abbiamo molto lavoro da fare».

*Unitierra* è una piccola comunità autonoma e tradizionale nel mezzo di un municipio che ha vissuto un forte processo di de-indigenizzazione e di sradicamento dalla Terra, in una sezione segnata da elementi ibridi. Questo carattere l'ha resa un catalizzatore e uno spazio di osservazione d'eccezione sui processi di ricostruzione comunitaria in atto con forme e intensità differenti nei municipi oaxaqueñi. Dalla comparsa del Covid, spiega M., l'*Unitierra* ha intensificato e non diminuito le proprie attività «certo, *con cuidado* (con attenzione, espressione tipica)!». La principale novità è stata quella di contattare e invitare il Doctor S. al *pueblo*. S. ha studiato medicina in Università, ma è anche il più giovane di una famiglia di noti *curanderos* della Sierra Mazateca e nipote de la *Tia* (zia in senso letterale, ma “*Tia*” e “*Tio*” sono anche titoli di rispetto mostrati agli anziani), *sanadora* molto riconosciuta sul territorio. Il *Doctor* ha accettato l'invito e ha iniziato un'attività di supporto alla consulta di *medicina tradicional* attraverso visite all'*Unitierra* e nelle case dei pazienti che ne avevano bisogno e, soprattutto, di insegnamento di diverse tecniche di guarigione tradizionale alle donne della comunità interessate. Quello della proliferazione di *escuelitas* (scuole comunitarie) di salute e medicina tradizionale in pandemia è un fenomeno molto marcato che verrà trattato nel capitolo dedicato al tema. La *Universidad de la Tierra* ha realizzato insieme all'associazione civile *Mexiquemos A.C.* un gruppo di psicoterapia dedicato agli effetti emotivi del Covid, nel quadro di una generica e rinnovata attenzione alla salute integrale, all'alimentazione e all'educazione che si è manifestata in forme differenti in molte comunità, come anche verrà approfondito in seguito.

## Capitolo 3

### Le reazioni locali alla pandemia

#### 3.1. «Qui non arriverà»<sup>319</sup>

Quando abbiamo iniziato a sentire le prime notizie su Wuhan, siamo rimasti molto sorpresi, ma non pensavamo che si sarebbe trattato di qualcosa che avrebbe avuto a che vedere con noi. Abbiamo visto dell'Europa e sì, abbiamo iniziato a pensare che si sarebbe potuto diffondere, però non qui. Quando è arrivato in Messico, io pensavo che solamente avrebbe colpito Città del Messico, com'era successo con l'influenza di alcuni anni fa. I miei fratelli sono emigrati nel D.F. [*Distrito Federal* – nome comune per Città del Messico ndr.] ed ero andata da loro nel 2011, quando c'era l'influenza. Mi impressionò molto come avevano chiuso tutti i negozi. L'influenza l'avevano contenuta nel D.F., si sperava che andasse uguale. Però quando l'OMS ha dichiarato la pandemia, il 23 marzo hanno riunito tutte le autorità e ci hanno detto di prepararci per prendere le misure necessarie. Ricordo che il Presidente del Municipio mi ha chiesto “E che significa questo?” e io ho risposto “Che sta per arrivare”. La cosa più importante era non commettere gli errori di Italia e Spagna. La cosa più difficile fu convincere la gente, che sì, si convinse quando iniziarono a morire le persone e allora il problema principale è stato la paura.

*(T.M., San Pablo Huitzo, aprile 2021)*

T.M., *regidora* (assessora) alla Salute e all'Ecologia di San Pablo Huitzo, ricorda con grande chiarezza le diverse fasi delle prime reazioni nel municipio di fronte all'insorgenza del Coronavirus. Nel Messico rurale, la reazione maggiormente diffusa ai primi echi della pandemia è stata l'incredulità e la convinzione che si trattasse di una malattia lontana, di cui non fosse necessario preoccuparsi. Numerose conversazioni intrattenute a San Pablo Huitzo mettono in luce come, nei primi mesi del 2021, il virus sembrava destinato ad essere «una malattia dei cinesi e degli europei». Per esempio, nelle parole di M.: «All'inizio, sentendo le notizie del virus, sembrava impossibile che arrivasse», oppure, in quelle di J.:

In un primo momento, quando si ascoltava dell'epidemia, beh, era completamente indifferente, no? Ovvero, la Cina sta là, io sto ben qui, quindi no, questo è illogico, no? Questo mai arriverà fino a qui. Allora, quando si dichiarò pandemia fu: e come è arrivato qui?

*(J., San Pablo Huitzo, aprile 2021)*

In un primo momento, le informazioni su quanto stava accadendo a Wuhan giungevano al *pueblo* attraverso le radio presenti nella maggior parte delle abitazioni, le poche televisioni diffuse principalmente nella prima e nella seconda sezione di Huitzo, oppure grazie alle informazioni raccolte nella città di Oaxaca de Juarez dalle persone pendolari.

La Cina sembrava allora un mondo talmente lontano e alieno che il Covid-19 rappresentava né più né meno che un fatto di cronaca estera di scarso interesse e, in buona parte, incomprensibile. Anche quando il virus si diffuse in Europa, a partire dall'Italia, il virus non aveva destato eccessiva preoccupazione, semmai un po' di curiosità. In questo senso, a partire dalla prospettiva che mi è parsa preponderante tra le persone che ho incontrato a San Pablo Huitzo, il modo di vita che era stato colpito

---

<sup>319</sup> «*Aquí no va a llegar*». (J., San Pablo Huitzo, aprile 2021)



e che aveva dimostrato la sua vulnerabilità di fronte al nuovo virus era sostanzialmente lo stesso: un complesso cino-europeo che, come caratteristica principale, aveva quella di non essere il mondo mesoamericano e, soprattutto, il mondo indigeno mesoamericano. La Cina e l'Europa, percepite in questo caso come un generale altro-da-sé, risultavano così distanti geograficamente e così diverse socio-culturalmente che non sembrava probabile una prospettiva di contagio tra continenti e mondi. Anche quando la pandemia arrivò nella Valle Central di Oaxaca questa differenza restava alla base di una speranza in esiti differenti rispetto agli effetti più tragici del virus. A., produttore agricolo di San Pablo Huitzo, durante un pranzo in compagnia di diverse famiglie della seconda e della terza sezione del *pueblo* commenta nella mia direzione: «voi europei, voi cinesi... siete perduti, è così».

La proclamazione della pandemia da parte dell'OMS e i primi decessi in Messico hanno costituito la prima crepa sulla superficie della confortevole certezza di rimanere estranei alle cronache globali. All'indifferenza si cominciò a sostituire l'incertezza, attribuita soprattutto alla confusione manifestata dalle istituzioni pubbliche e dai *mass media*: «realmente, qualcuno ha mai capito ciò che stava succedendo?», si chiede T., che vende frutta e verdura su un ampio telo steso su un marciapiede della città di Oaxaca, dove si reca ogni mattina. «C'erano solo molte persone che non sapevano cosa stesse succedendo, in un bombardamento di informazioni. C'è un grande sconcerto provocato dalla pandemia», ricorda E., una ragazza della terza sezione, tornata in fretta dalla sua famiglia al *pueblo* in seguito alla sospensione delle lezioni universitarie a Città del Messico.

A., proprietaria di un piccolo negozio nell'*agencia* (frazione) di Tenexpan, ricorda la confusione serpeggiata quando la consapevolezza dell'arrivo di un nuovo virus cominciava a regnare nei principali mezzi di informazione:

C'è stata un'enorme confusione, ogni notiziario aveva il suo proprio "esperto". Per esempio, sulla mascherina, io vedevo che in Europa era obbligatoria. Vedevo che in Asia era essenziale. Qui all'inizio non era obbligatoria, anche il governo non ha mai appoggiato la mascherina, ha tardato a consigliarla. (A., San Pablo Huitzo – frazione di Tenexpan, maggio 2021)

È interessante notare come i primi casi di Covid-19 riconosciuti a Città del Messico non siano stati sufficienti a spaventare realmente gli abitanti della campagna di Oaxaca. Lo stile di vita urbano, in particolare quello della megalopoli, è assimilato in buona parte a quello occidentale e straniero. Si tratta di un ambiente conosciuto dalle decine di persone che ogni anno lasciano le proprie comunità indigene e meticce in cerca di lavoro o per motivi di studio, un ambiente in cui queste sperimentano prevalentemente occupazioni di fatica, emarginazione sociale, povertà, insicurezza alimentare, esclusione dai servizi di welfare e, più complessivamente, l'estrema precarietà delle condizioni di vita. In questo caso, i migranti interni, sradicati dal proprio contesto di provenienza e immessi nei flussi di estrazione e valorizzazione della città globale, divengono maggiormente vulnerabili a qualsiasi tipo di malattia fisica e psicologica. Questa condizione, ben nota ai loro familiari nelle aree rurali, contribuisce a costruire uno scenario di opposizioni binarie, apparentemente contraddittorie, per cui la grande città è allo stesso tempo fonte di opportunità e di corruzione, come spesso accade nei processi migratori interni e transnazionali. Significativamente, la pandemia ha spostato l'ago della bilancia sulla seconda caratteristica, innescando un'interessante rivalutazione della vita agricola e comunitaria, che verrà approfondita nel prossimo capitolo.

### 3.2. L'assenza di tamponi

Una complessiva carenza di test per certificare con sicurezza i casi di Covid-19 è responsabile della cronicizzazione dell'incertezza nei confronti del virus e dello scetticismo circa le cause dei contagi riscontrati nel Messico rurale e a Oaxaca. I motivi della scarsa diffusione dei tamponi sono molteplici: il loro costo elevato, una generica sfiducia diffusa nei confronti delle istituzioni, le incomprensioni culturali e storiche tra le popolazioni indigene-meticce e la biomedicina, la strutturale insufficienza di presidi di salute pubblica sul territorio extra-urbano.

Il costo di una prova molecolare per il Covid-19, a Oaxaca, va dai 950 ai 2300 pesos (48-116 euro), quando il reddito medio mensile di un nucleo domestico è di circa 3690 pesos (1806 euro), in un contesto in cui la maggior parte delle persone è legata ad un'economia informale e di sussistenza, senza un contratto di lavoro regolare e stipendiato. In questa categoria si contano principalmente persone indigene e meticce delle aree rurali o immigrate nelle città in condizioni di grande marginalità geografica e sociale.

Il problema non è unicamente oaxaqueño: la *Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE)* stima che in America latina tre persone su quattro hanno poca o nessuna fiducia nel proprio governo<sup>320</sup> e diversi studi mostrano come si tratti di un fattore critico e problematico in un panorama di salute delicato come quello della pandemia, perché le istituzioni non godono dell'autorevolezza necessaria a favorire l'assunzione delle misure sanitarie suggerite o ordinate.<sup>321</sup> Nei casi più estremi, la sfiducia generale giunge ad essere addirittura accusa di plagio. Per esempio, nelle aree di Oaxaca segnate da un alto livello di conflittualità sociale, come nell'Istmo di Tehuantepec, almeno in un primo momento era radicata l'opinione che il virus fosse un'invenzione governativa per impedire la resistenza alla realizzazione dei lavori delle grandi opere. Per esempio, a margine di una riunione delle comunità della regione, in una grande capanna di cemento e palme, a pochi metri dall'Oceano, nei pressi di Morro Mazatán, J.K. mi racconta:

all'inizio, quando si annunciava nei notiziari che c'era un virus che stava colpendo tante persone, pareva impossibile che sarebbe arrivato fino all'Istmo e persino quando arrivò in Messico quello che si pensava è che non sarebbe potuto resistere al calore della regione. Questa era una delle idee che rendevano remota l'idea che il virus sarebbe sopravvissuto. Intorno alle speculazioni sulla pandemia, si diceva che probabilmente fosse un'invenzione del governo per manipolare le persone e obbligarle a restare chiuse in casa perché non reagissero alle azioni corrotte che fanno per abusare dei popoli.  
(J.K., *Playa Cangrejo*, 26 giugno 2021)

Ma anche nel pueblo di Huitzo ricorrevano molte voci che dubitavano seriamente all'esistenza del virus. Per citare solo alcuni stralci delle conversazioni a cui ho avuto occasione di partecipare tra giugno e ottobre 2021: R., cuoca della seconda sezione: «Per me è solo politica. Si approfittano delle persone, dell'ignoranza di qualcuno. Per guadagnare e guadagnare!»; Doña S., anziana venditrice di succhi di frutta nella seconda sezione: «Le autorità ingannano i popoli e la loro gente. Ci mettono paura.»; T., impiegato ministeriale residente nella prima sezione: «Questo non esiste, guardaci, ci vogliono far ammalare nella testa»; M. contadina e *sanadora*, guida di *temazcal* nella seconda

---

<sup>320</sup> OECD, «Regaining citizens' trust in public institutions is key to resuming inclusive growth and well-being in Latin America and the Caribbean», 9/04/2018, <https://www.oecd.org/dev/americas/regaining-citizens-trust-in-public-institutions-key-resuming-inclusive-growth-well-being-latin-america-caribbean.htm>

<sup>321</sup> Callaghan T., Lueck J.A., Lunn-Trujillo K., Ferdinand A.O., «Rural and Urban Differences in COVID-19 Prevention Behaviors», in. *J Rural Health.*, n. 37(2), 2021, pp.287-295

sezione: «Fa parte del governare. I ricchi, il governo, dispongono del paese e anche del mondo. A noi raccontano quello che è meglio per loro. Cosa gli importa?!».

In molti casi, tuttavia, il Covid-19 era ormai in quei mesi considerato un fatto esistente e reale, anche se la mancanza di prove o di fiducia nelle prove biomediche rende di gran lunga impossibile quantificarlo e credere che i singoli casi concreti manifesti siano effettivamente legati ad esso. M., della seconda sezione, con cui avevo trascorso lunghe giornate prima che entrambe manifestassimo sintomi compatibili con il Coronavirus e che io risultassi effettivamente positiva al test molecolare nel luglio 2021, insisteva: «No, io non penso sia stato Covid... magari non lo avevi nemmeno tu». T., invece, parlando con apprensione di una propria vicina dice: «J. è stata presa da un *bicho* (“insetto” - nome comune usato per indicare il Covid-19, vedi paragrafi successivi), è malata, speriamo non sia lui [*il bicho-covid ndr*]».

Anche nei rari casi in cui viene effettuato il tampone con un grande sforzo economico e sociale, questo non viene considerato come un dato sufficiente alla diagnosi, ma come uno dei tanti elementi necessari, in una logica di complementarità tra medicina tradizionale e biomedicina che è possibile riscontrare con frequenza nell’atteggiamento pratico di molti abitanti delle comunità, come verrà approfondito in seguito anche per quanto riguarda i vaccini.

Per esempio, E., portavoce della comunità di Jaltepec<sup>322</sup>, durante un incontro intercomunitario all’*Universidad de la Tierra – Oaxaca*, realizzato nell’ambito del progetto *Contra el miedo, la esperanza* (*Contro la paura, la speranza*)<sup>323</sup>, racconta:

abbiamo raccolto i soldi per fare due prove e furono confermate. Vennero mandate al laboratorio e vennero confermate, per questo abbiamo saputo che sì, era effettivamente *el bicho* e a partire da quello si presero dunque le decisioni nell’assemblea. Sì, lo sapevamo già, ce lo avevano detto le guaritrici, per quello ci eravamo organizzati. Però sì, vennero confermate in laboratorio.

(E., *Oaxaca de Juarez, 5 maggio 2021*)

Le fa eco J. di Ixhuatán<sup>324</sup>:

Sì, [abbiamo fatto delle prove], ma il chimico diceva che, trattandosi di qualcosa di nuovo, i reagenti disponibili non sono molto affidabili - alcuni di essi - e quelli affidabili sono molto costosi. Quindi si sono basati anche sui sintomi, dato che ce ne sono tanti, devono rispettarli tutti e tu, come medico e con la tua esperienza, ti rendi conto che se non può essere qualcos'altro, deve essere quello. Ha quindi detto che una particolarità che i pazienti presentavano era la perdita completa dell'olfatto e del gusto, quindi ha detto: “Non ho mai visto nulla di simile; quindi, se avete tutti i sintomi e, in più, avete qualcosa che non conosco, allora probabilmente si tratta di questo”. Quindi sì, per quanto ho capito, hanno applicato i reagenti, ma non con tanta sicurezza perché, come ho detto, ha commentato che non erano sicuri che fossero davvero affidabili. Quindi si affidavano sia al reagente che all'esperienza del medico e del chimico, che collaboravano per arrivare a una diagnosi dei pazienti.

(E., *Oaxaca de Juarez, 5 maggio 2021*)

Anche partendo dai sintomi, tuttavia, non è sempre facile determinare se si tratti o meno di Covid-19 e, soprattutto, quale sia stata la causa di una morte, per colpa dell’elevata presenza di altre malattie endemiche, virali e no. Le due più note e più nominate nell’attribuzione delle cause dei contagi negli ultimi due anni sono certamente la febbre dengue e il diabete. Nel primo caso, il contagio provoca

<sup>322</sup> Comunità di Oaxaca, regione Mixteca

<sup>323</sup> Universidad de la Tierra – Oaxaca, «Contra el miedo, la esperanza», <https://unitierraoax.org/covid-19-ut/>

<sup>324</sup> Comunità di Oaxaca, regione Istmo

una sintomatologia molto simile al Coronavirus, nel secondo, alla patologia cronica viene attribuita una grande responsabilità nell'indebolimento del corpo e del sistema immunitario, al punto da farne la causa prima di morte anche in caso di sospetto contagio da Covid-19.

A., una signora della seconda sezione di Huitzo, afferma in seguito ad un recente caso di morte: «*E' morta la mamma di don H. [...] Non so se aveva el bicho, sicuramente aveva il diabete*».

A.I., mamma di una bimba della terza sezione di Huitzo racconta:

mia figlia ha preso la febbre. La nonna ha detto “preparale le piante”. Ho preso tintura di tabacco, ho preso il tè, sia benedetto dio, al quarto giorno le ho fatto un bagno di erbe e ne è uscita. Non so se è stata dengue<sup>325</sup> o covid.

(A.I., *San Pablo Huitzo*, maggio 2021)



Figura 26 - Murales di prevenzione della Dengue, Villa Diaz Ordaz. Aprile 2021. Foto dell'autrice.

In occasione di un secondo incontro del progetto *Contra el miedo, la esperanza dell'Universidad de la Tierra – Oaxaca*, E., appartenente alla comunità di Jaltepec spiega:

Un'altra cosa importante: nella comunità ci sono stati di recente molti focolai di febbre dengue, cioè, è una zona piuttosto umida e, beh, succede ogni anno, no? Il problema della dengue è un problema che, fortunatamente, non è diventato grave, cioè la dengue non ha fatto vittime nella comunità, ma nelle comunità vicine è diventata una dengue emorragica. Quando c'è stata la questione di zika e chikungunya ci sono stati anche focolai molto forti, e ora la comunità ha avuto, oltre ai casi di Coronavirus, anche casi di tifo e dengue. Quindi anche questi potrebbero essere confusi a causa dei sintomi simili, non è vero? Non ci sono casi Coronavirus, ma il problema della dengue e del tifo è un argomento che sta allarmando la comunità in questo momento, c'è grande confusione.

(E., *Oaxaca*, giugno 2021)

A differenza del Covid-19, il diabete è molto familiare nel Paese: l'Organizzazione Mondiale della Sanità segnala che 8,7 milioni di messicani soffrono questa patologia, senza calcolare i non

---

<sup>325</sup> Sembra rilevante evidenziare come la zona della *Valle Central* non sia zona di elevata diffusione della febbre Dengue, un'interpretazione possibile è il grande impatto che quest'ultimo virus ha avuto nell'immaginario del rischio a livello pubblico.

diagnosticati, con i quali la cifra salirebbe a 12 milioni, secondo il Professor Andrade della Facoltà di Scienza della *Universidad Nacional Autónoma de México*. Anche tifo, dengue e zika sono malattie piuttosto comuni. Il paragone, l'associazione e il ricorso a queste malattie per orientarsi nell'incertezza del Covid-19 fa parte delle differenti strategie adottate dai popoli di Oaxaca per ricondurre al noto l'ignoto e domesticare così la nuova minaccia.

Tuttavia, l'incertezza e la diffidenza si sono trasformate in paura e spesso in terrore, di fronte ai primi casi concreti rilevati nella regione di Oaxaca.

### 3.3. La paura come effetto e come causa: «*La paura ci fa ammalare*»<sup>326</sup>

A San Pablo Huitzo, la paura si è materializzata in tutta la propria imponenza insieme ai primi morti e ai primi contagi avvenuti prima nel *pueblo* vicino, Santiago Suchilquitongo e successivamente nelle tre sezioni della stessa Huitzo, come emerge da numerosi ricordi degli abitanti. Lo dicono chiaramente<sup>327</sup> C., taxista della seconda sezione: «Le persone hanno dovuto sentire e vedere i primi morti per rendersi conto che era reale»; S., contadina della terza sezione; «Prima nessuno credeva, io nemmeno, ma poi mio cognato si è ammalato e mi sono resa conto», S., anziana della seconda sezione: «C'è stata molta paura. I morti si sentivano ogni giorno», F., macellaio della seconda sezione:

La maggior parte delle persone non credeva alla minaccia. C'è stata molta resistenza. Ora ci sono diversi morti, abbiamo introdotto misure più forti, come chiudere il mercato, mettere obbligatoria la mascherina e le persone hanno capito. È triste che siamo arrivati a 15 morti prima di credere»;  
(F., macellaio della seconda sezione, San Pablo Huitzo, luglio 2021)

M., studente della prima sezione:

Ho cominciato a credere che la pandemia era vera e a prendere le misure di sicurezza che si diffondevano attraverso le reti social e la radio quando ci furono i primi casi confermati qui nel *pueblo*. Addirittura, ci fu una famiglia che scrisse attraverso i propri profili che effettivamente alcuni di loro avevano *el bicho* e che stavano osservando la quarantena. Non sapevo cosa fare, io e la mia famiglia avevamo paura»  
(M., studente della prima sezione, San Pablo Huitzo, agosto 2021)

La paura non è solo una conseguenza dell'irruzione del Covid-19 nel mondo dei municipi *oaxaqueños*, ma, nelle interpretazioni locali, ne è anche una causa. La paura, infatti, è considerata un agente patogeno che concorre alla comparsa e alla nocività del Covid, causando un complessivo *deficit* delle difese nel corpo del singolo e in quello della comunità, che vengono letteralmente paralizzate. In una concezione medica olistica, condizione psicologica e condizione fisica non sono solo correlate, ma costituiscono un unico elemento, tanto nel corpo del singolo che della comunità.

M., che organizza e guida il rituale terapeutico del *Temazcal* spiega:

---

<sup>326</sup> «*El miedo nos enferma*» (Don G., San Pablo Huitzo, maggio 2021)

<sup>327</sup> Altri stralci di conversazioni significativi per la presente etnografia: H., casalinga della seconda sezione: «Pensavo che qui non sarebbe arrivato il Covid, poi mio figlio è finito in terapia intensiva»; K., proprietaria di un mulino per il mais della seconda sezione: «All'inizio nessuno qui ci credeva, poi ci siamo spaventati molto, nella mia famiglia ancora diversi non escono di casa»; A., contadina e studentessa della terza sezione: «All'inizio c'era soprattutto fastidio, molto fastidio, per esempio, con le persone che viaggiavano, che avevano la possibilità di andarsene: in fin dei conti avevano portato la malattia qui, no? A partire dai primi casi, entrò questa paura...entrò il panico».

Da queste parti siamo molto vulnerabili alla paura. Siamo credenti nelle cose occulte, come la stregoneria che scende nel polmone. Mia suocera ha iniziato ad ammalarsi di nervi<sup>328</sup>, diceva che non poteva respirare. Le questioni psicologiche affettano più del covid la persona e la comunità.  
(M., San Pablo Huitzo, settembre 2021)

Nella concezione propria delle cosmovisioni mesoamericane, ogni malattia è frutto di un'emozione mal processata. In questo caso, mi spiega F., mamma di due bambini della seconda sezione di Huitzo: «è una malattia complessiva: quando sei triste e quando sei spaventato questo ti colpisce il polmone. Se hai anche altre malattie ancora di più». G., che ha un negozio di frutta, verdura e *tortillas* nella prima sezione, è dello stesso parere: «Il virus comincia con ciò che sentiamo e scende nel polmone. Dipende tutto dallo stato d'animo». A livello individuale, una delle condizioni ricorrenti riportate dalle persone è la paralisi legata alla paura della pandemia, una condizione raccontata come psicologica e fisica allo stesso tempo. Un elemento ricorrente nella narrazione è di aver vissuto, o di continuare a vivere, nell'impossibilità di uscire di casa o svolgere attività quotidiane in maniera autonoma, soprattutto se in solitudine<sup>329</sup>. Per esempio, un taxista della seconda sezione di Huitzo con cui faccio spesso il viaggio tra il pueblo e la città mi racconta: «Mio nipote ha avuto *el bicho*. Sono morti sia mio padre che mio fratello, suo padre...anche loro ce l'avevano. Da allora mio nipote non esce e non va più da nessuna parte, se non accompagnato». B.M., un uomo di circa sessantacinque anni che conosco durante le sedute di un gruppo di psicoterapia dedicato agli effetti del *long-covid*, si presenta così:

Mi ha portato qui mia moglie. Ho avuto il covid come tutta la mia famiglia. Ora non riesco a uscire di casa da solo, mi sale l'ansia, perdo il fiato e mi sale la tachicardia. Mi era già successo in passato, ero in un periodo di grande stress e mi ero preoccupato molto. Poi mi era passato, ma ora di nuovo. Nella pandemia ho perso mio padre.

(B.M. contadino di Tenexpam, San Pablo Huitzo, giugno 2021)

K., un'altra partecipante al gruppo di psicoterapia, una giovane donna che lavora come parrucchiera a domicilio, descrive il proprio stato d'animo con queste parole:

Non riesco a smettere con l'ansia, mi trema il corpo, ho paura. Mi successe già quando morirono mio marito e mia mamma. Dissero che era depressione, andai dallo psicologo, dall'omeopata, dal dottore e così

---

<sup>328</sup> Per approfondire la letteratura antropologica relativa alle malattie da "nervios" si vedano tra gli altri: Low S.M., «The meaning of *nervios*: a sociocultural analysis of symptom presentation in San Jose, Costa Rica», in *Culture, Medicine, and Psychiatry*, n.5, 1981, pp.25-47; Taussig M., *The nervous system*, Routledge, New York, 1992; Guzmán Gutiérrez L., Reyes Chilpa R., Bonilla H.J., Bonilla Medicinal plants for the treatment of "nervios", anxiety, and depression in Mexican Traditional Medicine», in *Revista Brasileira de Farmacognosia*, vol.24, n.5, 2014, pp.591-608; Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2005

<sup>329</sup> Altri stralci di conversazioni significativi per la presente etnografia: B.F., contadina della terza sezione, partecipante al gruppo di psicoterapia: «Anche io mi sono ammalata e sì, chiaramente mi sono spaventata e questa paura mi è rimasta. Per questo ho detto a mio marito, "andiamo", perché a casa sempre devo essere forte, per mio marito, per i miei figli, ma invece ho bisogno di piangere e di ascoltare il mio corpo che vuole fermarsi»; H., muratore della seconda sezione, partecipante al gruppo di psicoterapia: «Mi sento in un buco nero, mi sento solo e vuoto, non ho la forza per muovermi»; L., sarta della prima sezione, partecipante al gruppo di psicoterapia: «Io al contrario, prima avevo il panico di uscire, ora ho il panico di rientrare in casa»; L., proprietaria di un negozietto di *tortillas*: «Personalmente, mi sento molto impotente per pensare le cose in maniera più coraggiosa, diciamo, perché posso pensare o dire "va bene, mi muovo e rischio la vita tanto e tanto [...]". A cosa dobbiamo credere? La paura mi paralizza»; G., anziana della prima sezione, paziente della clinica di medicina tradizionale: «Non è sicuro vivere così. In questa situazione di terrore. Con lo stress permanente. Abbassa le difese!».

tirai avanti, ma ora con *el bicho* è tornata. Ho preso medicine, ma mi hanno fatto male. Ho perso il sonno, mi sento perduta, non riesco a fare nulla. Mi sono chiusa in casa. Non riesco a uscire.

(K., parrucchiera e partecipante al gruppo di psicoterapia, San Pablo Huitzo, luglio 2021)

A livello sociale, nei municipi meticci come San Pablo Huitzo, dove le capacità autonome tradizionali di prevenzione e cura sono più scarse che nelle comunità indigene organizzate per *usos y costumbres*, il terrore irrazionale caratteristico della prima fase dei contagi non ha paralizzato solo i corpi dei singoli individui, ma anche quello collettivo del corpo sociale, inasprendo la rottura dei legami di solidarietà e contribuendo ulteriormente ad indebolire il modo di vita proprio che invece si affermerà successivamente e progressivamente come il punto di forza contro il dilagare della pandemia. J., che lavora al Municipio di Huitzo, racconta con enfasi:

Il primo caso nei paraggi è stato nel municipio vicino, Suchil. È morto uno e una parte della sua famiglia che vive a Huitzo è andata al funerale, solo che poi i vicini non li facevano tornare. È stato chiamato addirittura il Presidente, è stato uno scandalo. Il primo morto a Huitzo invece è stato in maggio, probabilmente si era contagiato in città. I familiari non credevano che ci fosse il Covid. Suo figlio anche è stato tre giorni in ospedale, per fortuna si è ripreso. I vicini però a quel punto sono caduti nella psicosi e si sono barricati in casa, smettendo di uscire anche per prendere da mangiare. Non sapevamo cosa fare e gli abbiamo portato cesti, che inizialmente nemmeno volevano prendere!

(J., San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Una sua collega prosegue:

Per esempio, inizialmente non si trovava nessun autista disposto a guidare l'ambulanza e nemmeno i parenti dei malati volevano avvicinarsi. Alcune volte era difficile persino spostare i malati per metterli nell'ambulanza. "E chi ci aiuta quindi?"

(V., San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Anche M., responsabile di una clinica di medicina tradizionale nella seconda sezione del *pueblo* racconta:

Dopo che vennero confermati i primi casi ci fu una preoccupazione generalizzata nel *pueblo*. Praticamente tutti cominciarono a usare la mascherina e a rimanere a casa. Sorgevano molte speculazioni circa chi aveva *el bicho* [...]. Un caso particolare fu una dottoressa del *pueblo*...fu un caso che allarmò molti, anche perché aveva avuto contatti con molte persone; la dottoressa morì e la preoccupazione e lo stress sono aumentati, anche se poi si è capito che era già malata e che probabilmente non era Covid.

(T., San Pablo Huitzo, giugno 2021)

Nell'agosto 2021, incontro M.G., un'anziana signora dell'*agencia* di Tenexpan che mi invita a colazione nella propria casa e che, in quell'occasione, ricorda: «Sentivo spesso le campane che suonavano per i morti, prima succedeva raramente e sempre sapevamo chi era, ora no. "Dio mio che cosa sta succedendo? Adesso sì che viene la mia ora", pensavo». Sua figlia aggiunge: «Chi è il contagiato? Chi è il morto? Si sentiva ripetere per il *pueblo*».

Anche nelle settimane di picco della curva dei contagi, alcune persone erano obbligate a sfidare la paura, soprattutto nella prima e nella seconda sezione, perché avevano bisogno di spostarsi, a volte



anche in città, per prendere acqua, cibo, soldi. Gli spostamenti avvenivano in molti casi per mezzo di uno dei sempre più rari taxi collettivi che, dopo un primo periodo di precauzioni più strette, hanno ricominciato a caricare fino a sei persone per viaggio, per sostenere i costi del carburante.



Figura 27 - Taxi per San Pablo Huitzo. Luglio 2021. Foto dell'autrice.

La terza sezione ha fatto parzialmente eccezione alla psicosi, come tiene a sottolineare M. che vi abita:

La paura è una barriera, però nonostante la paura si arrischiarono ad affrontarlo e a prendersi cura delle cerimonie di accompagnamento al lutto. Per esempio, una dottoressa qui morì – non di Covid – era una persona importante e la gente decise di accompagnarla prendendo le precauzioni di sicurezza.

(M., San Pablo Huitzo, settembre 2021)

Con poche eccezioni, tuttavia, la paura ha caratterizzato fortemente le settimane successive alla comparsa del *bicho* e si tratta di una sensazione molto particolare «questo virus è una paura speciale perché può arrivare in qualsiasi momento», dice H., che mi invita a pranzo dopo una giornata trascorsa insieme nei campi durante la semina della *milpa* (mais, fagioli e zucca).

### 3.4. Ammalati di paura

Che la paura sia un agente patogeno è una concezione altamente radicata in molte cosmovisioni mesoamericane. Grande attenzione ha suscitato anche nel mondo dell'antropologia il *susto*. Il *susto* consiste in uno spavento molto forte, provocato da una circostanza in cui la stessa vita della persona che lo subisce è in grave pericolo reale o percepito. Questo spavento implica una fuga dell'anima dal corpo, una dissociazione tra la dimensione fisica e quella spirituale. Non esista una sintomatologia univoca e gli effetti possono comparire nell'immediato così come a giorni o anni di distanza. Questa paura lascia principalmente tristezza ed estrema vulnerabilità, apatia e paralisi, malattia, perdita dell'appetito e incapacità di relazione sociale. Dal punto di vista fisico, il *susto* si può presentare con dolori muscolari, freddo soprattutto a mani e piedi, pallore, mal di testa, dolore addominale e diarrea. È interessante notare come la paura – il *susto* – sia tanto la causa quanto l'effetto della condizione di

malattia. Le persone si possono ammalare per un grosso spavento e sono ammalate in primo luogo di paura. I suoi sintomi fisici e psicologici, nonché alcune malattie specifiche riconosciute anche dalla biomedicina, sono considerati come effetti secondari della paura stessa, oppure come condizioni di comorbidità indotta da un generale indebolimento della personalità e, quindi, delle difese immunitarie, dovuto alla paura e alla relativa perdita dell'anima. È il caso del diabete, come segnala Elizabeth Cartwright nella sua etnografia dedicata al popolo indigeno *oaxaqueño* degli Amuzgos. Qui infatti

Il diabete è stato concettualizzato localmente come una combinazione di *susto* (spavento) e *coraje* (rabbia/disgusto). L'aspetto biomedico è stato sussunto sotto un complesso di ragionamenti che non avevano nulla a che fare con il funzionamento del pancreas e il potere dell'insulina. Piuttosto, il diabete era inteso come "sangue cattivo" e "troppo zucchero", e la sua presenza veniva letta come un sintomo di un male infantile rimasto latente fino a quando, da adulti, l'individuo si imbatteva in un forte *coraje* che potenziava la manifestazione del diabete.<sup>330</sup>

Anche Menéndez, antropologo medico del CIESAS Pacifico Sur, approfondendo le trasformazioni e le reinterpretazioni contemporanee della medicina cosiddetta tradizionale scrive:

Il *susto* è sempre più considerato dagli individui e dai gruppi come una delle cause principali di tutta una serie di malattie cronico-degenerative. In altre parole, il *susto* sarebbe la forma di sofferenza dove si collocano la paura/insicurezza/ansia/ignoranza che causano il diabete *mellitus* e le conseguenti disabilità fisiche, oltre a generare tubercolosi broncopolmonare, cancro, ipertensione arteriosa, ulcere gastriche, cecità, malaria, herpes, nervi e follia. Questo è riconosciuto anche dai guaritori tradizionali.<sup>331</sup>

E ancora:

Il *susto* diventa un disturbo generato da preoccupazioni, tensioni, timori, inquietudini e paure che si concentrano nel corpo del soggetto, dando luogo a diverse malattie tradizionali e sempre più malattie allopatriche, tra cui il diabete *mellitus*.<sup>332</sup>

Il *susto* è al contempo causa ed effetto della malattia e, con la stessa simmetria, la paura intesa con la propria comorbidità una relazione reciproca, scatenando un circolo vizioso. Ad esempio, secondo Buendía, i Totonacos di Veracruz ritengono che uno spavento non curato in tempo possa portare al diabete e all'artrite, o addirittura alla morte. Presso questo popolo, i guaritori conosciuti dall'etnografo ritengono che quando un paziente impiega molto tempo per riprendersi da uno spavento è perché ha la tubercolosi, una malattia molto frequente in questo gruppo di indigeni<sup>333</sup>.

Un altro elemento interessante del *susto* è che, come altre patologie dalle caratteristiche simili, fornisce una casistica che permette di approcciare concretamente le determinazioni socioculturali specifiche della paura, delle emozioni, del contesto in cui si iscrivono.

---

<sup>330</sup> Cartwright E., «Bodily Remembering: Memory, Place, and Understanding Latino Folk Illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico», in *Cult Med Psychiatry*, n.31, 2007, p.541, <https://doi.org/10.1007/s11013-007-9063-1>

<sup>331</sup> Menéndez E.L., «Las relaciones sociales sanan, pero también enferman, matan y controlan. Una reinterpretación de la medicina tradicional», in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.52, 2021, pp.50-51

<sup>332</sup> Ivi, p.51

<sup>333</sup> Buendía M., *El estudio del susto en comunidades totonacas de la costa de Papantla, Veracruz. Una perspectiva etnoepidemiológica*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2015

Per esempio, con riferimento agli altipiani del Chiapas, Menéndez sottolinea come lo shock individuato come causa di una malattia cronica sia principalmente attribuito alla paura per la possibile morte di un figlio o di una figlia e – significativamente – molti pazienti specificano per la morte di un figlio o di una figlia durante l’attraversamento della frontiera con gli Stati Uniti. Molto presente nelle narrazioni delle donne è il forte spavento dovuto alla violenza domestica, in una regione in cui questa è notevolmente superiore alla media nazionale (12.3% sul totale delle denunce, rispetto a un 8,6% a livello federale)<sup>334</sup>. L’asimmetria contestuale di genere emerge in relazione al *susto* anche nelle pagine di Arganis che, intervistando pazienti diabetici sia in contesto urbano che rurale messicano, mette in luce come sia comune ritenere che le donne si ammalino di diabete *mellitus* più frequentemente degli uomini perché sarebbero più suscettibili al *susto*, a causa del loro animo più fragile<sup>335</sup>. Nel caso di San Pablo Huitzo, ma anche di persone di comunità indigene oaxaqueña che ho avuto occasione di incontrare, l’esperienza del terrore da Covid-19 è spesso messa in relazione con la città. Una madre di Huitzo parla esplicitamente della paura per la possibile morte dei propri figli che vivono a Città del Messico e che, durante la quarantena, non hanno di che mangiare. Una famiglia intera della seconda sezione si sottopone alla sauna curativa del *temazcal* per buttare fuori la paura per una figlia che si trovava a cercare fortuna a Los Angeles e che non riusciva a tornare in patria a causa della chiusura delle frontiere. A., la zia della ragazza espatriata, mi spiega: «tutti ci siamo spaventati [*asustados*] per L., le vogliamo tutti molto bene. La paura ci aveva preso a tutti. Ora che è tornata vogliamo buttare fuori la paura, vogliamo tornare in noi».

Il contesto sociale emerge in relazione al *susto* anche nelle interpretazioni di molti antropologi che, a partire dalle analisi del medico e ricercatore californiano Arthur J. Rubel, ipotizzano la connessione tra la paura e la capacità/incapacità del soggetto malato di soddisfare adeguatamente le aspettative, i ruoli e i compiti sociali attribuiti e auto-attribuiti<sup>336</sup>. Per esempio, è il caso di un uomo che non è in grado di produrre o acquistare sufficiente cibo per la famiglia o di una donna che non riesce a produrre abbastanza latte per un neonato<sup>337</sup>. Non si tratta quindi di una malattia esclusivamente individuale, ma legata spesso al tessuto di relazioni sociali della comunità o del gruppo di riferimento e che, quindi, è profondamente condizionata dagli schemi pratici e valoriali di quest’ultimo<sup>338</sup>.

Tutti questi motivi hanno indotto molti studiosi a catalogare il *susto* tra le sindromi specificatamente culturali che, seguendo la definizione dello psichiatra Pow-Meng Yap, sono quelle «reazioni psicogene di fatto non dipendenti dalla volontà, reazioni bio-psicologiche elementari, sensibili a stimoli culturalmente specifici [...] modellate patoplasticamente da distinti sistemi di credenze collegati alla malattia e al disordine»<sup>339</sup>.

Va detto che alcuni antropologi, come Italo Signorini, sono scettici circa l’utilizzo di questa categoria e l’opportunità di includervi il *susto*, perché non è, a suo parere, corretto parlare di sindrome: i sintomi annoverati sotto questa etichetta possono infatti corrispondere a diversi stati di malattia tanto psicologica quanto fisica, sia all’interno delle singole culture quanto nella comparazione tra esse. Inoltre, secondo Signorini, è molto difficile cogliere lo specifico culturale quando «troviamo tale

<sup>334</sup> Catedra Unesco de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de México, *La situación de las mujeres en Chiapas en el marco de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género*, 2018, [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/MEX/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_MEX\\_31412\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/MEX/INT_CEDAW_NGO_MEX_31412_S.pdf)

<sup>335</sup> Arganis E., *Diabetes ayer y hoy: una reflexión sobre los estudios antropológicos sobre diabetes mellitus*, CIESAS, 2018

<sup>336</sup> Rubel A., «El susto en Hispanoamérica», in *América Indígena*, vol.27(1), 1967, pp.69-90

<sup>337</sup> Rubel A., Browner C., «Antropología de la salud en Oaxaca», in *Alteridades*, vol.9(17), 1999, pp.85-94

<sup>338</sup> Ivi, p.91

<sup>339</sup> Yap P.M., *Comparative psychiatry. A theoretical framework*, University of Toronto Press, Toronto, 1974, p.74

credenza presente, senza soluzione di continuità, in tutta l'America Latina, con estensione agli Stati Uniti per influenza *chicana*, e nel bacino del Mediterraneo e aree adiacenti»<sup>340</sup>. Infine, sottolinea Signorini, riconoscere l'esistenza di sindromi culturali rischia di considerarle come credenze, catalogando come malattie reali e universali solo quelle riconosciute dalla biomedicina, mentre bisognerebbe al contrario considerare come *culture-bound* anche patologie legate al contesto del mondo occidentale. Quest'ultima precisazione anticipa una tendenza decoloniale fatta ormai propria da buona parte dell'antropologia contemporanea e, più complessivamente, dalle odierne scienze sociali, che prestano grande attenzione a riconoscere la parzialità del proprio posizionamento e a prendere sul serio i mondi altri, riconoscendo ed esplicitando la propria origine europea e eurocentrica.

Considerando dunque valida la precisazione che l'orientamento culturale vale per le malattie di ogni provenienza, incluse quelle legate al contesto occidentale, a partire dagli studi dello stesso Signorini sulle malattie della paura in Messico e in Italia, risulta evidente come sia necessario cogliere le differenze nelle somiglianze, perché sono proprio queste a mettere in luce le specifiche interrelazioni simboliche, sociali e corporee legate alla condizione dell'essere malato o di avere una buona salute in un contesto o in un altro. Non si tratta di catalogare nei parametri del campo biomedico malattie come il *susto*, né di creare ad arte il *susto* come costruito scientifico-investigativo egemonico a prescindere dalla sua manifestazione nella realtà quotidiana<sup>341</sup>. Si tratta di cogliere come, nelle malattie con grandi componenti emotive come il *susto*, siano implicate importanti influenze culturali relative alla concettualizzazione della persona, a cui si sommano le caratteristiche locali della violenza strutturale in uno specifico contesto di vita<sup>342</sup>. Si tratta di cogliere nel *susto* la complessità «dei processi ibridi e dinamici, della ricerca di significato, e, insieme a questo, dei sensi mutevoli; è dire, della dinamica e dell'ibridazione dentro un gruppo specifico»<sup>343</sup>. In questo senso, «visto in questo contesto, il concetto di sindrome culturalmente specifica è attuale e giustificato, tenendo anche in considerazione che sviluppa molti validi strumenti analitici e ha alimentato studi critici»<sup>344</sup>.

Nello specifico, se molti ricercatori hanno sottolineato l'opportunità di non considerare la pandemia Covid-19 come un fenomeno unitario, preferendo la dicitura plurale di “pandemie”, un simile ragionamento sembra lecito rispetto alle malattie di paura e, nell'attuale contingenza sanitaria globale, nel caso delle patologie legate al Covid-19 e alla paura.

L'ipotesi formulata in seguito ai mesi di lavoro di ricerca sul campo è che la paura legata all'irruzione del Coronavirus, concepita allo stesso tempo come causa e come conseguenza del contagio, venga codificata negli stessi termini del *susto* in una delle molteplici strategie di riconduzione dell'ignoto al noto, operate nel contesto oaxaqueño rurale<sup>345</sup>.

Nelle testimonianze raccolte, soprattutto nel gruppo di psicoterapia *Cuidado Mutuo Oaxaca*, organizzato all'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* per far fronte ai traumi del *long-covid* e in numerose sedute del *temazcal* rituale, l'espressione ispanofona utilizzata per descrivere l'emozione

---

<sup>340</sup> Signorini I., «Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?», in *L'Uomo*, vol.1, 1988, pp.25-49

<sup>341</sup> Greifeld K., «Susto: Kulturspezifisches Syndrom oder ethnologisches Konstrukt», in *Curare*, vol.8, 1985, pp.273-288

<sup>342</sup> Herrera F.J., David Orr D., «Susto, the anthropology of fear and critical medical anthropology in Mexico and Peru», in a cura di Gamlin J., Gibbon S., Sesia P.M., Berrio L., *Critical Medical Anthropology: Perspectives in and from Latin America*, UCL press, London, 2020, pp. 361-375

<sup>343</sup> Greifeld K., «Conceptos en la antropología médica: Síndromes culturalmente específicos y el sistema del equilibrio de elementos», in *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol.18/35, 2004, p.366

<sup>344</sup> *Ibidem*, p.368

<sup>345</sup> Inserire una patologia aliena nel proprio linguaggio conosciuto è un'operazione di traduzione, codificazione e attribuzione di senso che ricorre nella storia dei popoli e nella storia dell'antropologia. Si veda per esempio: Quaranta I., *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Milano, 2006

provata è «me asusté - estoy asustada/o» che effettivamente corrisponde al «mi sono spaventata/o - sono spaventata/o»: lo stesso verbo da cui deriva il sostantivo *susto*. Complessivamente, i racconti riferiscono di una condizione di paralisi che impedisce ai malati di uscire di casa per relazionarsi con il resto della società e comunità o, in altri casi che riguardano prevalentemente donne, il problema diventa quello di rientrare in casa. In questo modo, i soggetti incontrati riconducono al proprio stato di paura l'incapacità di svolgere i propri ruoli con gli altri, siano essi legati alla sfera pubblica o a quella domestica. Si tratta di una condizione che è probabilmente stata rafforzata dal bombardamento mediatico globale legato all'osservazione rigida della quarantena domestica.

Sebbene anche in altri contesti il *lockdown* abbia avuto tra gli effetti collaterali diverse forme di agorafobia e ansia da prestazione sociale in seguito alla ripresa delle attività fuori di casa, qui la consapevolezza del legame tra paura/Covid-19 e incapacità di interazione sociale sembra molto esplicita. Tra le testimonianze<sup>346</sup> più emblematiche che ho incontrato sul campo ci sono quelle di P., che partecipa al gruppo di psicoterapia di gruppo per contrastare gli effetti del *long-covid* che ammette: «Dovrei andare a lavorare, ma non ci riesco. Tremo appena esco», o di J., donna di casa di circa sessant'anni: «Quando arrivo a casa penso che non ce la faccio a rientrare. Mi sono ammalata. Pensavo di morire. Forse è lì che è successo. – cosa è successo? – bene, che mi sono spaventata, che già non ci sono più», oppure ancora quella di un giovane taxista che mi porta dalla città al municipio di Huitzo: «Mio fratello ha un taxi. Cerco di guidarlo io anche per lui. Da quando si è ammalato non riesce più. Non va a lavorare. Chi pensa alla sua famiglia?».

Come per il *susto*, anche nel caso del Covid-19 la biomedicina non si è presentata con alcuna certezza, perlomeno nei primi mesi della nuova insorgenza virale. In entrambi i casi, dunque, rivolgersi alle e ai *sanadores* di medicina tradizionale sembrava la scelta migliore, considerata la grande fiducia della maggior parte della popolazione di Huitzo e delle aree rurali indigene nell'affidabilità dei rimedi a base di piante medicinali, infusi, tisane e così via. Come verrà approfondito nel capitolo dedicato alla medicina tradizionale, quest'ultima ha vissuto un periodo di grande rinnovamento, diffusione e legittimazione nell'emergenza pandemica.

Nel caso del Covid, così come in quello del *susto* e, soprattutto, nel caso del Covid/paura, guarire significa tornare alla comunità e alla dimensione sociale. In questo senso il Covid, la pandemia Covid-19 del mondo mesoamericano, ha una declinazione *culture-bound* nelle modalità specifiche della sua ricezione e nel suo intreccio con i fattori strutturali-culturali e sociali del contesto oaxaqueño. Altrettanto si può dire per i metodi di cura, volti a re-introdurre nella sfera relazionale la persona contagiata dal virus e/o dalla paura dopo la quarantena o l'auto-sospensione per la paralisi da spavento. In entrambi i casi vi è una dimensione di rinascita: il ritorno dell'anima nel corpo nel caso del *susto*, la nuova vita dopo il rischio di morte nel caso del Covid-19. In entrambi i casi è presente un elemento di rigenerazione del singolo e della collettività.

---

<sup>346</sup> Altre testimonianze rilevanti in proposito, raccolte durante le ricerche sul campo: Doña H., casalinga, partecipante al gruppo di psicoterapia «Mi dico che dovrei farmi forza, per mio marito, per i miei figli. Non ce la faccio. Ecco perché sono qui»; Doña S., fruttivendola della prima sezione: «Da quando c'è questa cosa qui, questo *bicho*, mia figlia non fa più niente, sta fuori a camminare e basta. Mi prendo cura io dei nipotini e della casa»; L. sarta della prima sezione, partecipante al gruppo di psicoterapia: «L'aria/lo spirito mi è scappato. Ho paura, non sono più io (El aire se me fue. Tengo miedo, ya no soy yo misma)»; F., macellaio della seconda sezione: «Vedi quel negozio? Non ha mai aperto. Si sono asustados, hanno troppa paura»; R., casalinga della prima sezione, partecipante al gruppo di psicoterapia: «Avevo così paura a chiudermi in casa con mio marito – ohi padre Dios – ora non riesco più a farlo. Vivo da mia madre ma anche lei mi dice che dovrei tornare dai miei figli. Ma non riesco»; Doña M., anziana contadina della terza sezione: «Glielo dico sempre, a mio nipote. Deve uscire di casa. Il campo non si coltiva da solo. Ha paura, non mangia, così si che si ammala. Non parla, come possiamo aiutarlo?».

Ho l'opportunità di approfondire la concezione del *susto* e della sua cura in occasione di un corso di medicina tradizionale rivolto alle persone – soprattutto alle donne – delle comunità della regione oaxaqueña della valle di Ocotlán, organizzato da una clinica di medicina tradizionale locale che ha invitato le responsabili dell'analoga clinica di Huitzo in qualità di esperte. È grazie al loro se ho potuto partecipare agli incontri di ottobre e novembre 2021, che verranno approfonditi nel settimo capitolo. La cura del *susto* si basa su convincere l'anima (una delle forme di anima, diversa da quella concepita in senso cristiano, inscindibile dal corpo se non al momento della morte), scappata dal corpo in seguito a un grande spavento, a tornare nella persona che, senza di essa, non parla, non mangia, non è in grado di relazionarsi con gli altri. Il primo passaggio di cura consiste nel ripulire le energie negative che circondano il paziente con una *limpia* (pulizia) per la quale vengono usate foglie e rami.



Figura 28 - *Limpia energetica, laboratorio comunitario di medicina tradizionale. Novembre 2021. Foto dell'autrice.*

Il secondo passaggio è quello diagnostico: illustra le operazioni un guaritore tradizionale di Ocotlán de Morelos, incaricato di insegnare alle donne di alcune comunità della regione della Valle Central le tecniche di medicina tradizionale da utilizzare in questi casi. Il primo passo consiste nel far scorrere un uovo o della cera ancora solida lungo tutto il corpo del malato, per poi aprire l'uovo in un bicchiere o sciogliere la cera facendola colare in una bacinella d'acqua.





Figura 29 - Diagnosi del susto - parte 1, laboratorio comunitario di medicina tradizionale. Novembre 2021. Foto dell'autrice.

La lettura dei filamenti prodotti dall'uovo e dei disegni apparsi nella cera nuovamente solidificata spiegherà se si tratta di un susto d'acqua – per esempio avvenuto in una giornata di grande tempesta, di aria – avvenuto in una giornata di forte vento, di terra– per esempio accaduto mentre ci si trovava al lavoro nei campi e così via. La reazione mostrata dall'uovo o dalla cera in concomitanza di alcuni organi piuttosto che di altri darà indizi circa gli effetti patogeni dello spavento sul corpo umano.



Figura 30 - Diagnosi del susto - parte 2, laboratorio comunitario di medicina tradizionale. Novembre 2021. Foto dell'autrice.

Una volta raccolti gli elementi diagnostici necessari, si procede con le operazioni volte a convincere lo spirito in fuga a tornare al corpo del paziente e alla comunità. Per esempio, una contadina di Ocotlán soffriva per via di un grave *susto* d'acqua, perché un temporale con grossi tuoni e lampi l'aveva



sorpresa sulla via del ritorno al *pueblo* dopo una giornata nei campi. Da allora non mangiava, non parlava e non usciva più di casa. Il *curandero*, dopo aver analizzato la situazione, ha portato la malata nel luogo dello spavento, cospargendone il corpo di petali profumati che lo rendessero appetibile allo spirito in fuga. Lo ha purificato con l'incenso rituale, necessario a cacciare le energie negative che potevano continuare a spaventare l'anima reticente e ha pronunciato un'invocazione per convincerla a rientrare nel corpo.



Figura 31 - Fiori sulla malata, laboratorio comunitario di medicina tradizionale. Novembre 2021. Foto dell'autrice.

Si trattava di un caso particolarmente complesso, ha raccontato il *curandero* che, per quanto si sforzasse, non riusciva a venirne a capo. In questo caso, la contadina ammalata era una grande amante della musica, prendeva sempre parte ai balli e alle feste del *pueblo*, seguendo con attenzione la banda di trombe e tamburi. La soluzione per convincere lo spirito a tornare al corpo e alla comunità (in un doppio movimento significativo nella concezione di persona in cui l'io è sempre anche un io-comunitario) fu quella di recarsi al luogo dove era avvenuto il *susto* con tutta la banda del paese, che suonò fino a ottenere il risultato. In caso di amanti del cibo, spiega il *curandero*, è possibile portare *tortillas*, *tamalitos*, *mole* e le altre pietanze amate dal malato. Anche in questo modo si può tranquillizzare lo spirito e convincerlo a seguirlo alla casa e alla tavola. Quello che risulta evidente in questi esempi è il carattere sociale e ri-socializzante della cura. A fronte di un grosso stato di paura, a cui corrisponde indissolubilmente una condizione di malattia, le persone si isolano dalla comunità rompendo quel legame identitario olistico per cui il corpo non è mai solo singolo, ma è sempre corpo-comunità e corpo-territorio, che è necessario rigenerare per riequilibrare le energie e l'armonia alla base di una condizione di benessere e salute.

Alla comparsa del Covid-19 (nel mondo, nel *pueblo*, nella propria casa, nel proprio corpo) è legata una condizione di paura patogena e patologica, che viene codificata e descritta con gli stessi vocaboli e parametri del più noto *susto*. Anche la condizione di a-socialità che il Coronavirus e la paura che esso suscita ricordano le conseguenze del *susto*. In entrambi i casi, infine, la medicina tradizionale e le sue sperimentazioni sono considerate l'unica risorsa certa per la prevenzione, la guarigione e la re-incorporazione del singolo nella comunità.

Come vedremo, molte persone malate da Covid-19 o malate dalla paura legata alla pandemia si rivolgono alla medicina tradizionale che ha fatto e sta facendo un grosso sforzo per declinare le proprie tecniche e le proprie competenze nella nuova contingenza, rinnovandosi e trasformandosi a partire dalla propria storia e dalle proprie competenze. Non è raro assistere a *limpias* energetiche da parte di persone che soffrono di grande ansia e stati di insonnia prolungata, spesso in seguito a una sintomatologia fisica compatibile con il Coronavirus. Interi gruppi familiari o di vicinato partecipano al *temazcal*, la sauna rituale e terapeutica che rappresenta l'utero del ventre della Terra, in cui si entra pieni di negatività per uscirne letteralmente purificati, rinati e pronti per un nuovo inizio nel mondo della superficie. Il funzionamento del *temazcal* e di alcuni aspetti della cura del *susto* e delle altre malattie da emozioni è stato incorporato nella pratica di nuovi gruppi di psicoterapia organizzati nei municipi rurali e nei quartieri periferici ad alto tasso di popolazione indigena e meticcica e che sono nati a seguito della consapevolezza delle ricadute psico-sociali della pandemia. Da non trascurare, nell'aspetto ri-socializzante che il Covid-19 condivide con le malattie di paura, è la partecipazione graduale alle feste dei *pueblos* che man mano riprendono, spesso con una rinnovata vitalità scaturita dal processo di *hacer-comunidad* innescato proprio dalla pandemia e che verrà esplorato nel corso dei prossimi capitoli.

### 3.5. «Tutto è malato»<sup>347</sup>: la pandemia nel corpo-territorio

Durante la festa di San Isidro del 15 maggio, un gruppo di anziani di San Pablo Huitzo discuteva animatamente a proposito di pandemia, fino a che Don P., con un ampio gesto della mano, indica il corso d'acqua inquinato da pesticidi e scarichi: «guardate là», esorta, «tutto è malato». Quando era giovane, racconta rivolgendosi a me, ci si poteva bagnare, l'acqua si poteva bere, ma ora non più. Dice che purtroppo anche a Huitzo, come nella confinante Tlaxiahuaca e tantissime zone del Messico rurale, diversi agricoltori hanno iniziato ad usare glifosato e sementi che alterano pesantemente gli equilibri del suolo, determinando una contaminazione nella Terra e nel corpo di chi poi si nutre del raccolto. Un altro commensale, Don E., aggiunge che si stanno disboscando troppo anche le colline a pochi chilometri dal *pueblo*, e che questo non va bene, perché ciò fa ammalare la collina stessa, che «non ha più aria né sangue». Mi permetto di domandare al gruppo di anziani cosa c'entri questo con il Covid-19 e don P. mi risponde quasi con stupore: «Se tutto è ammalato, come potremmo noi non ammalarci?».

Nelle comunità rurali di Oaxaca la pandemia viene intesa in senso estensivo, a partire dalla concezione propria mesoamericana della comunità che, a differenza del *demos* di matrice classico-europea, non include solamente gli umani, ma una complessiva armonia con la Terra e i non-umani. Il ragionamento è il seguente: il modello di sviluppo «*de los chinos y de los europeos*», alieno alle comunità di Oaxaca, ha contagiato il modo di vita proprio di queste terre, corrompendo le tradizioni e causando una rottura dell'equilibrio e dell'armonia con la *Madre Tierra*, che per questo soffre e si ammala. Il corpo dell'uomo non è ontologicamente differente dal corpo-territorio, a cui è connesso in maniera diretta attraverso un processo di antropopoesi che, nella cosmovisione indigena mesoamericana, è il diretto risultato dell'incorporazione di sostanze che avviene attraverso l'alimentazione e la respirazione. Se la Terra è malata, gli uomini sono malati. Se il mais è contaminato e non è più lo stesso, gli uomini che lo mangiano sono contaminati e non sono più loro

---

<sup>347</sup> «*Todo está enfermo*». (Don P., San Pablo Huitzo, 15 maggio 2021)

stessi. Se nella dieta prevalgono prodotti industriali e *comida chatarra* (cibo spazzatura), gli uomini saranno a loro volta *chatarra* (spazzatura). Essere fatti di spazzatura e non di mais, in senso metaforico e letterale, ha la diretta conseguenza di avere al contempo basse difese immunitarie e una dimensione spirituale debole, maggiormente soggetta ad ammalarsi e a non riuscire più a guarire. La pandemia è quindi una malattia globale che colpisce il corpo del singolo, il corpo della comunità e il corpo della terra, tra i quali non vige più l'armonia necessaria al benessere reciproco a causa della complessità degli epifenomeni di una modernità esterna vista come patologica. In base alla mia esperienza di campo, mi pare che questa linea interpretativa sia sostanzialmente condivisa in maniera più o meno esplicita da tutte le persone con cui ho convissuto a San Pablo Huitzo durante i nove mesi di ricerca sul campo, e che trova riscontro anche nelle interviste svolte con i membri delle comunità indigene della regione di Oaxaca con cui ho avuto modo di entrare in contatto. Ci sono poi differenze soggettive nell'interpretazione specifica del Coronavirus e delle sue origini, che però sembrano essere articolazioni dello stesso *leitmotiv*.

T., *curandero* e danzatore del municipio di Huitzo, durante la preparazione rituale del *temazcal* afferma:

Il Covid è mandato dai potenti della terra che si credono padroni del mondo. È venuto a distanziarci, a rompere le tradizioni di convivenza, ma non può rompere i legami con la Madre Terra, con l'energia che emana la terra, con questa grande natura che ci circonda, con i semi che ci danno sostento. I popoli originari che si sono organizzati per chiudere fuori il virus: lì permane l'armonia con la comunità e con quelle vicine.

(T., *San Pablo Huitzo*, luglio 2021)

G., *sanadora* di Huitzo, mi invita a pranzo nella sua casa nella seconda sezione del *pueblo* e mi spiega che

il virus è la manifestazione della necessità di pulizia e depurazione del pianeta, se non ti allinei all'energia è perché il tuo corpo è intossicato. La pandemia è un momento di transizione, l'unica cosa che dobbiamo fare è ri-allinearci all'energia della Terra, come in un'eclissi, è necessario un reset. O ti allinei o prendi il *Co-bicho*.

(G., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

La madre di G., anziana esperta nella coltivazione e nell'utilizzo delle piante medicinali, aggiunge: «questa pandemia è venuta a mostrarci quanto siamo sconnessi dalla Terra e dagli elementi che sostentano la vita. Una disconnessione fisica, energetica e spirituale. I nostri corpi sono manipolati». A., nipote di un'anziana signora della terza sezione, mi serve la frutta e la verdura del piccolo negozio familiare in cui lavora e chiacchierando della vita nei campi mi avverte di fare attenzione a non rispettare le abitudini, perché:

I nonni dicono che la malattia entra dalla testa e dalla pianta dei piedi. Ecco perché portano sempre il cappello. Ora però te lo devi togliere di qui e di lì, ora per andare in città le scarpe che si usano chiudono i piedi che restano delicati. Certo che così siamo vulnerabili.

(A., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

A margine di una colazione a base di *memelitas* e caffè all'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*, T., responsabile della clinica di medicina tradizionale del *pueblo*, sostiene che:

Il problema è ambientale e sociale. Un terreno fertile sviluppato in anni. Perché alcuni subiscono di più e altri meno? Il virus è solo l'agente finale di un processo [...] I semi non crescono se non incontrano un terreno fertile, così il virus. Stiamo mettendo tutte le attenzioni a una particella virale, come se questo non avesse una causa. Stress, incertezza, disoccupazione, insicurezza, mangiare male con l'ansia, obesità, ipertensione, problemi cardiovascolari. Andare in città, respirare vicini alla strada. Ecco cos'è.

(T., San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Nell'interpretazione del virus diffusa tra la popolazione del *pueblo* vi è un conflitto permanente tra attribuire a questa microparticella una dimensione naturale o una artificiale. Come accade anche in Italia e in molti luoghi del pianeta, alcune persone sono propense a credere che si tratti di un'invenzione di qualche laboratorio intenzionato a spargere morte per controllare, spaventare, eliminare le resistenze agli interessi di governanti e potenti<sup>348</sup>. Altre pensano invece che il virus sia un essere naturale emerso in conseguenza della cattiva relazione con l'ambiente, sia nei termini di uno strumento adottato dalla Madre Terra per mandare un messaggio alle e ai suoi figli irrispettosi, sia di una malattia comune a uomo e ambiente, da cui entrambi devono guarire insieme, in alleanza. Non si tratta di una polarizzazione che contrappone i sostenitori dell'artificialità a quelli della naturalità del virus, ma di una compresenza di discorsi e narrazioni alternative tanto nelle discussioni collettive informali, quanto nelle convinzioni delle singole persone, che oscillano nei propri ragionamenti tra posizioni apparentemente contraddittorie, che trovano però possibilità di coesistenza nella comune constatazione che, creato ad arte o pre-esistente nell'ambiente, la diffusione del virus è il risultato di un'intromissione indebita del mondo umano nella natura.

### 3.6. «Curare la Terra, curare con la Terra»<sup>349</sup>

M., della clinica di medicina tradizionale di San Pablo Huitzo, mentre puliamo la *milpa* della sua famiglia mi spiega che è necessario «curare la Terra e curare con la Terra». Da questa conversazione, così come da altre simili intrattenute con altri abitanti di Huitzo, mi pare possibile sostenere che sia diffusa l'idea che per assicurare la salute sia necessario curarsi con la Terra e curare la Terra. In prospettiva olistica, infatti, è impossibile stabilire dove termini l'io e dove inizi il virus quando questo è nell'aria che viene immessa nei polmoni e che tutti respiriamo mutuamente, come mi ha fatto notare il produttore agroecologico della terza sezione Don H.. Non è possibile individuare dove inizi la malattia, se nel corpo dell'Uomo o in quello della Terra, quando la nocività è nel cibo che viene mangiato se questo è coltivato con agrochimici industriali. L'espressione utilizzata da M. racchiude in sé un insieme di pratiche mediche, quotidiane e rituali come: a) La coltivazione organica e la conseguente preparazione di alimenti, infusi, decotti, tinture, microdosi, bagni di acqua e di vapore a base di piante (si vedano capitoli 4 e 6); b) La difesa del corpo-territorio, ovvero del territorio e di sé come parte integrante e simbiotica del territorio, rispetto a pratiche estrattiviste e nocive; c) Lo svolgimento di rituali finalizzati a coltivare un rapporto di equilibrio con la Terra, con i punti cardinali, gli esseri non-umani e gli elementi del cosmo.

Rispetto alla difesa del corpo-territorio, molte etnografie hanno indagato il peculiare rapporto cosmogonico, simbolico e ontologico che le popolazioni mesoamericane e *oaxaqueñe* intrattengono

---

<sup>348</sup> Non mancano anche interpretazioni bibliche-apocalittiche che considerano il virus come una punizione divina necessaria a purificare il mondo dal male e dai peccati, ma nella mia esperienza di campo sono risultate esempi sporadici. Es. «io lo aspettavo, perché è scritto nella Bibbia, che la pandemia è come potare un albero e lo abbiamo visto anche con tutte le altre» [anziano contadino di San Pablo Huitzo, 96 anni]

<sup>349</sup> «Cuidar la Tierra, cuidar con la Tierra» (M., San Pablo Huitzo, novembre 2021)

con i diversi elementi naturali che compongono l'universo, inteso come spazio relazionale comune<sup>350</sup>. Nell'ambito del mio campo e della mia esperienza di ricerca, la relazione con l'acqua sembra particolarmente interessante per cogliere la relazione mutualistica tra umanità e Terra, probabilmente in virtù dell'importanza di questo elemento nell'osservazione delle norme di prevenzione del Covid-19 più basilari e della siccità dell'anno precedente.

Complessivamente, la Terra è percepita come una madre protettiva: per esempio, Doña G. dice fiduciosa: «la Terra è nostra madre e ci difende da questo clima e adesso anche dalla pandemia. Lo ha sempre fatto». Tuttavia, questa protezione non è a senso unico. Un anziano contadino, Don P., durante un pranzo nella sua casa in occasione della settimana dei morti, mi racconta:

Con tutta questa siccità i miei campi stavano male, non avevano acqua e le piantine non potevano bere. Allora sono andato alla collina, dove andiamo a tagliare gli alberi. Ho chiesto al monte di darmi acqua e lui mi ha risposto: “se mi aiuti ti darò l'acqua, ma se non mi aiuti come faccio a darti acqua che già non ce l'ho?”. Le colline, le montagne, i vulcani sono arrabbiati<sup>351</sup> perché gli stiamo tagliando troppi alberi [...], gli ciucciamo l'acqua dalle vene. Allora ho riunito la commissione [per l'acqua *ndr*] gli ho detto che non potevamo più tagliare così tanti alberi.

(Don P., San Pablo Huitzo, novembre 2021)



Figura 32 - Pozza d'acqua sulle colline di San Pablo Huitzo. Agosto 2021. Foto dell'autrice.

La storia di Don P. segue lo stesso schema narrativo e comportamentale della testimonianza portata da un altro anziano contadino, soprannominato “El General”, che ho avuto modo di conoscere a Santa María Zacatepec durante un incontro tra venti comunità<sup>352</sup> di origine nahuatl, dedicato alla difesa di un grande bacino idrico nella regione di Puebla. Si tratta di una regione tra montagne e vulcani, un bassopiano che ospita a poche decine di metri di profondità una delle principali riserve di acqua pulita del Messico.

<sup>350</sup> Si veda per esempio la raccolta Goloubinoff M., Katz E., Lammel A., *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 2 vol., Ediciones Abya-Yala, Quito, 2008

<sup>351</sup> La rabbia delle montagne si ritrova, tra gli altri in Cometti G., «Cosmopolitica del cambiamento climatico tra i Q'eros delle Ande peruviane», in a cura di Mangiameli G., Fabiano E., *Dialoghi con i non umani*, Mimesis, Milano, 2020

<sup>352</sup> San Gabriel Ometoxtla, San Lucas Nextetelco, Santa María Zacatepec, San Mateo Cuanalá, San Juan Tlautla, San Juan Cuautlancingo, la Colonia José Ángeles, San Miguel Xoxtla, San Lucas Atzala, San Diego Cuachayotla, San Sebastian Tepalcatpec, San Francisco Cuapan y Santa Barbara Almolyahanno



Figura 33 - Plastico della regione di Puebla, sviluppato dalle comunità della regione Cholulteca. Agosto 2021. Foto dell'autrice.

Nella loro storia, le comunità della regione hanno spesso basato il proprio approvvigionamento domestico e agricolo sull'utilizzo di pozzi artigianali che però, negli ultimi anni, sono diventati secchi a causa delle numerose industrie insediatesi nella zona proprio per poter beneficiare delle riserve idriche del sottosuolo, da imbottigliare e da utilizzare per gli impianti di raffreddamento e pulizia degli impianti. El General è uno dei tanti contadini che, trovandosi senz'acqua nel pozzo, ha deciso di rivolgersi a una figura mitica della regione, il vulcano Don Goyo. Racconta di essersi messo in cammino, di aver raggiunto una radura dove spesso le processioni delle comunità depositano le offerte al vulcano e di essersi rivolto al monte: «Don Goyo, mi dai acqua?» e di aver ricevuto questa risposta: «Sì, però tu devi difendermi perché mi stanno togliendo l'acqua dalle vene. Se tu mi difendi io ti do acqua».

È per questo, spiega l'anziano contadino, che ha deciso di unirsi in prima persona alla confederazione dei venti *Pueblos Unidos Por el Agua* che hanno occupato un impianto di imbottigliamento industriale chiudendo il pozzo che estraeva dalle riserve dal sottosuolo. «Quando abbiamo chiuso la Bonafont, l'acqua è tornata nella terra, per questo piove e per questo ci sarà una buona raccolta quest'anno» spiega El General. Gli fa eco la moglie, che siede al suo fianco:

Abbiamo benedetto l'acqua che è tornata. Abbiamo offerto le cose preziose che abbiamo. Che ci aiuti adesso lei, a superare la fame e la malattia. Che ci renda forti se arrivano e ci catturano.  
*(Doña K., Santa Maria Zacatepec, settembre 2021)*





Figura 34 - Offerte per l'acqua deposte alla chiusura del pozzo industriale. Agosto 2021. Foto dell'autrice.

Esattamente come il corpo umano è fatto di acqua e ha vene in cui scorre il sangue, le montagne, le colline e i vulcani hanno un corpo, con un ombelico, delle vene, sangue-acqua. Sono entità vive, a volte anche caratterizzate con un genere, un nome e un carattere. Hanno fame, sete e capricci: durante i riti gli si offre cibo, bibite, prelibatezze. Montagne, colline e vulcani sono anche considerati i luoghi dove l'acqua si raccoglie e si conserva. Quest'ultima è rivestita di un carattere sacro di primaria importanza, perché vi è una coincidenza simbolica tra il ciclo dell'acqua e il ciclo della vita umana e della Terra. Boelens e i suoi colleghi parlano di ciclo idro-cosmologico<sup>353</sup>, la cui interruzione minaccia la sopravvivenza del tutto. L'acqua è un legame collettivo tra gli uomini e tra gli uomini e gli altri enti e viene intesa nei termini di un dono ancestrale e di un bene comune. Non è un caso che in ogni *pueblo*, indigeno o meticcio, esistano comitati per l'acqua, *mayordomias* (incarichi comunitari) e numerose altre forme di organizzazione sociale che regolano la relazione con questo elemento. L'acqua e la comunità sono due dimensioni inscindibili, così come i monti da cui l'acqua discende. È significativo che nella lingua Nahuatl, diffusa dopo la dominazione azteca in gran parte del territorio messicano, la parola *Atlapetlmecalli* si traduca letteralmente come acqua-monte, ma anche immediatamente "*pueblo*" (come popolo e come insediamento comunitario), grazie a un disfratismo, quella tipica costruzione grammaticale delle lingue mesoamericane che unisce due parole per intenderne una terza metaforica. È Don P., il contadino di Huitzo che aveva chiesto acqua alle colline, a spiegarmi che «senza acqua e senza colle non siamo nulla». Sua moglie, Doña F., racconta che quando nel *barrio* qualcuno vuole costruire una nuova casa, la prima cosa che fa è cercare l'acqua:

facciamo festa quando si scava un pozzo per poi costruire una nuova casa. Il pozzo è la prima cosa che si fa. Quando si trova l'acqua, si sparano dei razzetti, si attirano i vicini. La prima acqua che si estrae la beviamo tutti, soprattutto i bimbi piccoli. Crediamo che il primo bebè che beve la prima acqua parli presto.

(Doña F., San Pablo Huitzo, agosto 2021)

<sup>353</sup> Boelens R., Hoogesteger J., Swyngedouw E., Vos J., Wester P.. «Hydrosocial Territories: A Political Ecology Perspective», in *Water International*, n.41 (1), pp.1-143



L'acqua, in questo racconto, non è soltanto condizione fondamentale per la vita in sé, ma anche per la vita sociale e, infatti, è simbolicamente connessa alla facoltà linguistica e comunicativa. L'acqua, come molti altri elementi naturali, è anche elemento che cementifica l'unità interna alla comunità che viene chiamata a raccolta per festeggiare il nuovo pozzo e l'unità con le divinità e gli spiriti che, in cosmovisione dalle radici animiste, sono fortemente immanenti alla natura stessa. Per esempio, i guardiani dell'acqua sono una coppia ancestrale, *Tlaloc* e *Atlanchane*, che rispettivamente impersonificano l'acqua maschile - che scorre in verticale dal cielo alla terra - e l'acqua femminile - terrestre e orizzontale. Il 3 maggio, durante le celebrazioni per la festa della *Santa Cruz*, molte persone si rivolgono ad *Atlanchane*, in uno dei tanti esempi di come culti ancestrali siano sopravvissuti ibridandosi con quelli cristiani o sotto mentite spoglie. In questa occasione stavo accompagnando Doña F. a lasciare offerte di fiori lungo il torrente che scende dalla diga *Matias Romero* e bagna i campi della terza sezione di Huitzo, quando questa mi spiega che non bisogna mai dimenticarsi degli dèi, perché «Così come gli umani dipendono dagli dèi, anche gli dèi dipendono dal lavoro degli umani». Tra umani e non-umani, nel loro ambivalente carattere naturale e divino, vige una relazione rituale di mutuo aiuto e interdipendenza. Chi guida i rituali è considerato ancora capace di comunicare con la Terra, con i vulcani, con le montagne, con l'acqua, con i venti, con gli spiriti ancestrali e divini. Questa capacità di comunicazione è fondamentale per mantenere la relazione che permette la vita. L'acqua, così come l'aria e gli altri elementi, è considerata sempre nella sua multidimensionalità, fisica e simbolica. L'impatto della modernità altera gli elementi sacri e naturali, soprattutto nella loro sfera simbolica. Francesco Zanotelli spiega le implicazioni cosmologiche dello sfruttamento del vento nel parco eolico dell'Istmo di Tehantepec a Oaxaca: nonostante questo possa sembrare un modo sostenibile di produzione energetica, trasformare il vento-entità in vento-strumento implica distruggere una modalità specifica di essere-nel-mondo dell'insieme uomo-comunità-territorio degli Huave<sup>354</sup>. Allo stesso modo, David Jiménez Ramos, ricercatore di biologia e geografia sociale spiega che tra le popolazioni nahua è lo stesso con l'acqua:

Gasdotto, grandi opere, centrali idroelettriche esprimono regimi di verità differenti e in contrasto. Quando all'ingegnere dicono "stai rovinando le vene di Don Goyo", quello nemmeno sa di che stai parlando. Quando B. J., direttrice di un'impresa idroelettrica disse: "ma non succede niente all'acqua!", questo era vero da un punto di vista chimico, non da uno socioculturale-socionaturale. Si può intendere l'acqua come H<sub>2</sub>O o nella sua multidimensionalità. L'acqua è un ambito di comunità e una sorella maggiore. (David Jiménez Ramos, *Santa Maria Zacatepec*, settembre 2021)

Doña F., deponendo fiori e candele ai lati del torrente mi avverte che è necessario portare

molto rispetto all'acqua perché è vita. Con la tecnologia si perde il rispetto perché arrivano le pompe e ci da meno pena disperderla. Poi c'è l'industria, la contaminazione [...] È il contadino che permette il ciclo dell'acqua. È una benedizione, è vita, la vogliamo e ne abbiamo cura, soprattutto le donne. Tutte noi mamme sappiamo fare un tè per i nostri figli e ci occupiamo dell'acqua, parliamo con i guardiani dell'acqua, dei lavatoi. (Doña F., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

Il ciclo dell'acqua non è l'unico a ricalcare il modello più ampio del ciclo della vita, ma le analogie sono molteplici e articolate su numerosi piani che si rimandano tra loro senza soluzione. Per esempio, uno di questi è rappresentato dal ciclo del mais e della *milpa* che, in tutta la mesomerica e in maniera molto evidente a San Pablo Huitzo, è caricato di un elevato valore simbolico che lega uomini e mais in un'unità di materia, la comunità e la *milpa* in dinamiche relazionali speculari, il campo e la Terra in una stessa energia vitale. Uomo, comunità, Terra sono la triade equivalente a mais, *milpa*, campo.

Durante la pandemia, l'alterazione del ciclo della vita tutta, che corrisponde ad alterazioni nel ciclo dell'acqua e del mais, emerge con particolare evidenza, perché al ciclo della vita si sostituisce un

---

<sup>354</sup> Zanotelli F., «Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico», in *Anuac*, vol.5, n.2, 2016, pp.159-194

circolo vizioso e patogeno, che emerge con grande chiarezza nelle parole di A., una signora malata di diabete, proprietaria di un negozietto di alimentari in cui mi fermavo spesso a comprare qualcosa quando mi trovavo a Tenexpan: «Chi ruba l'acqua lo fa per produrre bevande e cibi che ci fanno ammalare e poi promettono di curarci con le medicine ufficiali». Di parere simile è T., una delle responsabili della clinica di medicina tradizionale di Huitzo: «Mettono le cose chimiche nei campi, mangiano mais diverso, e poi vengono a lamentarsi che si ammalano!», esclama riferendosi ad alcuni dei propri pazienti. Anche W., una produttrice agricola che viva nella terza sezione, dal lato vicino alla strada federale: «Tutti questi camion che passano...inquinano tutto, ora non ci sono più tutte le piante che usavamo prima in cucina per mangiare sano, per fare le tisane, per fare i tè, per curarci. E poi certo che ci ammaliamo e non sappiamo più nemmeno come curarci».

Dall'irruzione del Covid-19 nel territorio rurale di Oaxaca, pratiche rituali finalizzate a restaurare il ciclo vitale e i cicli vitali nella relazione di armonia con la Terra, tanto nella sua dimensione immanente quanto in quella sacra, hanno visto un'ampia diffusione e partecipazione. È interessante vedere come simili celebrazioni siano state re-introdotte anche nelle aree che non si definiscono indigene, come San Pablo Huitzo, dove erano andate perdute o erano praticate da poche persone anziane. In occasione di festività e momenti di condivisione comunitaria, mi è capitato spesso di assistere alla spiegazione delle fasi e dei significati dei riti contadini, in cui persone che ancora conservavano questo sapere rispondevano alle domande di chi era accorso per partecipare senza avere una memoria propria o della propria famiglia.



*Figura 35 - Le donne dell'Unitierra-Huitzo Yelao illustrano un rituale agricolo ad alcune famiglie della comunità. Agosto 2021. Foto dell'autrice.*

Durante la permanenza sul campo, ho avuto modo di assistere e partecipare a diverse celebrazioni di questo tipo, sia in occasione di feste e giornate comunitarie ufficiali che vedevano la partecipazione di decine di persone, sia a margine di attività di semina e raccolto su scala familiare. Lo svolgimento segue un impianto che con alcune varianti si mantiene costante: i partecipanti al rito si dispongono in cerchio intorno a semi, frutta, fiori e altre offerte portate per l'occasione. Ognuno prende in mano un oggetto che simboleggia la propria offerta o il proprio contatto ravvicinato con gli elementi naturali a cui si vuole rendere tributo. Nelle celebrazioni per il vento particolarmente importanti sono le conchiglie usate come strumento musicale a fiato utilizzate per guidare il rituale. Si comincia voltandosi tutti verso oriente, con le mani rivolte al punto. Qui, la persona o una delle persone incaricate dello svolgimento della celebrazione rivolge un ringraziamento alla direzione, agli

elementi, agli spiriti o alle proprietà che a quel punto corrispondono. Quando termina, invita gli altri partecipanti a fare lo stesso se lo desiderano. Quando nessuno chiede più la parola, il suono della conchiglia chiude il tributo all'oriente e invita il cerchio a voltarsi verso il sud, poi verso l'ovest, il nord e il centro, ripetendo le operazioni. Un elemento che salta immediatamente all'occhio è che i punti cardinali considerati non sono quattro, ma cinque: nella cosmovisione mesoamericana il centro è quello fondamentale, perché indica l'equilibrio tra gli altri e, significativamente, questo coincide simbolicamente con il cuore della Terra. Quando lo si invoca, infatti, ci si inginocchia per toccare con la mano e con il corpo la superficie terrestre, donandole poi le offerte portate. In numerose occasioni, il riferimento alla necessità di una rigenerazione post-pandemica è stato un elemento centrale ed esplicito delle orazioni rituali. Per esempio, il 29 settembre 2021 ho assistito ad una cerimonia intercomunitaria in onore dei venti nella città di Oaxaca, celebrata in presenza di persone provenienti da diversi *pueblos* della Valle Central. La donna che officiava il rituale si è espressa con queste parole:

Salutiamo l'Oriente, il Sole di ogni giorno che ci ricorda l'eterno inizio.

Salutiamo il fuoco, potere della trasformazione, che ci spinge a muovere la vita, perché ci aiuti a renderci conto che tutto ciò che sta succedendo è puro insegnamento e che la unica alternativa è tornare alla nostra Madre-Terra, tornare alla nostra cara Milpa, agli alimenti ancestrali per rinforzare il nostro corpo, che questa pandemia sta paralizzando. Che ci ricordi che dentro di noi vive un essere di luce, i nostri antenati che ci proteggono e ci guidano e che, da non dimenticare mai, dalla Terra veniamo e che da Lei ci alimentiamo: questo ci rinforza e ci permette di andare avanti [...].

Ringraziamo il cuore della Madre-terra, in centro e in basso [...] che la sua energia ci aiuti a trasformare la malattia in salute, allegria e armonia, dalla fonte centrale della galassia, che sta in tutte le parti allo stesso tempo.

Ci giriamo a levante. Passaggio dall'oscurità alla luce, salutiamo i guardiani di questo luogo che trasformano in vita ciò che abbiamo distrutto [...] chiediamo agli esseri della Terra e di questo punto cardinale che ci insegnino ad affrontare la pandemia con saggezza [...]. Ringraziamo il puma, che ci insegna a camminare nell'oscurità e nella luce senza nemici e senza paura, svegli, allerta.

[...] Ci giriamo al nord: vento sacro che porta il messaggio, che vibra nel nostro corpo, che penetra nei nostri polmoni, nella profondità della Terra che anche ha bisogno di respirare l'aria che ci permette di restare vivi [...]. Salutiamo i guardiani della luce e del vento che ci ricorda che possiamo vivere liberi senza catene e senza paura. Vento ti chiediamo di portare la nostra energia positiva, per poter costruire un mondo di amore, libertà e salute, per rendere più bella la nostra casa comune. Guardiani di questo luogo vi chiediamo di trasformare il virus in un essere di luce e di vita, perché possiamo vivere in libertà. Salutiamo il fratello colibrì, che ci insegna a cercare l'essenza delle cose e delle persone, che ci mostra la capacità di volare, che la sua saggezza si apra e perché ci mostri come vedere le cose con chiarezza senza affanni.

[...] Ci giriamo a sud, che ci mostra come fluire verso la vita nel mezzo della pandemia cercando sempre l'uscita verso le energie che il cosmo ci invia. Ringraziamo l'acqua che ci purifica dalle paure che ci hanno messo in ogni nostra cellula, per proseguire con il nostro progetto di vita. [...]. Perché mantenga alto il nostro animo, per continuare in piedi e mostrandoci la luce.

[...] Ci giriamo al centro, al mondo in alto, al sole. Che trasformi la paura in forza per le generazioni future, con grande speranza che la luce arriverà presto.

[...] Ci giriamo al cuore della madre terra, verso il basso. [...] Facciamola finita con la paura e la violenza. Che la sua energia ci aiuti a trasformare il virus in salute per tutti i viventi, allegria e armonia.<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> Registrazione durante l'etnografia in data 29 settembre 2021, sbobinatura successiva



Figura 36 - Cerimonia in onore dei venti, Oaxaca. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

Il 27 dello stesso mese, nel corso di un'altra cerimonia avvenuta in occasione della raccolta del mais, al termine di una passeggiata tra i campi della comunità contadina di San Pablo Cuatro Venados, a pochi km da San Pablo Huitzo, uno dei produttori ha ringraziato il punto cardinale oriente con queste parole: «oriente, fuoco, potere della trasformazione. Ai guardiani di questo punto chiediamo che la pandemia non ci paralizzi, e che ci inviti sempre a cercare nuove alternative di vita».

Una donna ha aggiunto, rivolta al sud:

Sud, acqua. Chiediamo acqua per il campo, perché crescano le sementi. Acqua che ci mostra come scorrere, e come correre, a noi che stiamo camminando per la vita nel mezzo di questa pandemia e cerchiamo l'uscita. La paura si è messa nei nostri corpi. [...] Salutiamo il condor e chiediamo il dono della visione, che non sia offuscata dalla paura e dall'incertezza.

*(Donna, San Pablo Cuatro Venados – El Rebolero, 27 settembre 2021)*

Nel novembre 2021, in occasione della semina di un campo appartenente ad una famiglia di Tenexpan, *agencia* (frazione) di San Pablo Huitzo, la proprietaria di casa ha preso la parola per ringraziare il sole e la Terra:

ci giriamo al centro, al sole. Che ci dia la libertà di trasformare la nostra paura in forza, per creare una nuova terra costruendo *pueblos* fratelli per le generazioni future. Agli esseri celestiali dell'Universo chiediamo una connessione chiara con le comunicazioni dell'alto, perché possiamo andare con equilibrio, senza paura, sulla madre Terra e con una grande speranza che la luce arriverà presto [...]. Al centro, al cuore della terra, dove si emana la vita e si custodiscono i segreti: raccogli il negativo per trasformarlo in positivo, uniamoci con questa forza, col cuore della vita. Che la sua energia ci aiuti a trasformare il *bicho*<sup>356</sup> in salute, allegria e amore, perché tutto si riconosca come luce e armonia.

*(A., Tenexpan, novembre 2021)*

<sup>356</sup> Letteralmente «insetto», parola usata per Coronavirus nel linguaggio comune, si veda il paragrafo successivo



Figura 37 - Cerimonia per la semina, San Pablo Huitzo. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

### 3.7. Convivere con il *bicho*

Si potrebbe sostenere che nella regione di Oaxaca sia presente una cosmovisione secondo la quale la comunità non comprende solo gli esseri umani e per cui il territorio è inteso nei termini di un mondo relazionale complesso tra umani e non umani (animali, piante, Terra, montagne, colline, vulcani, fiumi, antenati, spiriti e divinità di diversa connotazione). In questo contesto anche il virus sconosciuto, invisibile e alieno è stato spesso ricondotto a questa cornice di interazioni e addomesticato come parte di un mondo noto e comune.

Durante il periodo che ho trascorso sul campo, è stato raro nel linguaggio quotidiano sentire pronunciare le parole «Covid-19», «Covid» o «Coronavirus», mentre è molto frequente l'uso del termine «*bicho*» per riferirsi al virus.

*Bicho* significa semplicemente “insetto” e, in questo modo, un essere indefinito viene catalogato nella famiglia dei tanti piccoli abitanti delle campagne che i contadini hanno imparato a fronteggiare, proteggendo i propri campi e sviluppando strategie di suddivisione degli spazi, nella consapevolezza dell'impossibilità e dell'inopportunità di qualsiasi azione orientata allo sterminio.

L'impressione ricavata dalla ricerca di campo è che considerare il virus come un insetto vada oltre alla metafora e risponda ad una strategia di adattamento propria del mondo agricolo oaxaqueño che, con un atto linguistico performativo, plasma la propria realtà per mettere in atto processi di comprensione e azione conseguente. Il risultato è quello di trasformare una minaccia spaventosa e inaffrontabile in un fastidioso - e comunque pericoloso - insetto tra gli altri, di fronte al quale è possibile prendere misure di prevenzione. Si tratta di un processo di domesticazione che diventa necessario nel momento in cui la pandemia non è più percepita come una condizione emergenziale, ma come una situazione destinata a diventare endemica. La *regidora de Salud*<sup>357</sup> di Huitzo racconta: «inizialmente credevamo che si trattasse di un'emergenza passeggera, ma poi ci siamo accorti che sarebbe durata a lungo, forse per sempre, che questo *bicho* è venuto per restare». Allo stesso modo, W., una giovane ragazza della terza sezione, dice «Il virus e i virus sono esistiti per molto tempo prima degli umani, per questo non ha senso chiedersi quando finisce. Meglio chiedersi come proseguiamo la nostra vita, nonostante questo *bicho*».

Uno dei suoi vicini di casa, il contadino Don H., esplicita chiaramente il proprio punto di vista:

<sup>357</sup> assessora alla salute della comunità



Bisogna fare come con le formiche: è impossibile pretendere di eliminarle del tutto con chissà che prodotti che non funzionano e fanno male anche a noi, è molto meglio mettere zucca dolce o cibi zuccherati in prossimità della tana.

(Don H., San Pablo Huitzo, giugno 2021)

Un altro produttore, G.L., mentre sistema il magazzino dove conserva i prodotti appena raccolti, dice:

Hanno iniziato a usare fertilizzanti che disaggregano la struttura del terreno e lo rendono più vulnerabile. Uccidono i microorganismi che aiutano a sviluppare le radici. Sì, dicono che vogliono uccidere *los bichos* nocivi, ma quando usi i [prodotti] chimici uccidi tutti, buoni e cattivi, non si può evitare, e questo non va bene. La siccità impedisce la fotosintesi perché proteggiamo le piante dall'eccesso di luce, ma così non respirano e marciscono. Nel suolo si moltiplicano le larve della gallina cieca, un *bicho* che mangia la materia prima in decomposizione, ma se non la trova taglia la radice, la fa decomporre e poi se la mangia. Ma la gallina cieca c'è sempre stata, un po' è normale, è una noia ma non è grave. Il problema è il cambiamento climatico e le cose chimiche che fanno ammalare. Bisogna tornare a coltivare in maniera sana. [...] Anche con quest'altro *bicho* [il Covid-19 ndr.], io dico che tanto non possiamo farci niente, possiamo mangiare sano e vivere sano, fortificare le difese così che lui stia lì e noi qui, in pace. Bisogna evitare che aumenti troppo, fino a che c'è solo un po' si può fare.

(G.L., San Pablo Huitzo, luglio 2021)

A., contadina di una famiglia di Tenexpan, che nel suo campo ha qualche pianta del cactus *nopal*, mentre l'aiuto a raccogliere i frutti mi racconta che quest'anno non sta andando molto bene perché è comparso

un altro coleottero piccolo, il *picudo*, attacca il *nopal*, contamina i semi, ci fanno le uova e le larve che si schiudono li mangiano. Se si conservano i semi sbagliati poi il rischio è che contaminino e butti via tutto. Alcuni usano fosforo di alluminio per evitarlo. È vietato in Europa, ma non in Messico e tutti mettono più delle quantità permesse. Esistono metodi locali, ma si pensa siano antichi o passati di moda. Certo sono più lenti. Il mais o i fagioli bisogna metterli a seccare al sole tre/quattro giorni, per uccidere le larve. Il peperoncino, bisogna metterlo in barili ermetici di plastica, in modo che non entri umidità. Certo non puoi farlo con tutto il campo, lo fai solo con quello che serve a te, che devi mangiare...se resta un po' per le larve pazienza – ride – buon per loro!

(A., San Pablo Huitzo, luglio 2021)

A questo punto, sulla scorta delle mie precedenti conversazioni, le chiedo se a suo parere anche noi umani siamo come il *nopal* di questi tempi. Mi guarda seria e dice:

Beh, sì, credo di sì. Anche noi abbiamo il nostro *picudo*, anzi tanti *picudos*! Dobbiamo avere pazienza, anche il *bicho* vuole vivere del resto. Solo dobbiamo capire come non morire noi, trovare quali piantine ci aiutano ad essere forti, come succhiarlo fuori dai polmoni. Anche ai nostri polmoni fa bene il caldo...poi andrà tutto bene.

(A., San Pablo Huitzo, luglio 2021)

La mia ipotesi è che nella Oaxaca rurale il paradigma della cura e del *cariño*<sup>358</sup> sembri prevalere rispetto alla retorica bellica, nel quadro di un'ecologia relazionale multispecie, dove umano e non-umano entrano spesso in simbiosi. La permanenza sul campo e la condivisione del lavoro nei campi con diverse famiglie del *pueblo* ha generato in me l'idea che tra queste ultime sia piuttosto diffusa l'idea della convivenza obbligata e necessaria con molte altre specie viventi. Questa riflessione è maturata in termini espliciti nella mia etnografia in seguito ad un pranzo al mercato agroecologico

---

<sup>358</sup> Si tratta di una parola molto usata in Messico e in America Latina con diverse sfumature. In questo modo racchiude un sentimento composto da affetto/amore, ma anche cura/responsabilità.

della seconda sezione di Huitzo. In questa circostanza, infatti T., dell'*Unitierra Huitzo-Yelao* e della clinica di medicina tradizionale, ha proposto questa riflessione a noi commensali:

Il mio corpo è solo mio? L'aria che sto respirando è il mio corpo o *non* è il mio corpo? Dove inizia nella realtà la montagna? [...] Se l'aria che respiro entra nelle mie cellule è il mio corpo, ma se nell'aria ci sono altri esseri, io sono solo io? Se c'è il *bicho*, il mio corpo è solo mio? Io sono solo io o anche lui? [...] Senza alcuni microbi che abbiamo nella pancia non potremmo sopravvivere. Siamo un individuo? Siamo un corpo? [...] la mascherina filtra l'aria, sono sempre io?

(T., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

È M., della stessa clinica di medicina tradizionale, a spiegarmi qualche settimana più tardi che le persone sono il risultato delle sostanze che incorporano e che tra queste non ci sono solo quelle solide e liquide, ma anche quelle immateriali come l'aria, o meglio, le arie, a seconda delle diverse caratteristiche e proprietà che portano con sé. Nel momento in cui è il virus è nell'aria che respiriamo e che ci costituisce, una guerra non solo è impossibile, ma anche potenzialmente suicida.

Un approccio antropologico comparativo è spesso capace di favorire la comprensione di dinamiche culturali distanti da quelle note alle ricercatrici e ai ricercatori che provengono da mondo radicalmente altro. In questo caso risulta particolarmente efficace il confronto tra le interpretazioni del Covid-19 e le conseguenti azioni rituali messe in campo a San Pablo Huitzo e in mesoamerica con quelle descritte dall'antropologo e intellettuale peruviano Grimaldo Rengifo rispetto alle Ande del suo paese alle prese con microbi che attaccano umani e coltivazioni<sup>359</sup>.

La peste è qualcosa che sempre vive in ciascuno di noi, è parte della vita, non è solo qualcosa che viene da fuori, da qualche agente che con il suo modo di essere e di agire ti provoca disarmonia, disequilibrio e causa danni interni e debilitamento che ti possono portare alla morte e allo sterminio. In un senso, la peste può essere vista come colonizzazione. [...] Eduardo [Galeano *ndr.*]<sup>360</sup> argomentava che il colonizzatore ha fatto quello che ha fatto perché stavamo combattendo tra di noi, ci ha incontrati disarmonizzati, mentre stavamo combattendo tra fratelli. [...] Arrivano i colonizzatori, arriva la peste e arriva la disarmonia; come le influenze che ti fanno ammalare se ti trovano debole, senza le difese sufficienti. Siccome la peste è parte della vita, si può capire che la malattia e la salute sono una coppia che tutti già abbiamo dentro di noi.<sup>361</sup>

Innanzitutto, va notato che Rengifo sceglie volutamente la parola spagnola "peste", che si traduce sia come il morbo della peste, ma anche come "piaga", oppure, "parassita". Questa scelta linguistica sottolinea immediatamente il legame esistente tra gli esseri viventi che colpiscono i campi e quelli che attaccano gli uomini.

In secondo luogo, dalle parole scritte nel 2017 da Rengifo emerge chiaramente, rispetto alla peste, la stessa ambivalenza tra carattere artificiale e naturale attribuita oggi al Covid-19 dagli abitanti di San Pablo Huitzo. In entrambi i casi, non sembra esistere una tensione alla ricerca di coerenza e soluzione, poiché entrambe queste dimensioni trovano pari fondamento nel disequilibrio tra umani, tra umani e natura, tra mondo indigeno e mondo alieno.

Prosegue Rengifo:

---

<sup>359</sup> Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017

<sup>360</sup> Galeano E., *Las venas abiertas de América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 1971

<sup>361</sup> Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017, p.111



Noi diciamo che insieme con la patata è nato il *gusano*<sup>362</sup> della patata (*el papacuru*). È difficile capire la vita della patata senza il *gusano* e il *gusano* senza la patata. La peste, ripeto, è parte della vita, come parte della vita è la malattia. [...]. La patata ha il suo *papacuru* come il mais ha il proprio, e che peraltro in alcune culture si mangia. Allora la peste, la malattia, sta lì, non è qualcosa di esterno a uno; prende la forma di un'entità viva. Se vieni da una cultura biofila, che ama la vita, non puoi pensare di sterminare la peste, la peste sta lì, reclamando il suo spazio, il suo luogo e la sua partecipazione al concerto della vita.<sup>363</sup>

Da questo paragrafo è possibile cogliere la dualità inscindibile tra la peste e la vita esistente nelle cosmovisioni andine, che ricorda molto da vicino la complementarità tra gli opposti presente in quella mesoamericana. Anche in questo caso, la vita e la malattia non sono concepibili se non nel loro legame inscindibile e non ha alcun senso pensare di annullare uno dei due termini. Nel caso del Messico, inoltre, esiste un legame ontologico potente tra gli uomini e il mais. Nella cosmovisione andina, uno stesso vincolo si ritrova tanto con il mais quanto, soprattutto, con le patate.

Il testo continua:

Da lì che quando i *comuneros* piantano il mais, fanno un piccolo solco per il passero e per i pappagalli. Anche un solco piccino di patate per la piccola volpe e per il verme. Nella cultura contadina si semina per tutti, devi dare da mangiare a tutti, bisogna che tu ti prenda cura di tutti, perché se non ti prendi cura della peste, se ti dimentichi di accudirla, la peste può mangiare ciò che è tuo e, se lo fa, non ti lamentare. Non hai saputo prenderti cura di tutti. Il criterio di base qui è che bisogna capire che tutti sono entità vive e che tutti hanno diritto alla vita e, pertanto, se il tuo compito nel mondo è coltivare [*criar*<sup>364</sup>], devi coltivare per tutti. Se sai che lì c'è la "persona peste", devi dedicarti anche a lei o lui. Se non lo fai, mangerà tutta la coltivazione. Allora è necessario fare spazio per tutti. Però succede che in certi momenti uno si dimentica, ed è allora che la peste inizia a mangiare più del tollerabile e ti lascia senza patata.<sup>365</sup>

Come abbiamo visto rispetto al mondo rurale del sud-est del Messico, anche in quello contadino andino esiste l'idea di una necessaria redistribuzione del cibo e dello spazio tra umani e tra umani e non-umani, inclusa la peste in tutte le sue possibili accezioni. La strategia della delimitazione dello spazio e della suddivisione delle risorse e dei compiti sembra rispondere all'idea di un'unità funzionale nella rappresentazione del cosmo e della comunità vivente.

Proseguendo, Rengifo, che oltre ad essere ricercatore è egli stesso un contadino, spiega la logica che guida il ragionamento dei coltivatori andini:

Che fa il coltivatore [*criador*], si domanda: "lo uccido, vado a mettere pesticidi perché muoia?". Nella tradizione non fa questo. La prima reazione con la peste è chiedersi che cos'è successo, cos'ho fatto o non fatto perché questo succedesse [...]. Qual è l'insegnamento in tutto questo? [...] una delle questioni è che questa condotta dissolve la classica dicotomia tra vittima e carnefice. Se ti consideri una vittima, la tua condotta sarà eliminare il tuo carnefice. E allora quello che hai fatto è sembrare lui,

---

<sup>362</sup> verme

<sup>363</sup> Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017, p.111

<sup>364</sup> Coltivare, ma anche prendersi cura, allevare, far crescere. Verbo che si applica tanto alle piante quanto agli animali e ai bambini

<sup>365</sup> Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017, p.111-112

agire come lui, essere lui [...]. Una terza questione è che il rituale dissolve la possibilità dell'emergenza della violenza.<sup>366</sup>

Sembra legittimo utilizzare questa spiegazione come un'indicazione per comprendere a pieno le parole di Don H., di G.L. e di A., di San Pablo Huitzo e Tenexpan, alle prese con le formiche, la gallina cieca e il *picudo* in piena pandemia di Covid-19. In queste righe, Rengifo abbozza anche una spiegazione funzionale del rituale messo in atto di fronte ad ogni tipo di peste: prevenire la reazione bellica. Nelle ultime pagine della propria analisi della peste, l'antropologo andino propone due esempi, che sembrano particolarmente interessanti soprattutto nel loro reciproco accostamento: il primo esempio riguarda una cerimonia per fronteggiare un'epidemia di colera, il secondo descrive una cerimonia per contenere il verme delle patate. È indicativo che i due riti seguano uno schema di svolgimento molto simile e che, in entrambi i casi, il fulcro della cerimonia sia la conversazione diretta tra gli umani e i non-umani che li affliggono. Ciò che viene sottolineato dalle parole che gli umani rivolgono alle piaghe è che non è giusto eccedere i limiti di un sano equilibrio mangiando oltre il necessario: lo stesso contenuto dell'auto-critica umana di fronte al Covid-19 e alle altre pestilenze che emergono in conseguenza di una condizione di disequilibrio e disarmonia:

Un esempio, anni fa arrivò il colera in Perù, arrivò e uccise molti *comuneros*<sup>367</sup> nelle Ande [...] che fecero un rituale chiamato "avio". Un rituale complesso che implicò riunire i vestiti dei morti dove alloggiava il colera, parlare con lui, dirgli che già aveva mangiato abbastanza e rivolgergli una comunicazione, dirgli di andare ad altre terre, che qui già aveva preso il necessario.

[...]

Un altro esempio è un rituale che fanno gli Aymara del lago Titicaca. In certe occasioni compare il verme della patata in quantità insopportabili. Nella tradizione esistono forme per far sparire il conflitto, un'altra volta è il rituale il modo per farlo. Si riuniscono i *comuneros* e ognuno porta i vermi delle proprie fattorie. Parlano con loro, gli dicono che hanno già mangiato a sufficienza e li mandano con una zattera di canne al centro del Lago. Non è da discutere se questo rituale diminuisce o no i vermi. I *comuneros* dicono di sì. Quello che insegna questo rituale è che la disarmonia causata dal verme delle patate trova la sua origine nella disarmonia che esiste nella comunità umana [...]. Il rituale non è solo un atto magico per espellere il verme: è fundamentalmente una chiamata ad armonizzare le relazioni tra umani e tra questi e la natura e gli spiriti sacri. [...].<sup>368</sup>

### 3.8. Il Covid come opportunità

«Che particolare che qualcosa di tanto piccolo possa mettere in ginocchio l'essere "più potente", che gran lezione di umiltà», esclama T. del gruppo delle donne dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*.

A poco a poco che la pandemia si trasforma da emergenza ad elemento strutturale con cui convivere e fare i conti, man mano che il virus alieno viene domesticato nelle differenti forme precedentemente esplorate, la contingenza del Covid-19 inizia ad essere interpretata soprattutto nei termini di una opportunità per riorganizzare le vite personali e collettive.

W., una giovane di 27 anni, esprime questo concetto a partire dalla voglia di superare la paralisi così comune almeno nei primi mesi di pandemia: «C'è molta incertezza che ci sta immobilizzando. Non dobbiamo immobilizzarci, ma *mobilizzarci*, prendere la salute nelle nostre mani, prendere la nostra

---

<sup>366</sup> Ivi, p.112

<sup>367</sup> Abitanti delle comunità

<sup>368</sup> Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017, p.113

vita nelle nostre mani». Lo stesso ottimismo contraddistingue le parole di C., mamma di tre figli che faccio giocare ogni tanto al pomeriggio: «eravamo completamente paralizzati, però ora piano piano andiamo camminando».

Numerose volte, dopo essere arrivata a San Pablo Huitzo, sono rimasta sorpresa di sentire affermare senza remore «grazie alla pandemia». Questa espressione era riferita di volta in volta alle situazioni più diverse, molte di queste verranno approfondite nel corso dei prossimi capitoli, ma le casistiche principali possono riassumersi nelle seguenti cinque:

- a) Il tempo trascorso nei campi con i figli: nei municipi indigeni e rurali di Oaxaca, il rapporto intergenerazionale vede nella trasmissione delle competenze contadine e nella condivisione del tempo nei campi un'importante occasione di coesione e socializzazione, tanto su scala familiare che comunitaria. In molti casi, soprattutto nei municipi meticci come San Pablo Huitzo, le ultime due generazioni avevano preferito cercare un lavoro nelle città o pianificare un futuro lontano dalla terra per i propri figli, nella convinzione di assicurare loro un avvenire più agiato. Come risultato, né i primi né i secondi avevano tempo di replicare questa pratica affettivo-pedagogica e, più in generale, la tendenza era quella della distanza fisica e della mancanza di tempo per una sfera familiare percepita come centrale nell'articolazione comunitaria. Con la sospensione della maggior parte delle attività economiche monetarie, formali e informali, nonché delle lezioni scolastiche e universitarie, moltissimi nonni, genitori e figli raccontano con soddisfazione di aver riscoperto questa pratica, sostenendo di non volerla abbandonare nuovamente e completamente.
- b) Il campo di famiglia nuovamente coltivato dopo anni di abbandono: molte famiglie originariamente contadine avevano lasciato incolto il campo di proprietà o uso familiare, preferendo un impiego retribuito in denaro nella città o un percorso migratorio nel nord del Paese o negli Stati Uniti. Il risultato era l'abbandono di numerosi appezzamenti di terra nonché degli orti nei patii delle case, con una seguente perdita di autonomia alimentare e medica. «Grazie alla pandemia», in questo senso, è stata una frase pronunciata rispetto alla nuova condizione di stabilità economica nel quadro di un'autosussistenza rivalutata come punto di forza e non più vista come fonte di biasimo e vergogna. L'autosussistenza ha spesso portato con sé una sensazione di serenità, subentrata alla precarietà del *dia a dia* (giorno per giorno) delle famiglie dipendenti dalla vendita dei propri prodotti nei mercati o sui marciapiedi della città. In un complessivo movimento di ritorno alla terra e alla comunità, molte persone di San Pablo Huitzo hanno vissuto come una fonte di orgoglio e sollievo aver ripreso a coltivare terreni dei propri nonni e i piccoli orti domestici dedicati soprattutto alle erbe medicinali della tradizione locale.
- c) L'uso di bio-fertilizzante prodotto in proprio al posto dei concimi e dei pesticidi chimici: molti piccoli produttori e contadini che ho incontrato sul campo hanno dichiarato di pensare da anni all'abbandono del glifosato e di altre sostanze tossiche utilizzate in agricoltura, preoccupati tanto dalla sterilizzazione dei terreni quanto dalle conseguenze sulla propria salute, ma di non avere mai avuto tempo per re-imparare le tecniche di coltivazione organica, oppure di non avere mai sentito la spinta motivazionale necessaria. Per molte delle famiglie di agricoltori di Huitzo, un generale clima di rinnovata attenzione alla salute innescato dalla pandemia ha costituito l'occasione per seguire le orme dei pochi pionieri agroecologici del *pueblo*, gettando le basi per la costituzione di cooperative e forme organizzative locali. «Grazie alla pandemia», in questo contesto, è stata una frase che ho sentito pronunciare da alcuni produttori che festeggiavano il ritorno dei figli che studiavano lontano, perché in alcuni casi questi studiano in facoltà universitarie come biologia, chimica, agraria e tecnologia e, durante la pandemia, le competenze acquisite sono state messe a valore nel campo domestico. Inoltre, con l'appoggio di alcune ong locali, alcune famiglie di produttori agricoli hanno approfittato del

maggiore tempo libero per dedicarsi ad attività di formazione e innovazione, come per esempio attraverso la creazione di “fattorie sperimentali”.

- d) La forza trovata per uscire da una relazione violenta: in cinque diversi casi, altrettante donne del municipio di San Pablo Huitzo hanno deciso di condividere con me oppure con il gruppo di mutuo aiuto psicologico dedicato alle conseguenze del Covid-19, organizzato all’*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*, la propria esperienza di violenza domestica fisica, psicologica ed economica. Si tratta di donne dalle età molto differenti: la più giovane ha soli 19 anni, la più anziana 65. La traiettoria della storia è simile: tutte vivevano una condizione di violenza all’interno della relazione con il rispettivo compagno o marito. Quattro su cinque, ad eccezione della più giovane, vivevano nella stessa abitazione dell’uomo violento. Tutte e quattro raccontano di aver vissuto ansia e paura nei primi mesi del Covid, quando a Huitzo veniva osservata una quarantena piuttosto stretta su base familiare. Una delle quattro in piena pandemia si è trasferita a casa dell’anziana madre per sfuggire alle violenze: è stato il suo modo di tutelarsi. Le altre, inclusa la giovane, almeno al momento del nostro incontro tra il giugno e il dicembre 2021, hanno raccontato di essere riuscite ad elaborare strategie di emancipazione e fuoriuscita dalla violenza basate sulla nuova consapevolezza del proprio valore e della propria indispensabilità in seguito a una guarigione ritenuta miracolosa e grazie alla nuova centralità dell’economia non-monetaria, centrata soprattutto sulla cucina e sulla trasformazione alimentare tradizionalmente a carico delle donne. In un caso, una signora partecipava al gruppo di mutuo aiuto con il marito responsabile delle botte, che dichiarava di essersi ravveduto dopo lo spavento per la possibile morte di entrambi.
- e) Uno stile di vita percepito come più autentico e proprio: Oaxaca è un territorio molto turistico, per esempio il centro della capitale è stato nominato patrimonio Unesco; molti municipi<sup>369</sup> sono stati scelti come ispirazione dalla Disney per il film di animazione “Coco”; la *tlayuda* - tipico piatto oaxaqueño – ha vinto il premio di Netflix come il migliore street food del mondo; molte località di mare sulle sue coste sono celebri in tutto il pianeta<sup>370</sup>; le rovine *nahua* di Monte Alban e Mitla sono tra le meglio conservate e storicamente più rilevanti del Messico, dopo le piramidi di Tenochtitlán; sei municipi hanno aderito al programma di promozione turistica statale denominato *pueblos magicos*<sup>371</sup>; nove municipi gemellati da secoli nella rete dei *pueblos mancomunados*<sup>372</sup> promuovono una rete di ecoturismo nella Sierra Norte, oltre a diverse forme di impresa comunitaria. La sospensione quasi totale del turismo ha permesso di tornare ad una dimensione meno performativa dei rituali, dell’alimentazione, delle pratiche mediche, delle ricorrenze come la settimana dei morti.

Complessivamente, la pandemia del Covid-19, ha costituito contemporaneamente una tragedia e un’opportunità per le comunità di Oaxaca. La tragedia della paura e del terrore, della perdita di lavoro e degli ingressi economici, della malattia e degli indici di mortalità più elevati del Paese. L’opportunità di ricostruire le comunità stesse, di re-imparare conoscenze e capacità pratiche percepite come tradizionali, trasformandole allo stesso tempo per fronteggiare le sfide della contemporaneità, conferendo nuovi significati ai pilastri della vita municipale e alla sua autonomia. I prossimi quattro capitoli approfondiranno questi aspetti, indagandoli nelle loro specificità e nelle loro reciproche connessioni.

---

<sup>369</sup> Tlalixtac, Monte Albán, El Tule, San Marcos Tlapazola, Teotitlán del Valle, Santa Ana Zegache, Abasolo, Santiago Matatlán, Ocotlán de Morelos, Tlacolula de Matamoros

<sup>370</sup> Per esempio Puerto Escondido e Huatulco

<sup>371</sup> San Pablo Villa de Mitla, Capulálpam de Méndez, San Pedro y San Pablo Teposculula, Santa Catarina Juquila, Huautla de Jiménez y Mazunte

<sup>372</sup> Santa María Yavesía, Santa Catarina Lachatao, San Miguel Amatlán, Latuvi, Benito Juárez, Cuajimuloyas, Llano Grande y La Nevería e Ixtlán

## Capitolo 4

### **L'encierro, il tequio e la festa: le trasformazioni nei *pueblos* in quarantena**

#### **4.1. «Sappiamo come si fa»**

Poco più di cinquecento anni fa, le malattie virali portate dagli europei sul suolo americano causavano uno dei più impressionanti genocidi della storia. In particolare, nell'attuale Messico, la piaga conosciuta in lingua *nahuatl* come *cocoliztli* ha determinato un crollo demografico intorno all'80% del totale della popolazione nativa. L'altro grande epicentro delle prime pandemie scaturite in seguito all'arrivo degli europei nelle Americhe è stato il Perù che, come si vede a più riprese in questa tesi, condivide molte caratteristiche il contesto messicano.

Dal 1492 in queste terre si sono susseguite numerose epidemie, come quelle di colera e morbillo. Nel corso dei secoli, insieme agli anticorpi biologici, si sono sviluppati a poco a poco anche quelli del corpo sociale, in termini di memoria ed esperienza collettiva di fronte alle malattie e ad ogni altro tipo di attentato al modo di vita proprio delle comunità. Questa memoria rappresenta oggi una bussola in grado di orientare l'azione di prevenzione e contrasto della pandemia del Covid-19.

In molti contesti dell'America Latina, le popolazioni indigene hanno storicamente fatto ricorso a due metodi, speculari e a volte complementari, per difendere la propria integrità fisica e identitaria: la fuga e l'*encierro* (chiusura dei confini territoriali comunitari). Entrambi i metodi hanno il comune denominatore di individuare nell'isolamento il fattore chiave per la sopravvivenza dei popoli indigeni, perlomeno in situazioni di emergenza.

Beatriz Huerta, antropologa peruviana esperta della condizione dei popoli indigeni in isolamento e in contatto iniziale e Neptali Cueva, chirurgo e direttore del *Centro Nacional de Salud Intercultural*, scrivono:

L'isolamento o allontanamento sociale, nuovo per la maggior parte della popolazione, è in realtà una strategia e un modo di vivere adottato da alcune popolazioni indigene, definite "in isolamento", per proteggersi dagli effetti devastanti delle malattie e della violenza storicamente scatenata contro di loro. A questo proposito, sono numerose le popolazioni indigene che, quando in passato sono entrate in contatto con agenti esterni, hanno subito decimazioni a causa della diffusione di malattie sconosciute contro le quali il loro sistema immunitario non aveva sviluppato difese adeguate. Hanno anche subito invasioni territoriali, persecuzioni, massacri, schiavitù e umiliazioni a causa dell'alto valore di risorse come il caucciù, le pelli e il legname sul mercato nazionale e internazionale a partire dalla fine del XIX secolo. Di conseguenza, molti aspetti della loro vita sono stati gravemente colpiti: la demografia, la vita quotidiana, la visione del mondo, le conoscenze ancestrali, le istituzioni, i territori, le pratiche di sussistenza e l'equilibrio emotivo. Di conseguenza, hanno scelto di allontanarsi dalle epidemie e dalla violenza, prendendo persino le distanze dagli altri popoli indigeni. Questo "autoisolamento protettivo" è ciò che i governi e le autorità sanitarie stanno cercando di stabilire nei loro Paesi.<sup>373</sup>

E concludono: «La memoria dell'impatto delle malattie tra le popolazioni indigene comporta atteggiamenti di allerta e lo sviluppo di strategie per cercare di tenersi al riparo da esse»<sup>374</sup>.

Facendo riferimento al contesto peruviano, l'antropologo Ramiro Escobar La Cruz, riporta le parole di Gil Inoach, una donna del *pueblo* Awajún, del nord-est del Perù: «Quando avevo sei anni vivevo a Yurapaga, una comunità Awajún, e sfuggivamo al morbillo andando nella boscaglia. Era il 1972 e

---

<sup>373</sup> Huerta B., Cueva N., «El aislamiento frente a las pandemias: una estrategia de sobrevivencia de los pueblos indígenas», in *Debates Indigenas*, 1/04/2020, <https://www.debatesindigenas.org/notas/39-aislamiento-estrategia-de-pueblos-indigenas.html>

<sup>374</sup> Ibidem

siamo rimasti lì per circa un mese»<sup>375</sup>. Suo padre César Inoach le raccontò varie volte che nel 1957 arrivò nel territorio della comunità il morbillo e ancora non sapevano proteggersi: diverse persone andarono in un unico rifugio e morirono. Quando hanno sentito che il virus stava tornando nella zona hanno tentato una strategia differente, fuggendo verso le montagne e chiudendosi in un'area isolata nella vegetazione<sup>376</sup>.

Ismael Vega antropologo e direttore del Centro *Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica* (CAAP), riporta che «La foresta o la boscaglia, come rifugio protettivo dalle minacce che possono 'divorare' il loro spirito e mettere a rischio la loro salute, funziona come un disco rigido nella cultura dei popoli indigeni amazzonici»<sup>377</sup>. Grazie all'esperienza passata, molte comunità indigene amazzoniche si sono rifugiate nella selva e hanno chiuso le proprie frontiere per prevenire il contagio da Covid-19.

La metafora del disco rigido è molto efficace per alludere ad una memoria del corpo individuale e del corpo sociale legata ai processi di malattia e di violenza, un concetto imprescindibile dell'antropologia medica, che si presta all'analisi di concezioni, interpretazioni e strategie attuate da differenti popolazioni in tutto il mondo di fronte ai pericoli epidemici.

Basandosi su una tale memoria, l'isolamento comunitario è una reazione che può essere riscontrata in moltissime aree del centro e sud America durante il Covid-19: per esempio, l'*Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB)*<sup>378</sup> ha raccomandato di evitare il contatto con persone non native, sospendere l'entrata e l'uscita dai territori e limitare le attività a quelle interne alle comunità. In Ecuador, la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae)*<sup>379</sup> ha dato libertà ad ogni *pueblo* di prendere le misure più adatte all'interno del proprio territorio. In Bolivia è stato lo stesso governo a chiudere le 22 aree naturali del paese di fronte all'imminente avvicinamento del Coronavirus alla zona dell'Amazzonia.

Allo stesso modo, scrive l'antropologo Jeffrey H. Cohen che collabora con l'*Universidad Tecnológica de los Valles Centrales de Oaxaca*, ricorrendo alla memoria dei propri popoli, i municipi di Oaxaca

stanno sopravvivendo alla pandemia facendo quello che hanno sempre fatto quando il governo messicano non può o non vuole aiutarli: attingere alle tradizioni indigene locali di cooperazione, autosufficienza e isolamento.<sup>380</sup>

A San Pablo Huitzo, durante il mio soggiorno, mi sono imbattuta in numerosi esempi legati alla memoria di precedenti malattie, sconvolgimenti naturali e attacchi esterni, che vengono riesumati consciamente e inconsciamente dal passato per cercare spunti di fronte al Covid-19. A., una ragazza che è appena tornata a Huitzo dopo anni trascorsi a Città del Messico, mentre facciamo colazione al mercatino del *pueblo*, mi racconta di essere rimasta sbalordita:

qui ci sono i veri esperti della pandemia. Ora mi ricordo che i miei nonni raccontavano le storie della comunità, come superarono i problemi precedenti, storie di natura, di *milpa*, di altre entità che non si possono toccare tutte intorno. Racconti che non sono più tanto comuni, ma che rimangono lì.  
(A., San Pablo Huitzo, luglio 2021)

---

<sup>375</sup> La Cruz R.E., «Ellos lo vivieron primero: cuando viene la peste», in *El Pais*, 3/04/2021, <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-04-03/cuando-viene-la-peste.html>

<sup>376</sup> Ibidem

<sup>377</sup> Vega I., «Los Estados no miran con seriedad la gravedad de la COVID-19 para la Amazonía», in *Zenit*, 2/07/2020, <https://es.zenit.org/2020/04/02/ismael-vega-antropologo-los-estados-no-miran-con-seriedad-la-gravedad-de-la-covid-19-para-la-amazonia/>

<sup>378</sup> Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil, <https://ifnotusthenwho.me/es/about/>

<sup>379</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, <https://confeniae.net/>

<sup>380</sup> Cohen J.H., «Los indígenas mexicanos se repliegan para sobrevivir a la COVID-19 aislando pueblos y cultivando su comida», in *The Conversation*, 9/09/2020, <https://theconversation.com/los-indigenas-mexicanos-se-repliegan-para-sobrevivir-a-la-covid-19-aislando-pueblos-y-cultivando-su-comida-145521>

Anche S., l'anziana signora del negozio di succhi di frutta della seconda sezione condivide la stessa certezza:

*i pueblos* hanno da sempre dovuto fronteggiare invasioni, malattie, terremoti, piaghe del campo, corruzione grave...hanno meccanismi per rispondere. Sempre ci spaventiamo, sempre pensiamo che sia l'ultima, ma poi a poco a poco ci ricordiamo. Dobbiamo semplicemente adattarci un'altra volta.  
(S., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

È l'anziano *Tio*, con cui prendo il taxi collettivo che parte da Huitzo e arriva alla centrale di Oaxaca, a guardarsi intorno con un misto di tristezza e di rassegnazione e dire: «Lo abbiamo già vissuto, sappiamo come si fa». Gli chiedo a cosa si riferisse.

Il ciclone del '45, l'epidemia di morbillo...mi ricordo un morto qui e uno lì...ma siamo andati avanti, ogni volta impariamo qualcosa. Per alcuni è storia, per noi è "esperienza". Questo è un virus moderno, ce ne saranno altri. Quello che sappiamo è che dobbiamo produrre il nostro cibo, la nostra medicina.  
(*El Tio*, *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

Ma è P.G., portavoce della comunità di Capulápam, a dire con chiarezza e orgoglio: «sappiamo come si fa»:

nella storia non è la prima volta che vogliono farla finita con noi, con la nostra vita e la nostra autonomia. Prima venivano con le armi. Poi venivano a chiedere il mais. Poi venivano a tagliare i nostri boschi e a scavare miniere. Venivano le malattie. Ormai abbiamo imparato.  
(P.G., *Oaxaca de Juarez*, novembre 2021)

Da simili conversazioni, svolte nel corso del lavoro sul campo, mi è parso molto interessante rilevare come la tassonomia locale classifichi fenomeni sociali, politici, ambientali e virali sotto un'unica grande categoria di minacce aliene, da trattare alla stessa maniera. Corruzione, terremoti, malattie delle piante, patologie umane, conflitti territoriali e invasioni sono analizzati a partire da ciò che hanno in comune, più che da quello che li distingue. Esiste infatti un'equiparazione implicita e culturale tra ciò che attenta alla salute e alla sopravvivenza degli umani in senso fisico e quello che minaccia la salute e la sopravvivenza della comunità, della sua autonomia, del suo modo di vita. Si tratta di una vasta gamma di fattori esterni, tutti percepiti come minacciosi per l'integrità e l'incolumità della vita nel *pueblo*, di fronte ai quali molte comunità indigene di Oaxaca e del Messico hanno ricorso nella storia alla pratica dell'*encierro*: la chiusura dei propri confini territoriali, in maniera totale o parziale. L'*encierro* prevede contestualmente il ruolo centrale dell'assemblea degli abitanti della comunità, che devono approvare l'entrata in vigore della misura emergenziale. L'assemblea continua in seguito a valutare l'andamento della situazione, assumendo man mano le decisioni più importanti che vengono sollecitate dalle autorità comunali, mantenendosi in attività quasi permanente attraverso il *Consejo de Caracterizados*<sup>381</sup>. Spesso, alla chiusura dei confini corrisponde l'istituzione di commissioni straordinarie e operative, complementari all'assemblea, incaricate di svolgere i servizi comunitari necessari a fronteggiare la particolare emergenza, incluso l'approvvigionamento di cibo e acqua nei casi degli *encierros* più duri, come quelli legati al Covid-19.

Quando il Coronavirus è diventato una minaccia reale per il territorio di Oaxaca, moltissimi *pueblos* hanno fatto quello che hanno imparato a fare nella storia, quasi per automatismo, di fronte a pericoli esterni: si sono isolati.

P.G., portavoce di Capulápam, nel nostro incontro del dicembre 2021 dice:

---

<sup>381</sup> Organismo comunitario tipico dei municipi indigeni di Oaxaca con funzioni di consulenza che, in alcuni casi, acquista un'importanza straordinaria in senso legislativo ed esecutivo, seconda solo a quella dell'assemblea generale.



è uguale col Covid che con la miniera. Bisogna blindare le comunità. Sappiamo cosa fare. Le brigate, l'assemblea...oggi è più difficile perché non sappiamo cosa arriva, con la miniera arriva lo Stato, arrivano le imprese...è più facile sapere chi può entrare e chi no. Qui è più difficile, abbiamo dovuto chiudere a tutti, ma l'idea è la stessa.

(P.G., *Oaxaca de Juárez, dicembre 2021*)

Nei suoi appunti, che ha deciso di condividere con me, leggo inoltre:

la solidarietà di tutti gli abitanti nei confronti delle autorità è stata dimostrata ancora una volta, come è avvenuto in altre occasioni quando, a causa di altre circostanze (come la lotta e la resistenza per più di 15 anni contro l'estrazione mineraria), in diversi momenti l'assemblea ha dovuto ricorrere alla salvaguardia della comunità chiudendo gli accessi e rimanendo in allerta con un'assemblea installata in modo permanente per prendere decisioni.

P.G. tiene a farmi presente che Capulálpam non aveva chiuso fuori solo le trivelle delle imprese minerarie, ma aveva anche decretato la chiusura fisica del proprio territorio anche nei confronti dei taglialegna dell'impresa cartiera Fapatux nel 1981. Insieme ad altre trenta comunità della Sierra Juárez che avevano fatto ricorso alla stessa misura, gli abitanti di Capulálpam avevano allora bloccato il rinnovo delle concessioni forestali e ottenuto una legge che autorizzava le comunità a gestire autonomamente le proprie aree forestali.

Nella Valle Central di Oaxaca, invece, è vivo il ricordo dell'*encierro* di Magdalena Teitipac, che nel 2013 aveva chiuso i propri confini per impedire l'accesso alla compagnia Plata Real, sussidiaria della canadese Linear Gold Corporation, che continuava le proprie attività di esplorazione nonostante fosse stata espulsa dall'assemblea generale del *pueblo* per aver contaminato la falda acquifera. In quel caso, gli abitanti avevano scavato una trincea lunga quattro metri e profonda tre nell'unico punto di accesso al *pueblo*. H., una giovane contadina di Magdalena Teitipac che ho conosciuto a settembre 2021 durante un corso di medicina tradizionale rivolto alle comunità della zona di Tlacolula, mi racconta che era piccola quando tutto il *pueblo* ha seguito il sindaco e scavato la trincea e che «anche oggi l'assemblea ha deciso di chiudere per il *bicho*. Siamo andati e abbiamo chiuso. Ci diamo i turni per stare alla trincea».

Le popolazioni di Oaxaca hanno una lunga storia regionale a cui attingere per orientare l'azione del presente, ma non mancano nemmeno gli esempi provenienti da altre aree del Messico, che esercitano un grosso potere evocativo. Sono due in particolare gli esempi che ricorrono come motivi di ispirazione nelle interviste e nelle conversazioni effettuate sul campo, per esempio parlando con M. e T. di Huitzo, con P.G. di Capulálpam, con M. di Guelatao, con M. di Comitancillo, con G. di San Pablo Etla e con A. di San Augustin Etla: gli *encierros* zapatisti nella regione del Chiapas e l'*encierro* permanente di Cherán, in Michoacan.

Il più noto *encierro* zapatista risale al 2006. A quel tempo il governo messicano aveva intenzione di costruire un grande aeroporto nell'area di San Salvador Atenco<sup>382</sup>. Preoccupati dall'esproprio e dalla devastazione delle proprie terre, molti contadini ed *ejidatari*<sup>383</sup> della regione di Atenco si riunirono nel Fronte Popolare in Difesa della Terra, legandosi al movimento zapatista basato in Chiapas. Di fronte ai blocchi e alle manifestazioni, il governo di Enrique Peña Nieto rispose con il pugno di ferro, inviando 1.815 agenti dell'Agenzia di Sicurezza Statale e 700 della Polizia Federale Preventiva, che si resero protagonisti di due omicidi e altre gravi violazioni dei diritti umani riconosciute anche dalla Commissione Nazionale Messicana per i Diritti Umani<sup>384</sup>, dalla Corte Suprema di Giustizia della Nazione<sup>385</sup> e da organizzazioni internazionali come Amnesty

<sup>382</sup> Kuri Pineda E. «El movimiento social de Atenco: experiencia y construcción de sentido», in *Andamios*, vol.7, n.14, 2010, pp.321-345

<sup>383</sup> Assegnatari di terre comunali

<sup>384</sup> CNDH, *Represión en San Salvador Atenco*, <https://www.cndh.org.mx/noticia/represion-en-san-salvador-atenco>

<sup>385</sup> Tribunal Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Caso Atenco*, 02/12/2009, <https://www.scjn.gob.mx/cronicas-del-pleno-y-de-las-salas/caso-atenco>

International<sup>386</sup>. In seguito a queste gravi violenze, i *Caracoles* (municipi autonomi zapatisti) e gli Uffici delle Giunte di Buon Governo (organi di autogoverno dei municipi zapatisti) dichiararono l'*encierro* a causa dell'allarme rosso decretato dall'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN)<sup>387</sup>. Si trattava allora di una misura estrema, presa in circostanze molto critiche in cui la vita stessa delle comunità e dei loro membri era considerata gravemente in pericolo. Un simile pericolo di morte è stato percepito un'altra volta nel 2020, di fronte alla «minaccia per la vita umana che rappresenta il contagio del Covid-19». Il 16 marzo 2020, l'EZLN ha proclamato nuovamente lo stesso allarme rosso, diramando un comunicato ufficiale, valido per tutti i propri *Caracoles*, in cui ne decretava l'*encierro* come nel 2006:

considerando la minaccia reale, comprovata scientificamente, per la vita umana che rappresenta il contagio del Covid-19, anche conosciuto come Coronavirus [...], considerando la frivola irresponsabilità e la mancanza di serietà dei malgoverni e della classe politica nella propria totalità, che usano un problema umanitario per attaccarsi a vicenda, al posto che prendere i rimedi necessari per affrontare questo pericolo [...], considerando la mancanza di informazione veridica e opportuna sull'arrivo e la gravità del contagio, così come l'assenza di un piano reale per affrontare la minaccia [...] abbiamo deciso: Primo – decretare l'allerta rossa nei nostri *pueblos*, comunità e quartieri e in tutte le istanze organizzative zapatiste. Secondo – raccomandare alle *Juntas de Buen Gobierno* e ai Municipi Autonomi Ribelli Zapatisti, la chiusura totale dei *Caracoles* e dei centri di resistenza e ribellione, con effetto immediato. Terzo – raccomandare alle basi di appoggio di tutta la struttura organizzativa di seguire una serie di raccomandazioni e misure di igiene straordinaria che verranno trasmesse nelle comunità, *pueblos* e quartieri zapatisti.<sup>388</sup>

L'*encierro* permanente di Cherán, invece, è iniziato nel 2011, quando gli abitanti *Purepecha* del municipio del Michoacan decisero di prendere le armi per cacciare i paramilitari e i narcotrafficanti che si dedicavano al taglio illegale dei boschi della comunità. La paura era che senza alberi ci sarebbe stata meno acqua a disposizione della comunità di contadini e di allevatori, che non sarebbe potuta sopravvivere. Oltre ai narcos, vennero espulsi tutti i rappresentanti dei partiti politici, ritenuti corrotti e garanti delle violenze. Da allora i confini di Cherán sono chiusi a chiunque sia sospetto di avere legami con i cartelli della criminalità organizzata o con il sistema elettorale. Brigate popolari sorvegliano giorno e notte tutti gli accessi. Oggi, a questi posti di blocco si sommano i filtri sanitari per il Covid-19: le due funzioni si sommano e si complementano per garantire la sicurezza e la vita della comunità, come ho sperimentato in prima persona quando ho visitato Cherán nell'aprile 2021, insieme a una delegazione di donne dell'*Unitierra* di San Pablo Huitzo diretta al Festival delle Piante Medicinali, organizzato annualmente nel municipio. V., una mia compagna di viaggio, mi spiega che

sono anni che a Cherán si entra solo attraverso posti di blocco sorvegliati dal *tequio* della ronda comunitaria. Da quando hanno liberato il *pueblo*, controllano chi entra, chi sono e cosa vogliono gli estranei. Ora non sarà troppo difficile per loro fare il filtro.  
(V., *Cherán, aprile 2021*)

Effettivamente, i nostri veicoli vengono tutti sterilizzati con un getto di acqua e disinfettante e anche noi veniamo osservati attentamente dai *topiles*<sup>389</sup> della guardia che, prima di lasciarci passare, si assicurano che parteciperemo effettivamente al festival delle piante medicinali.

---

<sup>386</sup> Amnesty International, Mexico: Torture and sexual violence against women detained in San Salvador Atenco – Two years of injustice and impunity, 29/04/2008, <https://www.amnesty.org/en/documents/amr41/013/2008/en/>

<sup>387</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, «El delegado Zero anuncia la alerta roja», in *Enlace Zapatistas*, 03/05/2006, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/05/03/urgente-acciones-en-apoyo-a-companeros/>

<sup>388</sup> Subcomandante Insurgente Moises, «Por Coronavirus el EZLN cierra Caracoles y LLama a no abandonar las luchas actuales», in *Enlace Zapatistas*, 16/03/2020, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/03/16/por-coronavirus-el-ezln-cierra-caracoles-y-llama-a-no-abandonar-las-luchas-actuales/>

<sup>389</sup> Incarico comunitario con funzioni di polizia interna.

U., della commissione salute di Cherán, durante il pomeriggio conclusivo dell'incontro, afferma con fierezza:

qui non c'è pandemia. Viviamo nei campi, mangiamo cibo sano, beviamo acqua pulita, lavoriamo duro, ci curiamo con le piante, ci proteggiamo. Volevano farla finita con noi, ma ora siamo forti. Abbiamo imparato molto.

(U., Cherán, aprile 2021)



Figura 38 - Camminata esplorativa e rituale per i campi e i boschi. Cherán. Maggio 2021. Foto dell'autrice.

L'idea che i partiti e la corruzione politica siano potenzialmente una minaccia alla sopravvivenza delle comunità indigene e autonome si lega significativamente con il contagio da Covid-19, rinforzando quella che è più che un'analogia. Nella oaxaqueña Ciudad Ixtepec la terza ondata di Covid è stata particolarmente violenta. A Ixtepec sono chiaramente distinguibili una zona commerciale e una zona rurale, che si trovano anche divise tra loro da un fiume. Durante un breve viaggio nell'Istmo di Tehuantepec, mi fermo qualche giorno a Ixtepec insieme a W., ospiti della famiglia di M.. Mentre aiutiamo la madre di M. a preparare *l'agua de sabor*<sup>390</sup> per la cena, ci racconta:

nella zona commerciale c'è stata una ondata molto forte di Covid, che però non è riuscita ad attraversare il fiume e arrivare qui. Nella zona di semina abbiamo mais, pomodoro, formaggio, carne: questo ci ha aiutati a rimanere da questo lato. Però durante la terza ondata [di Covid-19] erano in giro i partiti politici per la campagna elettorale<sup>391</sup> e il virus è riuscito ad attraversare il fiume. Non eravamo pronti, qui ci conosciamo tutti, prima non era arrivato, le nostre fattorie sono piccole nel mezzo dei campi. Alla fattoria dei nostri vicini è arrivato il virus. Per la vita che conduciamo qui non siamo morti in tanti, però sì è stato molto duro. Per guadagnare un voto [i politici] vanno in ogni angolo, hanno sparso il virus, non dovevamo farli entrare.

(M., Ciudad Ixtepec, giugno 2021)

La memoria dell'*encierro* è più diffusa di quello che si può pensare e non riguarda solo minacce umane. Per esempio, E. e I., una coppia di San Agustín Etla, comunità vicina a San Pablo Huitzo, mi raccontano che nel loro *pueblo* avevano già visto l'*encierro* prima di quello in vigore durante il Covid-19, quando un parassita sconosciuto aveva iniziato ad attaccare le querce e i pini dei boschi comunitari. Le autorità organizzarono in quell'occasione una commissione di guardaboschi e biologi esperti per verificare di che cosa si trattasse. Quando capirono che si trattava del coleottero della

<sup>390</sup> Bevanda al sapore di frutta.

<sup>391</sup> Si riferisce alle elezioni del 6 giugno 2021, definite "le più grandi della storia" dai media messicani, per via dell'elevato numero di seggi da rinnovare: 500 alla Camera dei Deputati e 20 mila amministratori locali.

corteccia, capace di diffondersi facilmente, l'assemblea decise l'*encierro* dei territori boschivi per non aumentare la propagazione del contagio che aveva colpito il corpo del territorio. Nessuno vi si poteva recare senza il permesso delle autorità preposte. Precisa I.: «Ora è uguale. Ci ammaliamo noi, non gli alberi, ma non fa grande differenza, dobbiamo fare come con il *bicho* dei boschi, fare un argine che non può superare». Questo caso evidenzia un ulteriore nesso referenziale tra il *bicho*-Covid e il *bicho*-insetto, suggerendo che l'utilizzo della parola durante la pandemia non si limiti solo all'equiparazione di un essere microscopico con altri di piccole dimensioni che coabitano l'ambiente con gli uomini, ma che rifletta anche l'esperienza rurale delle piaghe delle piante, forse derivando proprio da questa esperienza. Questa ipotesi è rinforzata dall'uso dell'espressione "*plagas cuarentenarias*"<sup>392</sup> (parassiti da quarantena) per indicare le specie portatrici di malattie per la vegetazione e che vengono tenute costantemente monitorate dal governo messicano, come la *Mosca del mediterráneo* (Mosca del mediterraneo), il *Complejo escarabajo barrenador polifago* (Complesso scarafaggio trapanatore polifago), la *Palomilla del tomate* (Farfallina del pomodoro) o il Gusano de la mazorca (Verme della pannocchia).

È interessante notare come esista un'abbondante letteratura antropologica che ha approfondito le complesse e variegate dinamiche di isolamento e isolamento volontario delle popolazioni indigene e dei gruppi di minoranza nel mondo, tra emarginazione e rivendicazione di identità, terra e diritti o, addirittura, sopravvivenza. Le *identity politics*<sup>393</sup> hanno sempre costituito e anche oggi costituiscono un ambito di grande impegno per la disciplina antropologica, nei differenti ambiti in cui si manifestano. L'antropologia, nata in epoca coloniale, si è spesso imbattuta nelle difficili dinamiche relazionali tra culture differenti, che sono sfociate di volta in volta nella politica delle riserve, dell'apartheid o della ghettizzazione nelle moderne metropoli nei differenti angoli del mondo<sup>394</sup>. Tuttavia, per quanto uno studio etnografico risulti estremamente complesso, se non a volte impossibile, l'antropologia si è anche interessata a quei casi in cui l'isolamento non è il risultato imposto di un processo di colonizzazione e neocolonialismo, ma in cui, al contrario, rappresenta l'espressione della volontà di autodeterminazione dei popoli. In questo caso, Bessire parla di un regime di biolegittimità indigena<sup>395</sup>, che stabilisce se e in quale misura stabilire contatti con il mondo esterno. In particolare, nel contesto centro-sudamericano e nel contesto asiatico esistono circa un centinaio di popolazioni in stato di isolamento volontario o in fase di contatto iniziale<sup>396</sup>, una condizione che richiama in termini permanenti le scelte biopolitiche e di bio-governo<sup>397</sup> che molti *pueblos* indigeni di Oaxaca hanno adottato e adottano in termini emergenziali, tanto per la difesa della comunità umana, quanto per la difesa del territorio.

<sup>392</sup> Gobierno de México, *Plagas bajo vigilancia epidemiológica fitosanitaria*, <https://prod.senasica.gob.mx/SIRVEF/VigilanciaActivaV2.aspx>

<sup>393</sup> Neofotistos V., «Identity Politics», in *Anthropology*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0106.xml>

<sup>394</sup> Si veda per esempio. Sen A., «Slums and Shanty Towns», in *The International Encyclopedia of Anthropology*, Callan H. (a cura di), 2023, <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2009>

<sup>395</sup> Bessire L., «The Politics of Isolation: Refused Relation as an Emerging Regime of Indigenous Biolegitimacy», in *Comparative Studies in Society and History*, vol.54, n.3, 2012, pp. 467-498

<sup>396</sup> Gow P., «"Who Are These Wild Indians": On the Foreign Policies of Some Voluntarily Isolated Peoples in Amazonia», in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol.16, n.1, 2018, pp.6-20.

<sup>397</sup> CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021

## 4.2. Encierro in tempi di Covid-19

Con le rispettive caratteristiche e peculiarità, i municipi autonomi di Oaxaca hanno elaborato un'articolata strategia di prevenzione e gestione della pandemia che i *pueblos* non indigeni come San Pablo Huitzo hanno complessivamente preso ad esempio ed attuato nei margini delle loro possibilità. Questa strategia, a mio parere, è il risultato della sinergia tra *encierro*, autonomia alimentare e medicina propria, nel quadro di una propensione alla trasmissione e alla rielaborazione delle competenze, tipica dell'educazione comunitaria.

Nessuno dei precedenti punti può essere analizzato indipendentemente dagli altri, perché tutti e quattro sono profondamente legati tra loro e nessuno di essi sarebbe praticabile senza gli altri. Questo capitolo e i tre successivi tenderanno dunque di approfondirli uno per uno, mettendone in luce l'importanza specifica e le connessioni.

La domanda di partenza della presente ricerca etnografica è come determinati municipi abbiano attuato strategie di contenimento della diffusione virale e di cura di sé. Mi sono chiesta che cosa fosse accaduto all'arrivo del Covid-19 nel territorio oaxaqueño e che tipo di articolazione esistesse tra le strategie proprie e quelle istituzionali, che genere di collaborazioni, tensioni, accettazioni selettive si stessero configurando. L'immersione di campo restituisce la presenza di situazioni differenti tra un municipio e l'altro, ma sembra possibile rintracciare dei caratteri comuni che costituiscono l'infrastruttura complessiva delle risposte comunitarie di Oaxaca.

L'*encierro* è certamente la decisione più puntuale e drastica presa dai municipi. Si tratta come si è visto di una misura eccezionale, destinata a durare il tempo dell'emergenza. Viene proposto dalle autorità comunitarie all'assemblea generale che riunisce tutti gli abitanti del *pueblo*, che la devono approvare dopo averne discusso le implicazioni. Concretamente, l'*encierro* implica l'isolamento più o meno totale del *pueblo*, a cui si può accedere solamente attraverso un rigido filtro sanitario organizzato ai suoi punti di collegamento con l'esterno. Nella maggior parte dei casi da me conosciuti le autorità concedono brevi permessi di uscita solo in casi di stretta necessità e gli ingressi, dove vengono contemplati, sono subordinati ad un periodo di quarantena. L'autonomia politica prevista dai *Sistemas Normativos Indigenas* o per *usos y costumbre* è certamente una prerogativa fondamentale per la possibilità di prendere una simile decisione. In primis, a livello giuridico, limitare la mobilità territoriale e dei cittadini è infatti molto al di là delle prerogative di un singolo sindaco nel sistema partitico-istituzionale.

Salvador Aquino, antropologo originario di Capulálpam de Méndez spiega chiaramente che

nella terza settimana di marzo, Capulálpam ha sviluppato la sua propria strategia di prevenzione basata nell'organizzazione comunitaria. Le strategie hanno la loro base nel diritto di autonomia e mostrano il grado di autonomia che ci ha permesso di resistere nei secoli.<sup>398</sup>

In secondo luogo, ma non meno importante, si tratta di una decisione sostenibile unicamente con un ampio margine di consenso tra la popolazione, in questo caso molto legata alla partecipazione al processo decisionale da cui la restrizione deriva.

Persino nei *pueblos* amministrati tramite *Sistemas Normativos Indigenas*, tuttavia, non sono mancate difficoltà legate al rispetto dell'*encierro*, sia nel rapporto con le istituzioni statali esterne, sia tra gli stessi abitanti.

Come è stato chiarito nel secondo capitolo, infatti, il governo messicano ha autorizzato l'apertura dell'intero territorio nazionale a partire dal 1° giugno 2020 (con eccezione delle aree temporaneamente in semaforo rosso) e dal 18 maggio 2020 nel caso dei Municipi della Speranza, ubicati in maggioranza nel territorio oaxaqueño. Il rifiuto di riaprire i confini e riprendere le attività commerciali, industriali ed estrattive da parte di quasi tutti i *pueblos* autonomi di Oaxaca ha scatenato un vivace dibattito a mezzo stampa tra le autorità municipali e il governatore Murat. Tale dibattito ha

---

<sup>398</sup> Aquino S., «Espacio Social: voces comunitarias ante la Covid-19», in *Educa*, 25/05/2020, <https://www.radioteca.net/audio/espacio-social-voces-comunitarias-ante-la-covid-19/>

sollevato la discussione relativa alla legittimità delle fonti di potere e alla percezione di tale legittimità tra gli abitanti dello Stato di Oaxaca. Murat si appellava al diritto costituzionale al libero transito sul territorio, i *pueblos* si richiamavano alla propria autonomia decisionale e al diritto all'autodifesa collettiva.

E.M., *regidora di educacion* di Villa Díaz Ordaz, nel corso di un'intervista che realizziamo nella sua casa durante la colazione, riassume così:

alcune comunità si sono sentite criticate per la violazione della libertà di transito. Lo Stato dice: se chiudete completamente come fate ad andare ai servizi medici, e viceversa. Ma come, abbiamo sempre chiesto servizi medici alla segreteria di salute e non ci avete mai mandato niente! La chiamano nueva normalidad, ma il semaforo non funziona. Noi abbiamo proseguito l'encierro, almeno fin quando abbiamo deciso noi.

(E.M., *Villa Díaz Ordaz, maggio 2020*)

A livello interno, invece, esistono municipi in cui il rispetto della decisione della chiusura è stato elevato, mentre in altri non sono mancate polemiche e casi di insubordinazione e violazione delle norme. Sembra lecito ipotizzare che questo dipenda in primo luogo dalla reale capacità di rappresentanza dell'assemblea, dell'autorevolezza sua e delle autorità in carica che dipendono, per esempio, dalla presenza o dall'assenza di forti tensioni tra gruppi e interessi differenti nella comunità o, addirittura, da precedenti scandali legati ad episodi di corruzione e accentrimento delle ricchezze o da abusi di potere nell'esercizio delle cariche comunitarie. Don M., anziano zapoteco di San Juan Tabaa, sintetizza:

c'è una bella differenza tra obbedienza e autodisciplina. Un conto è obbedire a degli ordini che ti fa qualcuno. Altra cosa è rispettare regole che hai deciso anche tu, o i tuoi familiari e i tuoi vicini. Se la comunità è forte, il filtro è forte.

Certamente, non mancano le contraddizioni e le sfumature: per esempio, a Villa Díaz Ordaz «parte della comunità accetta le misure, altri non le capiscono e sono reticenti. Dicevano che per star bene servivano altre cose... L'assemblea è stata uno spazio di mediazione tra diverse esigenze di salute». A Guelatao «soprattutto le persone anziane non credono al virus, il paradosso è che siccome qui non ci sono malati, molte persone non ci credono», riporta dona M..



Figura 39 - "L'accesso al pueblo è solamente attraverso il filtro sanitario". Guelatao. Agosto 2021. Foto dell'autrice.

Nei casi più gravi, esistono veri e propri tentativi coscienti di aggirare le norme di chiusura, che producono il fiorire di veri e propri commerci illegali.

Altri fattori che hanno determinato la maggiore o minore efficacia dell'*encierro* sono la capacità e la possibilità di provvedere in maniera più o meno soddisfacente alle necessità economiche, alimentari, mediche e sociali degli abitanti e di gestire la pressione dei membri della comunità residenti al suo esterno che richiedevano l'accesso. Molti municipi hanno deciso di calmierare i prezzi di ciò che si continuava a vendere, soprattutto i generi alimentari.

Complessivamente, nei *pueblos* di Oaxaca che hanno fatto ricorso all'*encierro*, la parola d'ordine è stata «*Quedate en tu comunidad*» (Resta nella tua comunità), utilizzata in maniera alternativa o complementare all'universale «*Quedate en tu casa*» (Resta in casa). La mia ipotesi iniziale era che si trattasse di una formulazione per contrapposizione, utilizzata per sottolineare l'orgoglio dei *pueblos* autonomi e autosufficienti in opposizione al modello urbano. Man mano che la mia permanenza sul campo è proseguita mi sono invece accorta della complessità dietro lo slogan. Certamente, «*Quedate en tu comunidad*» è una formulazione propria, che rinforza la decisione collettiva dell'*encierro*. La raccomandazione allude alla dimensione comunitaria della quarantena, pensata come una bolla che protegge almeno in un certo grado la normalità della vita e della socialità al suo interno. Tuttavia, come è già stato messo in evidenza, le dinamiche di relazione tra le comunità di Oaxaca e lo Stato sono storicamente articolate in un processo permanente di contrattazione politica e identitaria. Nonostante le discussioni menzionate relative alla legittimità dell'*encierro*, per esempio, persino i materiali di prevenzione governativi, preparati dall'*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas* (INPI) e dall'*Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI) nelle diverse lingue originarie per diffondere le informazioni di prevenzione di base riportano la dicitura «*Quedate en tu comunidad*», riflettendo quello che più che un principio sembra essere la logica conseguenza delle condizioni di vita e del territorio dei municipi rurali, dove sarebbe semplicemente insensato pretendere che le persone si barrichino in piccole abitazioni quando hanno a disposizione ampi spazi aperti e la necessità di curare quotidianamente i propri campi: «Chiudersi in casa in una comunità contadina non solo non ha senso, ma implica anche perdere i prodotti agricoli», spiega chiaramente Don M. mentre beviamo un caffè all'*Universidad de la Tierra Oaxaca* nell'ottobre 2021.

Tuttavia, non bisogna pensare che all'interno delle bolle garantite dall'*encierro* venga abbassata la guardia rispetto al rischio di contagio: in alcune comunità più che in altre, gli abitanti sono stati incoraggiati a uscire di casa il meno possibile, sono state vietate o fortemente ridimensionate le feste, sono state evitate le riunioni nello spazio pubblico se non strettamente necessarie, sono stati sospesi i mercati, sono stati affissi cartelli con le decisioni specifiche di ciascuna comunità, in spagnolo e nelle lingue originarie parlate nei diversi *pueblos*.

Creare uno stato di isolamento comunitario nasce dalla consapevolezza tanto dei punti di debolezza quanto quelli di forza dei *pueblos*. E.M., della comunità di Villa Díaz Ordaz, dice: «Il territorio e la geografia sono punti strutturali a favore, però l'isolamento aiuta, ma se il virus arriva non c'è aiuto [...]. Immaginati se questa malattia arriva al *pueblo*, no dai, ci finisce (*nos acaba*)». Come molte altre persone che ho conosciuto, E.M. è consapevole che i suoi compaesani non possano contare su niente che non venga dalle proprie risorse. Racconta che nel suo *pueblo*:

a fine marzo abbiamo preso misure che evitano l'ingresso di persone infette, come il filtro, perché il centro di salute più vicino non ha niente per fronteggiare il covid. Man mano andiamo avanti a vedere in che maniera ci adattiamo, per prove ed errori, ma per fortuna ancora non abbiamo avuto nessun contagio.

(E.M., *Villa Díaz Ordaz*, luglio 2020)

Lo schema dell'*encierro* è più o meno simile nella maggior parte dei municipi. A.B.B., del municipio di Guelatao, racconta che anche da loro



è stato organizzato un filtro sanitario, si può andare alla città solo per emergenza, serve quarantena di 15 giorni prima di entrare. I negozi non possono stare aperti sempre, ci sono orari ristretti per sicurezza. Bisogna usare mascherine e gel, il municipio ha comprato prodotti basici di cibo per gli abitanti che ne hanno bisogno, sono stati distribuiti semi e piante da coltivare per mangiare a chi non faceva il contadino. Non possiamo più fare entrare i turisti, almeno finché *el bicho* sarà così pericoloso, dobbiamo vigilare il pueblo, lo fanno i *topiles*.

(A.B.B., Oaxaca de Juarez, settembre 2021)

A San Pablo Huitzo, le precauzioni vengono prese nei limiti delle possibilità di un *pueblo* che è legalmente tenuto ad osservare le norme statali, che vietano la limitazione della libertà di transito, se non in semaforo rosso. Spiega T.M. dell'amministrazione municipale:

Telix [il pueblo confinante n.d.r.] ha organizzato precauzioni molto elevate. All'inizio ci sono state molte critiche da parte dei cittadini perché da noi non c'erano i filtri. Arrivavano le voci da altri *pueblos* che li avevano chiusi...ci siamo detti: beh capiamo come fanno! Poi li abbiamo istituiti [i filtri ndr.] agli ingressi principali (in totale Huitzo ha venti ingressi, era impossibile coprirli tutti!). L'*agencia* Tenexpam invece ha due ingressi, uno lo hanno proprio chiuso, in uno hanno messo il filtro. Ai filtri ci siamo organizzati per sanitzare i veicoli e i vestiti, le scarpe, ma non li possiamo chiudere del tutto. La cosa più importante è l'informazione: altoparlanti e cartelloni con le informazioni per la prevenzione, più la pagina fb ufficiale del comune. Abbiamo contattato macchine con altoparlante per raggiungere le zone più isolate. Abbiamo distribuito volantini. La seconda azione è coordinarsi con la direzione di salute a Oaxaca, però loro solo ti dicono il semaforo. Quando è rosso organizziamo una sanitzazione quotidiana. La terza azione è dividere per ogni *regiduria* (equivalente ai nostri assessorati comunali), le sue azioni di competenza. Abbiamo creato brigate casa per casa, per informare rispetto alla salute. Il *cabildo* (amministrazione municipale) ha stabilito una multa di 2000 pesos per chi fa feste.

(T.M., San Pablo Huitzo, agosto 2021)

Come si è visto, l'*encierro* viene attuato chiudendo i confini di ogni singolo municipio e, a prima vista, potrebbe sembrare questa pratica divida i *pueblos*, atomizzando la struttura municipale di Oaxaca, già caratterizzata da un forte particolarismo culturale. Al contrario, per garantire la riuscita dell'*encierro* è necessario che i municipi vicini o ubicati lungo la stessa strada collaborino tra loro per proteggersi a vicenda. Non è raro che i municipi che si trovano più vicini alla città o agli snodi delle strade ad elevata percorrenza svolgano il ruolo di prima linea difensiva per quelli più riparati nelle campagne o nelle montagne che, in cambio, inviano persone delle proprie comunità a rinforzare i filtri sanitari più esposti. È per esempio il caso dei municipi della Sierra Juarez, come spiega A.B.B. di Guelatao, che sembra soddisfatta e orgogliosa quando racconta: «siamo sulla strada per arrivare ad altre comunità. Noi proteggiamo la regione. È bello che ci appoggino nel nostro filtro comunitario qui». I *pueblos* in *encierro* e in pandemia scambiano tra loro *tequio* e prodotti. Come vedremo, le singole comunità sono quasi completamente autosufficienti rispetto all'alimentazione, ma il commercio e il baratto tra l'una e l'altra aiutano a rispondere in maniera più completa alle necessità reciproche. Per esempio, a San Pablo Huitzo e a Guelatao sono nati mercatini locali, che attirano persone dai *pueblos* vicini: «I popoli originari si sono organizzati per chiudere fuori il virus, li prosegue l'armonia nella comunità e con quelle vicine», conclude A.B.B. .

E' necessario evidenziare come le relazioni tra le comunità non siano sempre positive e improntate alla cooperazione reciproca, perché esistono molti fattori che creano sospetto e conflitti. L'intellettuale zapoteco originario di San Pablo Etlá, Gustavo Esteva, spiega che

se serve sappiamo come unirli, come nel 1962 quando ci siamo uniti per difendere i boschi [dai taglialegna]...ma ci sono anche fattori molto concreti per i quali le comunità non vogliono allearsi, bisogna lavorare su cose molto profonde.

(Gustavo Esteva, San Pablo Etlá, agosto 2021)

Tra queste cose profonde è possibile annoverare conflitti storici per il riconoscimento dei rispettivi limiti territoriali, per l'utilizzo e l'amministrazione di risorse naturali come le fonti d'acqua, rivalità e inimicizie ataviche, ma anche interessi contrapposti nella contemporaneità, come il disaccordo rispetto all'impianto di una miniera o la concorrenza per motivi elettorali ed economici.

In tempi di Covid, l'unico modo per entrare e uscire dalla Comunità è richiedere un permesso alle autorità municipali, che, come mi spiega E.M. di Villa Díaz Ordaz, è inteso come un impegno di chi lo riceve a curarsi con scrupolo mentre si trova fuori dal *pueblo*: «Curarsi è responsabilità di tutti» spiega, «il permesso è un patto». Ogni comunità stabilisce i propri criteri più o meno rigidi per richiedere e ottenere questi permessi, mi spiega nel nostro incontro del 23 luglio 2020.

All'interno dei municipi in quarantena, ci si può sentire al riparo o sotto assedio, come nel caso di Santa María Tlahuitoltepec, immerso tra *pueblos* che presentano casi di contagio. Dalle parole di L., che incontro ad un corso di formazione medica tradizionale, emerge tutto il senso di angoscia per questa condizione:

abbiamo creato il filtro sanitario con l'idea che sarebbe bastato, che dopo qualche tempo di filtro sarebbe andato tutto a posto, invece sono servite nuove misure, è servito proseguire, abbiamo messo filtri a due lati. Per uscire devi dire dove vai, c'è un monitoraggio. Ora però i vicini si stanno ammalando. Il contagio è più vicino. Grazie a Dio, però anche grazie alla gente, proseguiamo a curarci.  
(L., Tlacolula de Matamoros, ottobre 2021)

Purtroppo, infatti, esistono esempi di *pueblos* in cui il virus è riuscito a infiltrarsi nonostante le pratiche di *encierro*, come San Pedro y San Pablo Teposcolula. Racconta con desolazione T., della clinica di salute tradizionale del municipio, che incontro allo stesso corso di formazione:

il virus ci ha colpiti abbastanza nonostante tutta l'organizzazione del filtro. Alcune persone hanno rispettato le regole, altre no, per quello ci sono stati contagi e morti. Credo però che abbiamo imparato dai nostri errori.  
(T., Tlacolula de Matamoros, ottobre 2021)

Con filtri più o meno rigidi, durante la pandemia molti *pueblos* di Oaxaca hanno accentuato le caratteristiche che le rendono «regioni rifugio», secondo una categoria coniata dall'antropologo Aguirre Beltrán<sup>399</sup>. Le regioni di rifugio sono aree dove, per motivi differenti, emergono condizioni particolari per cui chi le abita non viene assimilato e inglobato completamente nella struttura nazionale e nella cultura egemonica. Gli abitanti delle regioni rifugio intrattengono una relazione di tensione permanente con le istituzioni pubbliche e private e presentano forme culturali e identitarie proprie molto marcate. Tra queste, spiccano quelle zone che hanno mantenuto un'economia vincolata alla terra e aspetti tecnologici, sociali e culturali propri. Questo non significa che tutte le regioni di rifugio siano completamente impermeabili alle influenze esterne, ma che presentano un alto grado di specificità nei processi di trasformazione che vivono nella loro dimensione relazionale limitata. Sembra legittimo considerare molti municipi autonomi di Oaxaca come regioni rifugio permanenti per i *pueblos* indigeni che li abitano dalla colonizzazione ad oggi, ma è in particolare nelle circostanze di emergenza e nella scelta dell'*encierro* che mi pare che questa definizione assuma un'accezione stringente, per quanto di carattere temporale. Non è un caso che molti giovani e molti lavoratori emigrati o pendolari siano ritornati alle comunità in seguito all'irruzione del Covid-19, definendosi a tutti gli effetti «rifugiati della pandemia»<sup>400</sup>. Questi ultimi, hanno portato nuove energie e nuova linfa vitale agli incarichi, ai servizi e al lavoro comunitario, ancor più necessaria in pandemia.

---

<sup>399</sup> Aguirre Beltrán G., *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Ciudad de México, INI, 1973

<sup>400</sup> Ho incontrato questa terminologia intervistando sia E.M. di Villa Díaz Ordaz, sia N.P. di Villa Talea de Castro, sia J. Di San Pablo Huitzo

### 4.3. Il filtro e il *tequio*<sup>401</sup>: ricostruire il tessuto sociale attraverso i servizi comunitari

I filtri sanitari sono risultati dimensioni cardine della vita dei municipi durante la pandemia e sono stati anche uno dei provvedimenti che hanno accomunato *pueblos* per *usos y costumbre* e municipi amministrati tramite il sistema elettorale partitico, sia pure con forme e livelli di efficacia differenti: membrane ad elevata impermeabilità nei primi, pallide speranze di preservarsi dal *bicho* nei secondi. In entrambi i tipi di municipio, i filtri sono stati luoghi di aggregazione e di riorganizzazione della dimensione sociale durante la pandemia. Fisicamente, infatti, i filtri sono mantenuti attivi grazie al coinvolgimento degli abitanti, attraverso il *tequio*, ovvero il lavoro comunitario.

A Villa Díaz Ordaz, per esempio:

ai filtri i cittadini si segnano su base volontaria per un *tequio* di 12 ore. In cambio ricevono mais e fagioli. Molte persone tornate dalla città e da fuori si sono coinvolte. I membri del *cabildo* hanno fatto i primi turni di guardia del filtro, per dare l'esempio. Non possiamo cedere pensando ai più vulnerabili della comunità, agli anziani, ai diabetici.

(E.M., Villa Díaz Ordaz, luglio 2021)

A Capulálpam de Méndez:

in questi mesi di salvaguardia del territorio e degli abitanti, sono state raccontate migliaia di storie tra coloro che prestano il loro tempo a fare la guardia, uomini, donne, anziani, giovani, tutti hanno partecipato almeno una volta alla guardia assumendo il ruolo di custode del villaggio.

(P.G., Oaxaca de Juárez, novembre 2021)

Ciò è notevole soprattutto nei municipi maggiormente urbanizzati, dove la pratica del *tequio* si è progressivamente ridotta finanche a perdersi, come nel caso del municipio di San Pablo Huitzo (soprattutto nella prima e nella seconda sezione). Non solo, qui il *tequio* è stato usato anche per diffondere cartelloni e volantini con le informazioni legate alla prevenzione, per guidare un'automobile dotata di altoparlante per raggiungere le zone più isolate con le raccomandazioni sanitarie, per igienizzare le aree pubbliche, per organizzare brigate che girassero casa per casa portando informazioni e aiuti alimentari. Dal *tequio* hanno preso forma organizzazioni giovanili permanenti, come l'associazione *Huitzo Nuestra Esencia*. Come spiega B., uno dei membri del gruppo, l'organizzazione è nata a febbraio 2021, con lo scopo di realizzare una scritta monumentale con il nome del municipio all'ingresso della prima sezione. Appena terminata l'opera, però, i ragazzi e le ragazze del progetto si sono resi conto che

la situazione a livello mondiale e persino a livello municipale stava diventando molto complicata per via del Covid-19. Ci siamo accorti che anche tutti noi, in un modo o nell'altro eravamo a conoscenza di casi di malati, qualcuno un familiare, un amico, un vicino o un conoscente. La situazione si stava facendo critica, in termini di salute, ma anche emotivamente ed economicamente.

(B., San Pablo Huitzo, aprile 2021)

I giovani si sono informati e si sono riuniti in un'assemblea che B. ricorda molto bene: «è durata cinque ore!», durante la quale hanno deciso di mantenere attivo il gruppo e di dedicarsi al supporto della comunità durante la pandemia.

Ci siamo accorti che serviva solidarietà con i malati. Per lo meno portiamogli qualcosa [dicevamo], all'inizio c'era paura, portavamo le cose di nascosto, per non spaventare gli altri, le nostre famiglie. Era una solidarietà nascosta. Ma ci siamo accorti che non eravamo in pochi a dare una mano, per esempio a chi era rimasto senza lavoro. Ci sono stati altri che si sono uniti per portargli una cesta.

(B., San Pablo Huitzo, aprile 2021)

---

<sup>401</sup> Lavori comunitari, possono assumere diverse forme che verranno spiegate nel corso del paragrafo

Da quel momento in poi il gruppo si è attivato per cercare fondi per acquistare attrezzature mediche (mascherine e visiere, guanti, gel antibatterico, concentratori e bombole di ossigeno), per dare vita ad un banco di medicine tradizionali e alternative, per raccogliere tra la popolazione prodotti come curcuma, miele, zenzero, limone e menta, utili per preparare medicinali domestici per le vie respiratorie.

Il lavoro comunitario è cresciuto nelle prime settimane di pandemia, attraverso la distribuzione di gel igienizzante a taxisti e mototaxisti, la consegna di mascherine agli anziani e l'organizzazione di brigate di igienizzazione delle case e dei negozi, su richiesta dei rispettivi proprietari.

Aggiunge B.:

il nostro scopo era quello di lavorare insieme per rispondere all'esigenza di sostenere tutte le persone che stanno attraversando un caso di Covid-19. In questa difficile situazione è importante coltivare il cuore e lo spirito all'interno del tessuto della comunità. Così come è necessario nutrire il corpo con una buona alimentazione, è importante nutrire lo spirito e le emozioni, nutrendosi costantemente di pace e gioia. Per questo motivo è nata l'esigenza di formare reti di solidarietà e quindi di salvare il lavoro comunitario, il *tequio* insomma.

(B., *San Pablo Huitzo*, aprile 2021)

Il *tequio* e il tentativo di rianimare le reti di solidarietà comunitaria hanno portato anche alla collaborazione tra il gruppo dei giovani e il gruppo delle donne di *Unitierra Huitzo-Yelao*, che ha avuto una durata formale di alcuni mesi, ma che ha prodotto il risultato permanente del potenziamento della medicina tradizionale nel *pueblo*, grazie alle attività congiunte di formazione e assistenza medica realizzate in collaborazione tra i due gruppi che, di fronte all'emergenza, hanno deciso di chiamare e ospitare a Huitzo il Dottor S., medico allopatico e tradizionale, appartenente ad una rispettata famiglia di *curanderos* e *curanderas* della Sierra Mazateca di Oaxaca<sup>402</sup>.

Storicamente, il *tequio* è uno dei pilastri della vita delle comunità di Oaxaca, uno dei quattro punti centrali della *Comunalidad*, tanto nelle formulazioni di Floriberto Diaz che di Martinez Luna<sup>403</sup> ed è oggi centrale nel movimento di ricostruzione comunitaria in corso durante la pandemia.

Il *tequio* è lavoro gratuito a servizio della comunità, che può essere diretto verso un singolo membro in stato di necessità o concepito come un servizio di pubblica utilità. Si tratta di una pratica radicata in una concezione propria dei popoli di Oaxaca rispetto a comunità e lavoro. Un pomeriggio del settembre del 2021, mentre mi trovavo a casa della famiglia di M. e H. bevendo un caffè con M., entrò in cucina don H., con ancora la terra sugli scarponi con cui aveva lavorato tutto il giorno nei campi. Sedendosi con noi ci invitò a prepararci, perché per la domenica successiva era stato convocato un *tequio* nella terza sezione di Huitzo, finalizzato a rimuovere alcuni massi da un tratto del fiume che irriga i campi. Scherzando risposi: «Don. H., ma tu non riposi proprio mai! Come fai a lavorare tanto?» e, con lo stesso sorriso, mi rispose «Sono un contadino *mixe*...è che io non passo la vita lavorando, passo la vita vivendo!». Quello che in prima battuta mi era sembrato uno dei tanti giochi di parole di Don H., famoso in tutto il *pueblo* per la propria ironia, ha per me trovato una spiegazione nelle parole di un altro contadino, l'anziano Don M., che nel corso di un incontro intercomunitario all'*Universidad de la Tierra Oaxaca* spiegò ai presenti:

esiste un modo tutto occidentale di separare il lavoro dalla vita: se sto guadagnando denaro sto lavorando, se no no. Qui non è così, non interessa l'accumulo. Mi ricordo una volta che nella mia comunità una ditta di Città del Messico aveva commissionato ceste di palma, quelle tipiche di Oaxaca. Dovevamo decidere il costo della manodopera e il ragionamento dell'assemblea è stato il seguente: ci

---

<sup>402</sup> Le attività legate alla medicina tradizionale in pandemia verranno approfondite nel corso del capitolo 6 della presente tesi

<sup>403</sup> Si veda il capitolo 2 della presente tesi

mettiamo una settimana a fare le *cestes*. 150 pesos è quello che ci serve per vivere in una settimana: dividiamo 150 per ore e ottenuto il costo della manodopera.

(Don M., Oaxaca de Juarez, settembre 2021)

E.M., nella sua casa di Villa Díaz Ordaz, mi spiega che in realtà il lavoro comunitario è una realtà molto complessa e, a seconda delle zone di Oaxaca, le sue articolazioni possono acquisire nomi e classificazioni differenti; vi è una differenza tra quello che chiama *servicio*, il *tequio* propriamente detto, la *guelaguetza* e la *mano vuelta*.

Il *servicio* è la responsabilità cittadina. Si tratta dell'impegno nei comitati o nelle commissioni per l'acqua, per la pulizia, per la salute, per la scuola, per le celebrazioni delle feste, per la cura dei luoghi religiosi, per i trasporti e così via. Ognuno è tenuto a prendere parte ai *servicios* ad anni alterni. I *servicios* includono anche gli incarichi comunitari, che vengono assegnati dall'assemblea generale del *pueblo*. La partecipazione ai comitati è gratuita, mentre per l'assunzione degli incarichi è previsto un compenso, ma così basso che spesso chi viene proposto in assemblea tenta di convincere i compaesani di non essere la persona adatta, perché la paga non compenserà la distrazione dai campi. Il *tequio* in senso proprio, invece, non è un lavoro costante, ma un'attività temporanea molto specifica. È un lavoro collettivo e gratuito impiegato, per esempio, per la pulizia delle strade o dei terreni comunitari. Solitamente viene convocato dalle diverse commissioni permanenti che ne rilevano la necessità.

La *guelaguetza* e la *mano vuelta* sono due forme di solidarietà orizzontale che non passano in alcun modo dalle autorità comunitarie, ma che vengono organizzate tra vicini, *compadri* e *comadri*<sup>404</sup> o famiglie del *pueblo*. La *guelaguetza* è per esempio l'impegno pratico per organizzare le feste, lo esercita per esempio chi riveste la *mayordomia*<sup>405</sup> legata ad una celebrazione. Il *mayordomo* che esercita la *guelaguetza* deve raccogliere risorse per la festa. Queste risorse possono essere soldi, pietanze o oggetti particolari. E.M. mi fa notare come attraverso la *guelaguetza* si crei una sorta di banco di mutuo soccorso<sup>406</sup>, perché la pratica di raccogliere beni diventa a sua volta un'importante risorsa in un contesto di povertà: «Io oggi do quello che posso per la festa del patrono, quando mi sposerò potrò chiedere agli altri quello che possono per la festa del matrimonio», chiarisce.

La *mano vuelta* è infine la forma di reciprocità più diretta: «Mettiamo che io voglia costruire una casa, ma che sia da sola. Chiedo ai vicini di venire a lavorare per me. Io sarò disponibile ad andare a casa loro a cucinare le *tortillas* quando devono andare al campo e non hanno tempo per farle».

I diversi *pueblos* possono presentare differenze nella nomenclatura, ma il quadro appena tratteggiato offre una buona panoramica su tutte le pratiche e micropratiche collaborative che costituiscono il cemento vivo del tessuto sociale nelle comunità e nei municipi di Oaxaca. Durante la mia permanenza sul campo a San Pablo Huitzo, ho sentito sempre utilizzare il termine *tequio* in senso ampio e generico, per indicare la maggior parte delle attività descritte da E.M.. E' difficile dire con sicurezza se si tratti di una specifica territoriale o dell'esito della perdita dell'identità indigena, ma certamente è interessante notare come la pandemia abbia rinforzato in entrambi i tipi di municipio, indigeni e non, l'abitudine a tali attività. Nel caso di Villa Díaz Ordaz raccontato da E.M., il ritorno in massa

---

<sup>404</sup> Il *compadrazgo* è una forma di relazione stretta che sancisce relazioni permanenti preferenziali tra due o più membri della comunità. Il *compadrazgo* implica una familiarità non sanguigna, che comporta condivisione delle feste, del lavoro, del sostegno reciproco. Per approfondimenti si veda tra gli altri Signorini I., *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher Editore, Torino, 1981

<sup>405</sup> La *mayordomia* è la funzione di chi organizza e coordina l'organizzazione di una festa, soprattutto occupandosi di cercare e amministrare le risorse necessarie.

<sup>406</sup> L'esistenza di pratiche di mutuo soccorso è riscontrata in numerosi contesti del mondo dove, generalmente, oltre a funzioni puramente economiche, contribuiscono a costruire comunità, anche in occasioni di festa. Si vedano a titolo di esempio Allovio S., «Kinshasa: forme associative nella capitale del Congo», in *Antropologi in città*, Unicopli, Milano 2011, pp.37-64; Munkulu Mbata A., *Pratiques informelles et solidarité en Afrique Solidarités et stratégies de survie en milieu urbain congolais - les micro-crédits*, L'harmattan, Paris, 2008; Grubacic A., Graeber D., «Introduction to Mutual Aid. An Illuminated Factor of Evolution», in Peter Kropotkin, *Mutual Aid. An Illuminated Factor of Evolution*, PM Press, 2020, New York

delle persone che si erano trasferite in città per trovare lavoro ha comportato nuove energie e tempo a disposizione del *tequio*. La perdita di lavoro nelle città ha eliminato la possibilità di pagare le multe previste per chi si sottraeva ai propri compiti comunitari o di assumere sostituti, non lasciando altra scelta che ottemperare ai propri obblighi per non perdere il rispetto dei propri vicini e i propri diritti comunitari. A Huitzo, come si è chiarito nel secondo capitolo, il *tequio* rappresentava una pratica rimasta in vita ormai solo nel *barrio*, la terza sezione contadina, e nella frazione rurale di *Tenexpam*.

Tuttavia, dall'inizio della pandemia, le donne dell'*Universidad de la Tierra* della seconda sezione raccontano di aver ricevuto grande partecipazione ogni volta che hanno fatto ricorso allo strumento del *tequio*, per esempio per costruire la nuova pagoda destinata ad ospitare il mercatino organico dei produttori locali, per pulire le cisterne di captazione dell'acqua piovana, per ripulire i terreni comuni o aiutare nelle operazioni di semina le famiglie che ne avevano bisogno. M. dell'*Unitierra* mi racconta: «la pandemia ci ha divisi e spaventati, ma ci ha anche uniti, perché abbiamo capito che dobbiamo collaborare come si faceva una volta se vogliamo andare avanti» e, mentre togliamo gli scarafaggi annidati tra le pietre che filtrano l'acqua delle cisterne di raccolta, nel mese di maggio, aggiunge con una punta di sarcasmo: «speriamo che duri!»



Figura 40 - Tequio all'Unitierra Huitzo-Yelao. San Pablo Huitzo. Maggio 2021. Foto dell'autrice.

Il coltivatore di funghi R. è stato ancora più esplicito. Mentre diversi uomini sorseggiavano insieme un bicchiere di meritato *mezcal*, riposando dopo una spedizione collettiva effettuata nel giugno 2021 sui colli intorno al *pueblo* di Huitzo per procurare legname necessario a diversi lavori, R. ha commentato compiaciuto osservando il gruppo: «Prima saremmo stati io, H. e T. al massimo. Almeno tutto questo [la pandemia] serve a qualcosa!».

La vita nelle comunità e nei municipi durante la pandemia è resa sostenibile dall'esistenza di un'intricata rete di appoggio informale, di progetti formali (per esempio i comitati e le brigate), dagli incarichi comunitari, da forme di associazionismo proprio, che lavorano talvolta in collaborazione con ONG esterne, come si approfondirà nel prossimo capitolo.

#### 4.4. Ripensare le feste, trasformare la comunità

L'altra faccia del *tequio* è la festa, un altro dei quattro caposaldi<sup>407</sup> della *Comunalidad*. Don M., nell'incontro all'*Universidad de la Tierra Oaxaca* citato nel precedente paragrafo, afferma:

<sup>407</sup> assemblea, *tequio*, terra, festa

la *gozona* (festa) e il *tequio* non sono poi tanto diversi. Sono parti centrali dello sviluppo comunitario. Il nucleo centrale di entrambi è il senso di comunità, di condivisione, di sentir comune. Entrambi sono la vita. Qualunque cosa si risparmia è un'opportunità per fare festa. Per fare comunità. Il lavoro è per arrivare alla festa, la festa è per lavorare insieme.

(Don M., Oaxaca de Juarez, settembre 2021)

Tuttavia, mentre il *tequio* è stato una risorsa fondamentale, intenzionalmente utilizzata per contrastare il rischio di contagio e gli effetti socioeconomici della pandemia fin dai primi giorni di *encierro* e quarantena, le feste hanno invece subito, in un primo momento, una sostanziale battuta d'arresto, sospese e vietate tanto nei *pueblos* dove vigono i *S.N.I.* che i municipi amministrati tramite istituzioni statali.

La sospensione delle feste ha rappresentato un vero e proprio trauma per moltissime persone che ho conosciuto, uno degli effetti più sconvolgenti dell'*encierro* e della quarantena.

Da un lato, infatti, emerge un problema economico, come spiega chiaramente T.M. dell'amministrazione comunale di Huitzo:

è tutto abbastanza complicato decidere le strategie. Il settore più vulnerabile è quello che si guadagna da vivere di giorno in giorno. Se si sospendono le feste, come fanno le persone che si alimentano di queste occasioni che già in città non si può vendere nulla? È complicato. Bisogna prendere misure però senza che ci paralizzi la paura.

(T.M., San Pablo Huitzo, agosto 2021)

Dall'altro, ancor più grave e centrale in questa etnografia, è la drastica e sofferta perdita di senso esistenziale. T.C., della terza sezione di San Pablo Huitzo, mi spiega che: «Le feste sono importanti, che importa se c'è il Covid? Sì, c'è, ma senza festa come viviamo?».

In antropologia diversi studi hanno evidenziato il ruolo chiave della festa nella produzione e riproduzione sociale, un elemento culturale che ha la forza dirompente di creare legami e conferire pienezza alla natura umana stessa. Rousseau ne faceva il pilastro della percezione di sé come popolo<sup>408</sup>: sarebbe stato a suo dire altamente controproducente per i governanti eliminarle o ridurle in nome di intenzioni produttivistiche. Durkheim<sup>409</sup> individua nella festa la manifestazione del sacro, contrapposto al profano della vita di tutti i giorni. La festa è nelle sue analisi lo strumento di rifondazione, riconferma e rafforzamento della solidarietà sociale. Anche Eliade<sup>410</sup> riprende la distinzione tra sacro e profano, sostenendo che la festa ripete un gesto archetipico comportando la sospensione e il successivo dispiegamento del profano. La festa elabora e rielabora un simbolismo condiviso tra un gruppo di persone<sup>411</sup>. Altri autori, soprattutto nella tradizione italiana, insistono sulla dimensione storica e contestuale delle feste<sup>412</sup>, altri ancora ne sottolineano la funzione normativa e persino coercitiva nei processi di socializzazione<sup>413</sup>. Quel che appare chiaro, come spiega Turner<sup>414</sup>, è che la festa è *communitas*, con i suoi aspetti relazionali orizzontali e le sue dinamiche verticali di potere. La festa è in questo senso anche l'occasione per sintonizzare gli orologi individuali in un

---

<sup>408</sup> De Marinis M., «La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau», in Bianco C., Del Ninno M. (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze, 1981, pp. 72-87

<sup>409</sup> Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Rosati M. (a cura di), Mimesis, Milano, 1963, (ed. orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, CNRS, 1912)

<sup>410</sup> Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Cantoni G. (a cura di), Lindau, Torino, 1975, (ed. orig. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Folio Essais, Paris 1949)

<sup>411</sup> Augé M., *Simbolo, funzione, storia: gli interrogativi dell'antropologia*, Maiello F. (a cura di), Liguori, Napoli 1982, (ed. orig. *Symbole, fonction, histoire: les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris, 1982)

<sup>412</sup> Lanternari, V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio Editore, Palermo, 1983

<sup>413</sup> Maconi V., «Le feste calendariali dei Karimojong dell'Uganda», in *Antropologia: tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Marrazzi A. (a cura di A), Hoepli, Milano, 1989, pp. 179-191

<sup>414</sup> Turner V., *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*, Zadra D., Greppi Collu N. (a cura di), Morcelliana, Brescia, 1972, (ed. orig. *The ritual process: structure and anti-structure*, Cornell University Press, Chicago, 1969)



orologio collettivo, marcando tempi e istituendo calendari condivisi<sup>415</sup> a partire da quello che Jesi definisce un «vero istante collettivo»<sup>416</sup> e dalla peculiare scansione delle fasi agricole. Significativamente, come vedremo nel prossimo capitolo, in mesoamerica è la produzione del mais e la mitologia ad esso correlata a scandire i ritmi delle feste e del calendario, nelle culture euro-mediterranea è il legame tra culto dei morti e riti stagionali della fertilità, all'interno del ciclo del grano<sup>417</sup>. Tanto forte è il potere delle feste nei processi di antropopoesi che Paolo Apolito<sup>418</sup> ne sostiene il ruolo evolutivo che permette di comprendere, per esempio, perché il 24 dicembre 1914 decine di migliaia di soldati nemici nella Prima Guerra Mondiale deposero spontaneamente le armi per festeggiare insieme il Natale, prima di tornare a sparare il giorno successivo. Persino nei *lager*, luoghi progettati per annichilire l'umano, si sono verificati episodi di insoliti festeggiamenti, come affermazione di resistenza alla disumanizzazione. La festa non è un polo tradizionale da vedere in opposizione con la modernizzazione, perché coniuga tradizione e innovazione in profondi processi di reinvenzione, rifunzionalizzazione e risemantizzazione, alternati a periodi di relativa dimenticanza e abbandono<sup>419</sup>.

Nel caso di San Pablo Huitzo durante la pandemia, se in un primo tempo dominavano la paura e la precauzione, man mano che i mesi passavano, molti si interrogavano sulla sostenibilità a medio-lungo termine della rinuncia alla celebrazione delle festività. Per esempio, V., veterinaria della prima sezione di Huitzo, ripercorre l'evoluzione dei propri sentimenti in proposito:

all'inizio mi dava fastidio chi non rimaneva a casa o chi faceva festa. Poi iniziavo a pensare che c'è differenza tra contagiarsi in una festa o cercando il pane, perché comunque si muore di virus ma anche di fame. Tuttavia, ora dopo un anno dall'inizio di questa storia stiamo assimilando che non torneremo alla normalità e quindi non possiamo non fare mai più festa: moriamo anche così.

(V., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

A., una ragazza di 27 anni che lavora in un piccolo negozio di dolci di fronte al municipio di Huitzo, dove mi fermo volentieri a rinfrescarmi con un ghiacciolo nei giorni più caldi di agosto, dice senza mezzi termini: «L'anno scorso non ci sono stata feste nel *pueblo*, è stato il peggio del peggio, una si chiede: “che senso ha la vita? Che senso ha il *pueblo*?”». Le fa eco una signora anziana che si era seduta di fianco a noi aspettando che il nipotino finisse il suo biscotto: «Le tradizioni danno forza e solidità, se l'anno prossimo non festeggiamo San Pablo, certo che siamo deboli».

W., un'altra giovane del municipio che prende parte alla *Unitierra*, durante un'assemblea in cui si discuteva dell'opportunità di celebrare il compleanno del centro comunitario, chiese con enfasi: «Se non festeggiamo, come possiamo conservare l'allegria? Gli spazi di allegria?». Alla fine dell'assemblea, mentre stavamo tornando insieme verso le rispettive case, chiacchierando mi ha raccontato di essere alleggerita per la decisione collettiva di festeggiare almeno sulle colline intorno al *pueblo*, mangiando insieme vicino ad un laghetto: «l'allegria è tutto. L'allegria rinforza le nostre difese. Nessun *bicho* può ucciderci se siamo allegri, perché siamo forti. Se non festeggiamo insieme, uno di qui, una di là, siamo tristi e siamo deboli». Le sue parole mi colpiscono molto e mi confondono, perché non capisco se stia parlando del sistema immunitario o se stia usando una metafora per la comunità. «E' la stessa cosa», mi chiarisce, dopo averci pensato un attimo.

Sono arrivata sul campo solamente a fine marzo 2021 e non ho avuto modo di vivere la quarantena più rigida a San Pablo Huitzo, ma nei racconti delle prime settimane di quarantena, la musica ha un ruolo centrale. R., una ragazza nata e cresciuta insieme ai suoi nonni nella seconda sezione, mi racconta che

<sup>415</sup> Leach E., *Nuove vie dell'antropologia*, Trentin G.A. (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1973, (ed. orig. *Rethinking anthropology*, Robert Cunningham and Sons Ltd, London 1961)

<sup>416</sup> Jesi F., «Conoscibilità della festa», in *La festa: antropologia, etnologia, folklore*, Jesi F. (a cura di), Torino, 1977, pp.4-29

<sup>417</sup> Buttitta I., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Milano, 2006

<sup>418</sup> Apolito P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna, 2014

<sup>419</sup> Bonato L., *Antropologia della festa. Vecchie logiche per nuove performance*, Franco Angeli, Milano, 2016

dopo i primi giorni *encerrados* i musicisti cominciarono a pensare a come fare. Un *compa* iniziò a riprendere il suo sassofono e a provare nella sua casa, lo ascoltò un altro e prese la sua trombetta e iniziò ad accompagnarlo. All'improvviso erano 4-5, le note musicali tornarono a dare la vita al *pueblo*. Ci sono possibilità, dobbiamo essere molto creativi per portare avanti la nostra vita comunale. La comunità stava dicendo che per poter sanare, dunque per sanare in famiglia e sanare nella comunità, la festa fa parte di questa cura.

(R., San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Dopo i primi mesi segnati dalla paura e dal terrore, infatti, la cronicizzazione dell'emergenza ha implicato una ridefinizione delle strategie adottate nei diversi municipi e le celebrazioni hanno ripreso a svolgersi secondo due modalità principali: la clandestinità e la trasformazione.

La clandestinità è la condizione più semplice: nonostante i divieti statali, alcuni *pueblos* hanno deciso più o meno ufficialmente e dichiaratamente di celebrare le feste patronali e le ricorrenze principali, come la settimana dei morti. Ho scelto la parola "clandestinità" perché, mentre in tempi pre-pandemici diversi municipi pubblicizzavano i propri appuntamenti a fini turistici, in questa circostanza è risultato, almeno per me, molto difficile trovare le celebrazioni. Nei giorni immediatamente precedenti la settimana dei morti, per esempio, avevo sentito dire da alcuni giovani di Huitzo che probabilmente alcuni *pueblos* autonomi della zona avrebbero festeggiato, ma non sapevano dirmi bene né dove né quando. Decisi così di recarmi al vicino mercato di Villa de Etlá in compagnia di A., per cercare informazioni nel luogo che funge da crocevia per tutte le comunità della regione. Dopo alcuni mesi di sospensione, il mercato è tornato alla sua solita vivacità: due volte a settimana l'intero *pueblo* si ricopre di bancarelle di vestiti, alimenti, oggetti per la casa, vestiti, *copal*<sup>420</sup>, ceste, *tacos*<sup>421</sup>, *mezcal*<sup>422</sup>, *pulque*<sup>423</sup> e tutto ciò che serve alla vita a Oaxaca, ma nessuno sapeva apparentemente nulla delle tipiche *muerteadas*<sup>424</sup> della regione.



Figura 41 - Mercato di Villa de Etlá. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Chiedo informazioni alla venditrice di *memelas*<sup>425</sup> da cui faccio colazione, che però mi risponde che le feste sono tutte proibite. Chiedo al venditore di *petates*<sup>426</sup> che risulta più possibilista: mi spiega che forse qualcosa di piccolo se vado in giro per i *pueblos* lo trovo. Chiedo alla giovane proprietaria di

<sup>420</sup> Resina utilizzata a fini di purificazione rituale.

<sup>421</sup> Tipico alimento messicano.

<sup>422</sup> Bibita alcolica ottenuta dalla distillazione dell'agave.

<sup>423</sup> Bibita lievemente alcolica derivata dalla fermentazione dell'agave.

<sup>424</sup> Celebrazioni pubbliche dei giorni dei morti.

<sup>425</sup> Tipico alimento messicano.

<sup>426</sup> Tappeti intrecciati con foglie di palma.

una bancarella di *calaveras*<sup>427</sup> che mi suggerisce: «Devi andare di casa in casa, perché non provi il 30 ottobre a X<sup>428</sup>?». Il 30 ottobre io, R. e A., due mie coetanee che vivono nella terza sezione di San Pablo Huitzo, prendiamo insieme un mototaxi per tentare la ricerca della *muerteada*. La troviamo. Sentiamo provenire da una casa di X il suono dei tamburi di una banda musicale e R. e A., ben più esperte di me, capiscono subito che si tratta del posto giusto. Fuori dall'edificio vi è un grande traffico, i negozietti sono aperti e vendono soprattutto birra e *mezcal*.



Figura 42 - Traffico fuori dalla *muerteada* nella casa del *Mayordomo*. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Appena varcata la porta ci troviamo immerse in una folla di uomini, donne e bambini che ballano o che osservano gli altri ballare. Alcuni sono travestiti, chi indossa abiti tradizionali, chi semplici costumi. La banda suona canzoni piene di energia.



Figura 43 - Banda musicale durante la *muerteada*. Regione di Etlá. 30 ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Temevo di non essere ben accetta, vista la segretezza diffusa nei giorni precedenti, ma al contrario nessuno sembra accorgersi della mia presenza, o al massimo incrocio sguardi incuriositi e divertiti. Quando la festa patrocinata dal padrone di casa termina, le persone si riversano in strada e continuano a festeggiare a gruppetti.

Incontriamo una scena simile solo due giorni dopo in un altro *pueblito*, dove invece la celebrazione è ufficialmente organizzata dal comitato di una delle sezioni: è la *calenda de las mujeres*, che sfocia nella notte di festa generale del *pueblo*.

<sup>427</sup> Teschi di zucchero o di altri materiali usati tipicamente per allestire gli altari nei giorni dei morti.

<sup>428</sup> I riferimenti ai *pueblos* e agli organizzatori di *muerteadas* sono volutamente evitati, per la natura illegale di tali celebrazioni durante la pandemia.





Figura 44 - Calenda de las mujeres. Regione di ETLA. 31 Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

La *calenda* è un festeggiamento tipico di Oaxaca, si tratta di una sfilata per le strade della comunità accompagnata da bande musicali, fuochi d'artificio, dai simboli tipici del *pueblo* in questione ed eventualmente dalle effigi sacre, cristiane e non, che si stanno celebrando. Possono esserci diversi tipi di *calendas*: la *calenda de las mujeres* in questione prevede un assoluto protagonismo delle donne, che sono le uniche che possono comporre il corteo che sfila davanti alla banda. R. e A. mi raccontano che una *calenda de las mujeres* si era svolta anche a Huitzo prima del Covid, ma che ora non è più possibile, poiché il municipio non ha l'autonomia per poter aggirare il divieto statale. Anche in questo caso, nessuna delle partecipanti alla *calenda* e nessuno dei presenti alla successiva festa sembra preoccuparsi della presenza mia e di R. e A.. Al contrario, sono tutti molto gentili nel regalarmi una maschera per unirmi al corteo, i fiori di *cempasúchil*<sup>429</sup> per agghindarmi per l'occasione e una birra per entrare nello spirito dei festeggiamenti. Mi permettono inoltre di scattare foto ogni volta che lo chiedo. Durante la sfilata, si alternano cori che celebrano via via il santo patrono, la sezione, il *pueblo*: «evviva i forestieri, evviva gli stranieri!», gridano nella nostra direzione per farci sentire accolti.



Figura 45 - Maschera da Catrina e fiori cempasuchil per partecipare alla muerteada. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

<sup>429</sup> Fiore tipico della festa dei morti, il suo nome nahuatl significa "fiore dai venti petali", riprendendo un numero centrale nelle concezioni cosmogoniche relative alla vita, alla morte e alla struttura dell'universo per i popoli nativi mesoamericani. Si attribuisce al fiore la proprietà di raccogliere la luce e di illuminare pertanto la via del ritorno verso la Terra e verso le persone vive per i defunti che in questi giorni fanno visita. Al fiore vengono anche attribuite proprietà curative e viene impiegato nella medicina tradizionale per preparare rimedi per febbre e malattie respiratorie, tra le altre.

È come se l'orgoglio per il proprio modo di vita, per le proprie tradizioni e per la propria identità abbia preso il posto delle precauzioni. Come se una volta superato il "filtro" del depistaggio, si venisse considerati sufficientemente inseriti nel contesto sociale da non destare più preoccupazione, politica e virale.

Il Covid non è però stato rimosso dalla coscienza collettiva in queste e simili circostanze, ma ha caratterizzato intenzionalmente o per motivi di protezione personale (vedi l'uso delle mascherine) l'iconografia di oggetti e travestimenti tipici, come le *piñatte* da prendere a colpi di bastone,



Figura 46 - Piñatta a forma di Covid-19. Oaxaca de Juarez. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

le maschere delle *muerteadas* – specialmente quella di Catrina, celebre rappresentazione della morte,



Figura 47 - Travestimento da Catrina con la mascherina. Regione di Etna. 30 Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

o i *murales* lasciati nel corso dei festeggiamenti del 2020 e del 2021.



Figura 48 - Murales muerteada 2020. Regione di Etna. Marzo 2021. Foto dell'autrice.

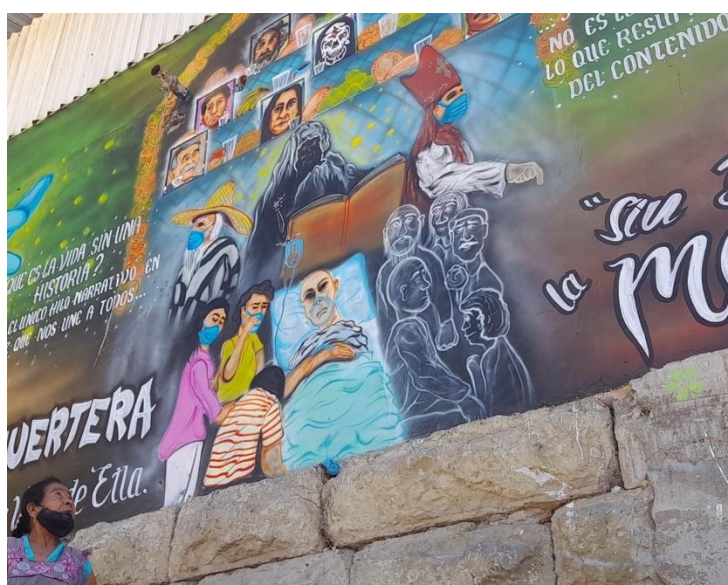


Figura 49 - Murales della muerteada del 2021. Villa de Etna. Novembre 2021. Foto dell'autrice.

Questi e molti altri esempi testimoniano il forte impatto culturale lasciato dal Covid-19 in un territorio in cui il culto della morte è centrale e quotidiano.

Sebbene recenti, esistono diverse altre testimonianze legate all'iconografia del Covid-19 in altri contesti del mondo, che partono dal concetto che vedere sia un atto intrinsecamente politico e sociale<sup>430</sup>: l'atto di visualizzare il virus durante l'attuale pandemia riflette emozioni collettive e condizioni socioculturali. Dalle rappresentazioni scientifiche basate sulle osservazioni in laboratorio<sup>431</sup> e i tracciamenti<sup>432</sup>, fino alle interpretazioni artistiche<sup>433</sup>, durante la pandemia è emerso chiaramente il bisogno di rendere visibile l'invisibile: virus e dinamiche sociali da esso detonate e amplificate<sup>434</sup>. La scienza stessa si è affidata alle immagini per poter diffondere i propri metodi e i

<sup>430</sup> Marrazzi A., *Antropologia della visione*, Carocci Editore, Roma, 2008

<sup>431</sup> Ornes S., «The evolving portrait of a virus», in *PNAS*, vol.118, n.29, 2021, <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.2111544118>

<sup>432</sup> Si veda ad esempio il progetto *Covid Visualizer*, <https://www.covidvisualizer.com/>

<sup>433</sup> Per un tentativo di raccolta si veda il progetto *CAM The Covid Art Museum*, <https://www.instagram.com/covidartmuseum/>

<sup>434</sup> Chatterjee S., «Making the Invisible Visible, in *Visualizing the Virus*», 5/07/2021, <https://visualizingthevirus.com/entry/making-the-invisible-visible/Unequal Histories>



propri risultati<sup>435</sup>. Molte immagini provenienti dal mondo occidentale<sup>436</sup>, ma anche dalla propaganda ufficiale cinese<sup>437</sup>, mostrano un virus nemico, a volte con caratteristiche antropomorfe, sconfitto da supereroi della medicina. Dall'India giunge un vasto repertorio iconografico che insiste sul tema del sovraffollamento e dell'isolamento quasi impossibile<sup>438</sup>, nonché l'associazione del dio Vishnu con la lotta al virus, incarnata nei medici moderni in una figura composita che richiama alla mente l'unione del dio Shiva e di sua moglie Parvati in una forma nota come Ardhanarishvara. È senza dubbio auspicabile uno studio approfondito delle rappresentazioni del virus, perché queste rappresentano un concentrato simbolico altamente indicativo delle rappresentazioni soggiacenti su malattie e cura, ma anche sulle paure culturali e sulle dinamiche sociali esistenti su un dato territorio, come nel caso del vaiolo in Siberia orientale, concettualizzato come uno spirito dalle sembianze di una donna russa<sup>439</sup>. Esorcizzazione, spettacolarizzazione, comprensione, sono solo alcune delle esigenze a cui tali rappresentazioni rispondono.

Tornando alle celebrazioni delle feste a Oaxaca nei mesi della pandemia, come si è già affermato, la clandestinità è solo una delle forme caratteristiche: un'altra di queste è la trasformazione in scala domestica.

Le grandi feste pubbliche hanno infatti lasciato il posto a celebrazioni più sobrie, spesso legate alla dimensione familiare<sup>440</sup>. In questi casi, l'aspetto centrale che accomuna contesti e municipi differenti è la ricerca di senso culminata in un ripiego intimo collettivo, percepito come un ritorno alle origini, alla tradizione e al vero valore della comunità e della famiglia. È il caso di Capulálpam, dove l'assemblea ha deciso che i festeggiamenti pubblici sarebbero stati sospesi, ma anche il caso di San Pabo Huitzo, dove peraltro non sarebbe stato possibile per divieto statale.

Purtroppo, non ho potuto assistere a occasioni di festa a Capulálpam, perché come si è già chiarito, si tratta di uno dei *pueblos* della Sierra Norte dove l'*encierro* è stato più rigido. È anche però uno dei cuori pulsanti della *Comunalidad* e uno dei *pueblos* più evocativi della regione, capace di influenzare gli altri in termini di immaginazione ed elaborazione di strategie e modi di vita. Per questo ritengo molto utili ai fini della presente etnografia le riflessioni di P.G., portavoce comunitario. Mi aveva colpito leggere nel diario che mi aveva così generosamente condiviso alcune note sulla stessa ricorrenza dell'anno precedente:

La gioia comunitaria, una forma di celebrazione della vita, sono le feste e le manifestazioni culturali comunitarie ed è uno dei dolori più sentiti che stiamo affrontando, le prove della banda nel pomeriggio non erano più gioiose, i ragazzi e le ragazze della banda infantile non condividevano più il loro talento, ora stavano a casa muti con la bocca coperta. Come capire un paese senza una fiesta, senza una banda, senza una *calenda*, senza condividere il *mezcal*? Tutti ci siamo posti questa domanda, ma la realtà ci ha dato la risposta e questa risposta è stata nella stessa comunanza, nella stessa vita comunitaria che si vedeva quando si avvicinava la festa e si facevano i preparativi e la gente si riuniva nelle case per cucinare il *mole*<sup>441</sup>, il pane, la cioccolata. Non avevamo più bisogno di folle di persone, di grandi bande

---

<sup>435</sup> Delicado A., Rowland J., «Visual Representations of Science in a Pandemic: COVID-19 in Images», in *Frontiers in communication*, vol.6, n.9, 2021

<sup>436</sup> Saji S., Venkatesan S., Callender B., «Comics in the Time of a Pan(dem)ic: COVID-19, Graphic Medicine, and Metaphors», in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol.64, n.1, 2021, pp.136-154.

<sup>437</sup> Seufert J., «Chinese COVID-19 political propaganda poster collection», in *Princeton University Library*, <https://catalog.princeton.edu/catalog/99120475213506421>

<sup>438</sup> Princeton University, «Mithila Art in 2020: Life, Labor, and COVID-19 in South Asia», 26/03/2021, [https://mediacentral.princeton.edu/media/Mithila+Art+in+2020A+Life%2C+Labor%2C+and+COVID-19+in+South+Asia/1\\_gbnyavml](https://mediacentral.princeton.edu/media/Mithila+Art+in+2020A+Life%2C+Labor%2C+and+COVID-19+in+South+Asia/1_gbnyavml)

<sup>439</sup> Zola L., «La pandemia da un punto di vista indigeno: il caso della Siberia orientale», intervento in *La punta dell'iceberg: pandemia e risposte indigene al COVID19*, Terzo Convegno Nazionale della SIAC: Futuro, Roma, 24/09/2021

<sup>440</sup> Per una panoramica sulle trasformazioni delle feste e lo studio antropologico, si veda ad esempio Di Rienzo E., *Dossier festa*, Università di Roma La Sapienza, 2020, [https://didattica-2000.archived.uniroma2.it/trad-pop-a/deposito/DOSSIER\\_FESTA\\_DISPENSE.doc](https://didattica-2000.archived.uniroma2.it/trad-pop-a/deposito/DOSSIER_FESTA_DISPENSE.doc)

<sup>441</sup> Tipica salsa di Oaxaca a base di cacao.



e di uno spreco di denaro, ma solo di stare insieme, di condividere il *mezcal* con i compadri, questa è la fiesta, questa è la condivisione e la gioia. Abbiamo imparato che la fiesta siamo noi, non gli altri.

Nel corso del nostro ultimo incontro nella città di Oaxaca nei giorni immediatamente successivi a quelli dei morti, gli ho chiesto se dopo un altro anno di pandemia il sentimento è ancora lo stesso. La sua risposta:

La festa è parte della comunità e della *Comunalidad*. Negli ultimi anni Capulálpam era piena di turisti e questo ci ha cambiato molto, una spesa di energia e risorse perché gli altri si divertissero e noi ci siamo a poco a poco trasformati in oggetto. Quasi non ci rendevamo conto di quello che succedeva durante la festa e finivamo per farcela raccontare dai turisti. Adesso ci siamo incontrati un'altra volta con la festa. Ci siamo incontrati tra di noi. Prima, nella festa patronale, nelle feste dei morti, le persone si incontravano nella casa, ascoltando le trasmissioni della radio comunitaria, facendo *mole* e *tepache*<sup>442</sup>. Quante cose abbiamo perso nella casa per stare fuori? Questo è un grande insegnamento. Sono altri equilibri, economico e comunitario, bisogna trovare un equilibrio tra i valori. Abbiamo celebrato la morte sul piano familiare, prima era uno *show*, la pandemia ci ha dato di nuovo la possibilità di festeggiare nel profondo, senza lasciare che solo le donne si occupassero degli altari in casa.

(P.G., Oaxaca de Juarez, novembre 2021)

Quando sono partita per il campo, la durata stimata dell'etnografia era di sei mesi. Solo quando questi stavano volgendo al termine e T. e M. di San Pablo Huitzo mi hanno invitata a trascorrere insieme a loro i giorni dei morti mi sono resa conto di quanto sarebbe stato controproducente concludere l'etnografia sulla pandemia prima della festa principale del Messico, dedicata proprio al culto dei morti<sup>443</sup>.

L'antropologia del lutto ha mostrato infatti come intorno alla morte esistano significati simbolici fondamentali da analizzare nell'approccio allo studio delle differenti culture e come questi siano sempre strettamente correlati a processi di ordine psicologico e sociale. È pertanto fondamentale domandarsi il senso e la funzione dei riti di cordoglio<sup>444</sup>, particolarmente evidente quando questi

---

<sup>442</sup> Tipica bevanda messicana, data dalla fermentazione di frutta.

<sup>443</sup> Per un approfondimento antropologico sulla festa dei morti in Messico si vedano, tra gli altri: Lorente Fernández D., «Pan-es-Hueso, Pan-es-Piedra, Pan De Día De Muertos: De La Ofrenda En El Altar a La Comensalidad Cotidiana Con Los Difuntos En La Sierra De Texcoco», in *Estudios De Cultura Náhuatl*, n.60, 2020, pp.161-225; Báez Cubero L., «Mo'patla intlakwalle: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla», in *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Geist I. (a cura di), Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp.105-120; Maldonado D., «El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)», in Broda J., Good C. (a cura di), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: ritos agrícolas*, CONACULTA del INAH e Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, Ciudad de México, 2004, pp.177-195; Manrique Domínguez M.M., «Ritual y prácticas funerarias en Mix-quit y Zapotitlán, Distrito Federal», in Good Eshelman C., Corona de la Peña L.E. (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, INAH, Ciudad de México, 2011, pp.113-128; Gómez Martínez A., «El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana», in Broda J., Good Eshelman C., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, Ciudad de México, 2004, pp.197-214; Good C., «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», in Broda J., Báez-Jorge F. (a cura di), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México, 2001, pp.239-297; De la Garza M., «Ideas nahuas y mayas sobre la muerte», in Malvido E., Pereira G., Tiesler V. (a cura di), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, INAH, Ciudad de México, 1997, pp.17-28; Cortés Ruiz E., «Rituales a los muertos y su relación con el ciclo del cultivo del maíz entre los mixtecos y zapotecos», in Báez Cubero L., Rodríguez Lascano C. (a cura di), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, Veracruz/Ciudad de México, 2008, pp.185-216; Castilleja A., «Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha», in Good Eshelman C., Corona de la Peña L.E. (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, INAH, Ciudad de México, 2011, pp.151-66

<sup>444</sup> Di Nola A.M., *La morte trionfata: antropologia del lutto*, Newton Compton, Roma, 2001

vengono a mancare come durante la pandemia. I funerali, infatti, sono veri e propri riti di passaggio<sup>445</sup>, in maniera simile ai riti della nascita o alle diverse cerimonie di iniziazione<sup>446</sup>. Un aspetto dei rituali è quello di ristrutturare l'ordine sociale<sup>447</sup> e, in questo caso, i riti funebri hanno la funzione trasformare la perdita ai fini della sopravvivenza e della riproduzione sociale del gruppo, che rinasce allo stesso tempo uguale e trasformato dopo il lutto<sup>448</sup>.

Ho deciso dunque di estendere la durata del campo e ho vissuto la straordinaria opportunità di trascorrere questo periodo con loro. M. e T., inoltre, sono persone molto rispettate in tutta Huitzo e, come tali, hanno ricevuto moltissimi inviti nelle case degli abitanti delle tre sezioni e dell'*agencia*. Poterle accompagnare a visitare gli altari domestici è stato un grandissimo onore e un'occasione di approfondimento unica. Come nel 2020, anche nel 2021 le celebrazioni ufficiali sono state proibite. La festa patronale è stata completamente cancellata, quella agricola di San Isidro è stata festeggiata dai contadini nei rispettivi campi, sparando fuochi d'artificio per augurare la fertilità. Durante la festa dei morti, il municipio ha deciso di aprire il cimitero, giudicando eccessivo vietare la possibilità di visitare i propri cari, soprattutto a chi non aveva potuto seppellirli con le adeguate cerimonie. La mancanza di funerali tradizionali, infatti, è stato un grosso trauma nei *pueblos* in *encierro* e in quarantena. Mi racconta V., veterinaria della prima sezione:

in pandemia ci sono stati morti costanti. Non poter fare il funerale e onorare la morte è stato orribile. Devi capire che qui i rituali normalmente durano due giorni e una notte, la preparazione è necessaria. *Tortillas*, ceste, sandali per camminare, sciarpa che accompagnano nel guardare il fiume. Bisogna scavare la tomba. Ora tutto questo è vietato per la pandemia. Dopo la sepoltura normalmente ci sono nove giorni di festa con molte persone, ora tutto questo è ridotto al minimo, quasi non esiste, almeno nei giorni in cui i morti ritornano a trovarci non potevamo non andargli incontro.  
(V., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

Approfondisce la spiegazione T.M., assessora all'ecologia e salute di Huitzo, per chiarire i motivi della decisione del comune:

non sono stati celebrati i morti, la gente voleva andare al cimitero, allora noi autorità abbiamo chiamato un *tequio* per pulire. In realtà si fa sempre un *tequio* per rimuovere l'acqua stagnante, per evitare la dengue, ma stavolta è stato proprio sanitzizzato tutto. Abbiamo suggerito di distribuire le visite delle diverse famiglie su più giorni.  
(T.M., *San Pablo Huitzo*, agosto 2021)

Una compensazione della mancanza di cerimonie funebri era fondamentale, perché alla loro assenza è talvolta attribuita la responsabilità diretta dell'aumento della mortalità. P., anziano quasi senza denti che vive nel *barrio* di Huitzo, mi spiega che le anime delle persone morte senza adeguata sepoltura non trovano pace e vagano per il mondo e per i *pueblos*, raffreddando<sup>449</sup> l'aria e provocando una strage, soprattutto tra le persone anziane. In verità non ho sentito ripetere questa convinzione a San Pablo Huitzo, ma l'ho ascoltata nuovamente nella città di Oaxaca, da un giovane di 31 anni originario della regione oaxaqueña della Sierra Mazateca, appena tornato da un soggiorno nella casa di famiglia dove si era recato in visita ai nonni.

---

<sup>445</sup> Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Remotti M.L. (a cura di), Torino, Boringhieri, 1981, (ed. orig. *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909)

<sup>446</sup> Hertz R., *La preminenza della destra e altri saggi*, Prosperi A. (a cura di), Torino, Einaudi, 1994, (ed.orig. «Contribution à l'étude sur la représentation de la mort», in *Année Sociologique*, 1905, pp.48-137

<sup>447</sup> Bloch M., *Death, women and power, in Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 211-30.

<sup>448</sup> Ibidem

<sup>449</sup> Freddo e caldo sono due concetti fondamentali della medicina tradizionale mesoamericana, che non corrispondono unicamente alla temperatura reale, ma a insiemi di proprietà degli elementi.



*Figura 50 - Sepulture senza tomba. Cimitero di Tenexpam. 30 ottobre 2021. Foto dell'autrice.*

Purtroppo, non ho avuto occasione di approfondire i legami e la provenienza di questa concezione legata alla mortalità durante i mesi della pandemia, ma certamente mi sembra riflettere l'importanza vitale dei riti in onore della morte. Il problema della sepoltura è vissuto in maniera ancora più grave nel caso dei parenti residenti a Los Angeles o in altre città degli Stati Uniti, le cui ceneri non sono state rimpatriate se non in rari casi, perlomeno tra le famiglie di San Pablo Huitzo che hanno condiviso con me questo loro dolore. È a casa di H. che mi imbatto in uno di questi casi: «sono morti in due, fuori. Se fossero stati qui non sarebbero morti. Oggi almeno tornano davvero».



*Figura 51 - Altare di famiglia. Tenexpam. 1° novembre 2021. Foto dell'autrice.*

I giorni dei morti durante la pandemia sono stati dunque vissuti come occasioni necessarie per rendere una volta per tutte gli onori adeguati ai propri cari defunti nei mesi precedenti, oltre che per salutare le anime dei morti degli anni addietro. Il principale avvenimento di queste giornate, infatti, è la visita che i defunti fanno ai propri cari vivi, in un senso per nulla metaforico.



Figura 52 - Sentieri di fiori *cempasúchil*. San Pablo Huitzo II sezione. 28 Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Questo è il motivo dei sentieri di *cempasúchil* per indicare la via di casa ai morti, delle offerte sugli altari, delle pietanze cucinate per chi sta arrivando, con una presenza che, per quanto immateriale, è immanente<sup>450</sup>. M., per esempio, prepara in un grosso pentolone la cioccolata calda che metterà sul suo altare il giorno in cui è previsto l'arrivo delle anime dei bambini. Mi spiega che metterà del pane nel giorno dedicato ai morti senza identità.



Figura 53 - Allestimento di un altare per i morti. San Pablo Huitzo III sezione. 28 ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Sono in casa di MA., invece, nel giorno dell'arrivo dei propri familiari. Chiacchieriamo intorno ai fornelli, mentre cuciniamo insieme. Inizialmente sono convinta che entrambe stiamo cucinando la cena che consumeremo di lì a poco, ma mi accorgo del malinteso quando io porto a tavola il riso con i fagioli, ma lei porta il suo *mole amarillo*<sup>451</sup> verso l'altare. Con una malinconia tradita dagli occhi che si bagnano di lacrime, mi racconta che era il piatto preferito di sua mamma e che per questo lo posa ai piedi della sua foto. Poi viene a sedersi con me al tavolo, «Buon appetito», dice prima rivolgendosi a me. «Buon appetito», ripete in direzione dell'altare. Torna a casa anche T., si unisce a noi, ci raccontiamo delle rispettive famiglie, delle persone scomparse di cui sentiamo la mancanza,

<sup>450</sup> Lupo A., «Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla», in *Estudios de cultura náhuatl*, n.58, 2019, pp.223-264

<sup>451</sup> Un tipo di salsa *mole*, dal colore giallo-arancione.



degli episodi più divertenti e imbarazzanti che riguardano i nostri parenti e noi stesse da piccole. Quando ci svegliamo la mattina dopo, MA. toglie il piatto e mi spiega che è finito, «perché non fuma più»: è attraverso l'aria calda e profumata che i defunti mangiano le pietanze preparate per loro. Quando il piatto non emette più il suo vapore, vuol dire che è finito. Con un po' di sorpresa vedo MA. iniziare a mangiare il *mole amarillo* con aria compiaciuta. Cogliendo il mio stupore, scoppia a ridere: «E' finito per mia mamma, mica per me!». In effetti, ogni volta che un rituale di qualunque tipo termina, i frutti e le offerte deposte sull'altare vengono ripartite tra i partecipanti, perché da offerta sacra tornano immediatamente ad essere beni materiali che non è il caso di sprecare. Mangiare con i defunti è qualcosa di estremamente spirituale e materiale allo stesso tempo a Oaxaca e in una cultura che riserva una grossa importanza al cibo e all'alimentazione. I pasti nei giorni dei morti hanno un grande ruolo nel rinforzare la linea di continuità che lega le famiglie e la comunità, in senso inclusivo tanto dei vivi quanto dei morti e degli antenati, come scopro a casa di A., dove una bimba mangia a lato dell'altare e imbecca le foto dei suoi parenti defunti. Notando il mio sguardo carico di emozione, la mamma mi spiega: «Non li ha conosciuti da vivi. Sono contenta che possa pranzare con loro come fa con noi, così oggi li conosce».



Figura 54 - Altare di famiglia. Tenexpam. 1° novembre 2021. Foto dell'autrice.

Anche la visita al cimitero è estremamente importante in questo senso. Portare cibi e fiori, fermarsi a mangiare e conversare sulle tombe dei propri cari sepolti è stata una necessità più forte della paura del virus. In particolare, ho accompagnato Tio D. a distribuire un'intera carriola di fiori sulle tombe di due suoi familiari, suo figlio e suo nipote, morti entrambi di Covid-19 negli Stati Uniti.



Figura 55 - Tio D. trasporta i fiori al cimitero. Tenexpam. 29 ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Le ceneri erano state appena sepolte, ma erano mancate le cerimonie adeguate: «Sono morti negli Stati Uniti, in un ospedale. Ce li hanno ridati in cenere». Tio D. è piuttosto taciturno mentre camminiamo, ma quando arriviamo alle tombe mi dà precise istruzioni su come collocare i tipici fiori gialli per ognuno dei parenti e una volta finito sembra improvvisamente sollevato: sulla strada di ritorno conversiamo e scherziamo.

Al cimitero di San Pablo Huitzo le tombe sono tutte strette e accalcate una all'altra e, normalmente, quelle dei nuovi morti sembrano ritagliarsi spazio in qualsiasi modo accanto a quelle dei propri familiari. Osservando con attenzione le date di morte, ho l'impressione di vederne molte relative al 2020 e al 2021 sistemate agli estremi margini del terreno consacrato. Non posso affermarlo con certezza, ma l'impressione che ne ricavo è che la condizione di marginalità, solitudine e isolamento (in alcuni casi anche stigma e paura) che ha circondato i malati in vita si riflette ora nella collocazione dopo la morte. Quantomeno la dimensione eccezionale della pandemia ha lasciato traccia anche nella geografia del cimitero, microcosmo nel microcosmo del *pueblo*.



Figura 56 - Tombe datate 2021 agli estremi confini del campo santo. San Pablo Huitzo. 1° novembre 2021. Foto dell'autrice.

Le giornate dei morti sono dunque estremamente importanti per rinforzare le relazioni di famiglia, vivi e morti inclusi<sup>452</sup>. Tuttavia, questa ricorrenza esercita anche un ruolo chiave per la costruzione dei legami tra famiglie vicine, combattendo l'isolamento e l'atomizzazione del tessuto sociale attraverso la costruzione di arcipelaghi di famiglie e persone<sup>453</sup>. La tradizione vuole infatti che in questa occasione le persone si rechino in visita agli altari dei vicini, dei compadri e delle comadri, delle persone con cui esistono legami preferenziali. Nel corso di queste visite ci si scambia il *mole* e altri prodotti culinari, si condividono i ricordi sulle persone defunte<sup>454</sup>. T. e MA. di Huitzo mi raccontano che nel 2020 c'era ancora molta paura riguardo a questa pratica, ma che nel 2021 le persone hanno ricominciato a farsi visita a vicenda.

La festa dei morti rappresenta dunque il caso di una celebrazione fondamentale per la vita oaxaqueña, che durante la pandemia ha attraversato un periodo di trasformazione, declinata nella ricerca del senso originario o attribuitole come originario da parte della popolazione. Una festa che andava celebrata in maniera originale, perché profondamente connessa al modo di vita proprio dei

<sup>452</sup> Conaculta, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México, 2006

<sup>453</sup> Monaghan J., «Reciprocity, redistribution, and transaction of value in the Mesoamerican fiesta», in *American Ethnologist*, vol.17, n.4, pp.778-794

<sup>454</sup> Báez Cubero L., «Mo'patla intlakwalle: ekl banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla», in *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Geist I. (a cura di), Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp.105-120

*pueblos* di Oaxaca. Un processo speculare è quello che riguarda un altro fenomeno della vita sociale di Oaxaca, la *Guelaguetza*, una festa/non-festa, la cui celebrazione è stata sottoposta a profonda critica durante la pandemia, per analoghe ragioni di ricerca di senso proprio.

Nel paragrafo precedente, è stata presentata la *guelaguetza* come una delle tante forme di *tequio*. A., studente di antropologia originario di un *pueblo* della Sierra Mixteca, tiene a precisare che «*Guelaguetza* è una parola zapoteca...ha molte forme per nominarsi a seconda della lingua<sup>455</sup>, ma sempre significa solidarietà/appoggio-mutuo/tequio: è la celebrazione del lavoro in collettivo che crea il tessuto che sostiene la solidarietà». A.G., contadino dei Guelatao della Sierra Juarez, racconta che la *guelaguetza* è una forma di vita, basata sullo scambio di prodotti e lavoro:

si usa per esempio per coltivare la *milpa*: se tu vuoi dieci persone nel tuo campo, perché ti serve aiuto, chiedi a tutti quelli che stanno nella lista, a tutte le famiglie che praticano la *guelaguetza*. Quelli vengono e in pausa pranzo si parla delle cose della comunità. Non devi pagarli. Certo, devi pagarli col tuo lavoro quando ne avranno bisogno loro. *Guelaguetza* può essere anche portare cibo e regali per condividere le spese di un funerale o uno scambio di bande musicali tra le comunità per sostenere le reciproche feste e fare legami. (A.G., contadino, Oaxaca de Juarez, luglio 2021)

La *guelaguetza*, insomma, è una pratica quotidiana. Spiega l'intellettuale zapoteco Gustavo Esteva che nei secoli precedenti alla conquista spagnola esistevano momenti particolari legati al ciclo del mais (come nei giorni successivi al raccolto), in cui persone provenienti da diverse zone del territorio conosciuto oggi come Oaxaca si radunavano per alcuni momenti di scambio di prodotti, celebrando divinità come *Centéotl*, dea della fertilità.

Oggi, invece, la *Guelaguetza* è anche una festa ufficiale dello Stato messicano, celebrata a livello istituzionale dal governo di Oaxaca e costituisce un evento turistico di enorme importanza economica per le imprese e il settore terziario. La trasformazione è iniziata intorno agli anni Trenta del ventesimo secolo, quando l'indigenismo divenne la matrice ideologica e politica durante la formazione del nuovo Stato post-rivoluzionario. Serviva creare un'identità nazionale e strumenti di governo adeguati. Come è stato chiarito nel primo capitolo, l'indigenismo assegnò alle popolazioni indigene il ruolo di rappresentare un glorioso passato preispanico su cui fondare la grandezza della moderna identità messicana, attraverso un processo di selezione accurata dei tratti culturali più folkloristici e meno divergenti delle differenti popolazioni esistenti, costruendo a tavolino un prototipo di indigeno messicano e oaxaqueño. In particolare, nel 1931 un terribile terremoto minacciò la stabilità economica e sociale di Oaxaca e il governo approfittò dell'anniversario dei quattrocento anni della nomina a città del municipio di Oaxaca de Juarez per conto del re di Spagna Carlos V per organizzare un grande evento sul territorio, chiamato, appunto, *Guelaguetza*. La celebrazione era concepita come un'esposizione commerciale dei prodotti tipici del territorio e prevedeva un *homenaje racial* (omaggio razziale) dei *pueblos* indigeni alla città capitale, concepito come una mostra dei balli e delle tradizioni locali. Significativamente, in questa occasione venne suonato pubblicamente *Dios nunca muere*, del compositore Macedonio Alcalá, destinato a diventare l'Inno dello Stato di Oaxaca.

Gustavo Esteva mi spiega che

si voleva governare Oaxaca ed è stata inventata la categoria di Oaxaca, che è molto diversa dal territorio reale. La forma con cui hanno inventato Oaxaca è stata la *Guelaguetza*. Prima, una volta all'anno, da tutte le regioni venivano per una festa di interscambio e autocelebrazione, che non aveva nulla di economico/monetario. Non esistevano cose come "gli oaxaqueñi" o "il cibo oaxaqueño", sono categorie di governo: la *Guelaguetza* così come la fanno ora servì a inventare Oaxaca per governare il territorio.

(Gustavo Esteva, Oaxaca de Juarez, luglio 2021)

---

<sup>455</sup> Alcune di queste: *Guzuun* (zapoteco de Zaachixtla), *Le'eda* (Zapoteco de Ateopēc), *Utsaj* (Zapoteco de Yagila), *Galgez* (Zapoteco de Santa Ana del Valle), *Gueza* (Mixteco), *Ihuuil* (Nahuatl), *Pulteka* (Mixe de Moctum).



Mi sono imbattuta in un esempio concreto, che mi ha aiutata a comprendere il difficile concetto presentato da Esteva, un pomeriggio in cui camminavo per il Llano, una delle piazze del centro storico di Oaxaca de Juarez, dove si incontrano diversi gruppi di abitanti per praticare sport, ballare, cantare, far giocare i figli, mangiare una pannocchia o una coppetta di mais bollito. Quel giorno, nella folla spiccava la presenza di un gruppo di giovani donne in abiti tradizionali, che ballavano reggendo ognuna un ananas sopra le spalle. Ero in compagnia di P., un caro amico della sierra Mazateca emigrato in città, con una grande passione per la storia di Oaxaca e del Messico che, con un sorriso polemico, mi spiegò che probabilmente si stavano preparando alle selezioni per la *Guelaguetza*, di cui il ballo *Flor de Piña* (Fiore d'ananas) rappresenta il momento più atteso, nonostante si tratti «di un ballo che di originario ha ben poco, come tutta la *Guelaguetza*». La sua origine risale infatti al 1958, quando Alfonso Pérez Gasga, allora governatore di Oaxaca, incaricò alcuni esperti delle danze tradizionali e dei costumi della regione di creare una danza che esaltasse le radici indigene della regione della Cuenca di Oaxaca, ritenuta troppo vicina geograficamente e culturalmente al confinante Stato di Veracruz. Il risultato fu, appunto, la danza del fiore d'ananas, che è oggi effettivamente diventata uno dei simboli dell'identità indigena percepita come autentica di Oaxaca.

La relazione degli abitanti di Oaxaca con la *Guelaguetza* ufficiale è ovviamente molto articolata e complessa ed è innegabile che per molti sia occasione di orgoglio, vanto e rendita economica. Gruppi di artisti da tutta la regione si esercitano ogni anno per superare le selezioni e partecipare all'evento e altri, soprattutto i commercianti, approfittano dell'occasione per aumentare i propri introiti.

Tuttavia, non sono mai mancate voci critiche nei confronti della *Guelaguetza* come grande-evento e festa eccezionale, soprattutto tra le fila degli intellettuali indigeni di Oaxaca<sup>456</sup>, ma quello che preme qui segnalare è come sia stato proprio durante la pandemia che tale critica ha guadagnato visibilità e diffusione, in un contesto di generale riflessione sul valore delle feste e del *tequio* per la vita e la sopravvivenza delle *comunità*. La manifestazione evidente ed esplicita di tale sentimento è stato l'incontro intercomunitario *La Guelaguetza en la vida cotidiana*, organizzato per la prima volta nel 2021 dalla rete di agricoltori oaxaqueñi dell'*Espacio Estatal del Maíz Nativo de Oaxaca*. Mi racconta una delle organizzatrici

iniziamo con un rito, un rito è relazionarsi alla natura, ai differenti elementi della natura. Per questo iniziamo dai riti, salutando gli esseri sacri delle differenti regioni. Poi andremo avanti con assemblee sui prodotti che abbiamo nel campo, nella *milpa*. Un altro momento di discussione sarà per informare tutti sui danni dei prodotti transgenici e per scambiarsi consigli su come fare da noi i fertilizzanti, i pesticidi... tutto organico. Noi vogliamo salute, non malattia. Faremo anche una chiacchierata sulla *guelaguetza* nella vita quotidiana: noi contadini racconteremo come pratichiamo la *guelaguetza* nella nostra vita quotidiana: non è una festa è la vita stessa, la vita quotidiana, che abbiamo nei *pueblos*, un valore che abbiamo e che dobbiamo curare e, dove non c'è più, dovrebbero ricominciare, non solo come festa, ma farla realtà ogni giorno.

(A.J., *Oaxaca de Juarez*, luglio 2021)

---

<sup>456</sup> Ci riferiamo a una categoria ben nutrita di personaggi di spicco per le proprie comunità e, in alcuni casi, culturalmente e politicamente influenti nel panorama pubblico di Oaxaca e del Messico, tanto nel pensiero accademico, quanto nello spazio mainstream via social network e periodici. Tra questi menzioniamo in particolare Gustavo Esteva, Yásnaya Elena Aguilar Gil e Jaime Martínez Luna, ma ricordiamo la presenza sul territorio di un numero inquantificabile di anziani, *parteras*, *curanderos* e *curanderas* e altre figure riconosciute a livello locale, spesso in contatto più o meno costante tra loro. Per approfondire il fenomeno: Juárez Sánchez D., Sosa Montes M., Toto Jiménez D., «Intelectualidad indígena zapoteca en los municipios: Santo Domingo Ozolotepec, San Juan Ozolotepec y San Francisco Ozolotepec», vol.19, n.54, 2012, pp.143-169; Barabas A., «Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina», in *Revista Mexicana De Ciencias Políticas y Sociales*, vol.27, n.103, 2019, pp.57-68; Caballero J.J., «El papel que juegan los profesionales indios para el desarrollo cultural de sus grupos», in Nahmad S. (a cura di), *La perspectiva de etnias y naciones. Los pueblos indios de América Latina*, Abya-Yala, Quito, 1996; Zapata Silva C., «Origen y función de los intelectuales indígenas», in *Cuadernos Interculturales*, vol.4, n.3, 2005, pp.65-87; Sánchez-Antonio J.C., «Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios», in *Latin American Research Review*, vol.56, n.3, 2021, pp.696-710

Per quanto si tratti di un evento di piccole proporzioni, mi pare significativo come sia stato ideato per la prima volta proprio nel 2021, nello spazio politico della pandemia e nel vuoto lasciato dalla sospensione delle celebrazioni ufficiali: una di quelle sospensioni trasformate in occasioni di riflessione e auto-riflessione.

Nella critica alla *Guelaguetza* come grande evento, ci sono sia motivazioni di ordine economico che culturale e valoriale.

Dal punto di vista economico, l'evento ufficiale della *Guelaguetza* genera annualmente guadagni approssimativi di 417 milioni di *pesos* (circa 20.027.080 euro), il 91% di occupazione alberghiera e un flusso di 142mila visitatori nazionali e stranieri<sup>457</sup>. Tuttavia, questi introiti arrivano molto poco alle comunità, che sono in teoria le protagoniste acclamate dell'evento. H.K., artigiano di ossidiana della terza sezione di Huitzo, quando gli chiedo se è contento della ripresa delle celebrazioni nel 2022, commenta amaro «Perché dovrebbe importarmi, non ho un negozio in centro città».

O., un giovane originario della Sierra Mazateca che ho conosciuto nella città di Oaxaca de Juarez mi racconta:

Dove vivo io, c'è acqua solo qualche volta. Dalla mazateca sono venuto in città a cercare lavoro perché nel mio *pueblo* non c'era. Poi vivere nei quartieri della città è diventato impossibile e sono andato qui fuori [Santa Rosa, municipio dell'hinterland di Oaxaca de Juarez]. L'acqua che cade nelle montagne e che spunta dalle sorgenti finisce agli alberghi del centro, dobbiamo offrire il meglio ai visitatori, anche se la *banda*<sup>458</sup> deve emigrare per guadagnarsi da vivere.

(O., Oaxaca de Juarez, luglio 2019)

Con rabbia, aggiunge che

anche attraversare il centro cittadino è sgradevole. Mi sento io l'estraneo, tutti *withexican*<sup>459</sup> o *gringos*<sup>460</sup>, specialmente durante la *Guelaguetza*. Entri in un bar e ti guardano tutti come fossi parte dello *show* fatto per loro, magari si fanno pure una foto ricordo con l'indigeno. Io in quei giorni me ne torno al *pueblo*.

(O., Oaxaca de Juarez, luglio 2019)

Dal 2020, inoltre, il centro cittadino viene completamente transennato per impedire la presenza dei venditori ambulanti, per la maggior parte persone di origine indigena che basano sull'economia di strada il proprio guadagno e la propria sopravvivenza. Si tratta in prevalenza di persone emigrate in città, come il mio amico O., oppure pendolari che dalle comunità contadine si recano ogni giorno in città. In particolare, durante le giornate dei morti o della *Guelaguetza*, i controlli sono particolarmente rigidi e gli sgomberi degli ambulanti prendono caratteri molto violenti da parte delle forze dell'ordine. Le norme sanitarie legate alla pandemia del Covid hanno colpito soprattutto questa fetta di economia. Le norme anti-ambulanti sono tra le poche rimaste in vigore dopo i mesi di quarantena più rigida e, soprattutto, tra le poche fatte rispettare, escludendo di fatto - anche con la forza - un ampio numero di persone dai guadagni del turismo oaxaqueño. Don H., un ambulante da cui compro sempre le *tostadas*<sup>461</sup> si lamenta: «Tutti guadagnano oppure solo le agenzie turistiche?».

In questo senso, la convergenza tra la pandemia e le celebrazioni ufficiali delle festività ha rappresentato un dispositivo che ha accelerato la distinzione tra la città bianca, *güera*<sup>462</sup>, turista e

---

<sup>457</sup> Dati riferiti all'edizione del 2019.

<sup>458</sup> Espressione di uso colloquiale per intendere i gruppi razzializzati ed emarginati, implica un senso di appartenenza a questa categoria.

<sup>459</sup> Espressione colloquiale dispregiativa per indicare i messicani bianchi, soprattutto se ricchi e del Nord del Paese.

<sup>460</sup> Espressione colloquiale dispregiativa per indicare le persone degli Stati Uniti.

<sup>461</sup> Tipico alimento messicano, simile a una *tortilla* croccante.

<sup>462</sup> Espressione colloquiale per indicare genericamente le persone bianche e non indigene, non ha un'accezione negativa.

straniera e la Oaxaca razzializzata, incidendo sul divario economico esistente e sul diritto alla città per le persone indigene.



Figura 57 – Protesta di una famiglia di venditori ambulanti nella città di Oaxaca. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Dal punto di vista dei valori culturali, invece, la sospensione della *Guelaguetza* ufficiale ha lasciato spazio di visibilità e di emersione alle pratiche quotidiane delle diverse forme di *tequio*. Debole per l'esposizione al contagio tipica dei grandi eventi, la *Guelaguetza* di Stato è stata sospesa. Forte della dimensione su piccola scala la *guelaguetza-tequio* ha ripreso vigore, soprattutto nei contesti di *encierro* che, come si è chiarito nel corso del presente capitolo, ha implicato un grosso ritorno di tempo ed energie nella comunità che hanno a loro volta permesso l'*encierro* stesso, per esempio attraverso la realizzazione dei filtri sanitari. La proclamazione dell'*encierro* ha creato uno scandalo a causa del contrasto iniziale con le istituzioni pubbliche che invitavano i *Municipios de la Esperanza* a riaprire prima possibile. Tale scandalo ha reso visibili quelle forme di lavoro collettivo basate sullo scambio di mano d'opera, tempo e competenze tipiche dei *pueblos* che, come altri elementi identitari, sono sopravvissuti in maniera latente per oltre cinquecento anni dopo la conquista e che, solo in alcune specifiche circostanze, emergono alla luce, nel quadro di un'articolata strategia di resistenza e sopravvivenza. Il festival *La Guelaguetza en la vida cotidiana*, svoltosi nel 2021 e nel 2022, è solo il fenomeno più esplicito ed evidente di un movimento di orgoglio e di re-valorizzazione delle forme proprie di vita nei *pueblos* e nei municipi rurali, detonato dall'irruzione della pandemia e dalla necessità di farvi fronte in maniera autonoma.

#### 4.5. Problemi di identità durante l'*encierro*: senso di appartenenza e di alienazione

Una domanda ha guidato buona parte delle mie ricerche sul campo: cosa fa e cosa disfa una comunità? P. G. di Capulápam scrive nei suoi appunti:

Questa nuova forma di vita comunitaria nell'*encierro* ci ha dato l'opportunità di riconnetterci, di ricostruirci come comunità e ci ha messo di fronte a una realtà che ci ha fatto soffrire, ma che da quel dolore ci ha ricostruito e rafforzato.

Durante la pandemia sono all'opera molte forze centripete che portano le persone a tornare alla comunità. La festa e il *tequio* sono due dei principali fattori che rinsaldano la vita comunitaria, percepita come unica possibilità di salvezza in opposizione ai pericoli dell'esterno e di uno stile di vita dettato dalle condizioni precarie nelle città e nella diaspora.

L'*encierro* crea una zona di rifugio eccezionale e temporanea che costituisce l'occasione per riattivare e rinsaldare i legami sul territorio che, nonostante i processi di modernizzazione, non si sono mai estinti del tutto, ma che sono sopravvissuti sotto forma di una rete di relazioni, convivenza, reciprocità e cura nella vita sociale e rituale. La *secretaria* di Villa Talea de Castro, che ho intervistato tra luglio e agosto 2021, sintetizza in un motto questo sentimento: «La cura è personale e collettiva: due dimensioni complementari. Curiamo la comunità, curiamo noi e curiamo voi».

I *pueblos* che si chiudono sono consapevoli di quanto possa essere devastante una pandemia, perché l'hanno già vissuta in passato, senza una marcata soluzione di continuità nella storia. Nella carenza di welfare e assistenza pubblica e privata, la comunità è l'unica cosa a cui molte persone possono ricorrere, come mi fa notare A.I., tornata nella terza sezione di San Pablo Huitzo da Città del Messico, dove si era trasferita: «Ora durante la pandemia non è che c'è dove andare, se non alla comunità. Vivere in città ti pone in svantaggio per pensare una vita diversa».

Qualcosa di simile emerge dalle parole di A., che ho conosciuto a Huitzo dov'è rientrata dopo essere stata sorpresa dalla pandemia in Germania alla fine del suo dottorato:

prima andare in Germania a studiare era l'unica speranza, ora? Pandemia, crisi, isolamento, ansia, di fronte alla crisi del sistema di salute...non sapevo cosa avrei potuto fare per curarmi, avevo un lavoretto per mantenermi e mandare soldi a casa, quando l'ho perso mi sono chiesta, come faccio per mantenermi e mantenere? Sono tornata a Oaxaca.

(A., San Pablo Huitzo, luglio 2021)

Anche R., emigrata in Francia per studiare, ha colto la pandemia come motivo e pretesto per tornare in Messico:

mia nonna è Otomì. Studiavo in Francia, lì il sistema sanitario era migliore. Ma era giusto? Non è giusto, mi ricordavo della miseria. Altre persone intorno a me erano in contatto con i propri Paesi, anche io sono parte della diaspora messicana. Era già qualche anno che avevo il desiderio di tornare, per rincontrare il mio, le mie radici. In Europa non incontravo le piante. Se mi avesse fatto male la pancia non avrei trovato la *yierba buena* per curarmi. Il Covid ha messo in crisi anche il sistema sanitario in Europa e così non avevo quello e non avevo le piante. Sono tornata qui: il Covid mi ha fatto vedere come voglio vivere in realtà, dove voglio mettere le mie energie, non posso vivere stressata e senza fermarmi mai, senza sapere come fare per vivere.

(R., San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

M. e T., dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* erano fuori dal *pueblo* quando la pandemia ha raggiunto queste zone del Messico:

la pandemia ci ha sorprese fuori da qui, per alcuni problemi di salute che cercavamo di curare. È stato molto forte personalmente, ma è stato anche un rinforzo spirituale. Siamo tornate subito perché qui ci sentivamo protette. Speriamo che la comunità rimanga con questo spazio di comunità anche dopo. Ci sono comunità che a chiudersi si questionano, noi non ci possiamo chiudere, ma il punto è l'autonomia, nel mangiare, nel curare. In questi atti di autonomia c'è una speranza di ricostruire il tessuto della comunità. Sì, ci siamo chiusi in casa, ma abbiamo aperto i cuori agli altri.

(M. e T., San Pablo Huitzo, aprile 2021)

M., una giovane donna di Comitancillo<sup>463</sup> che incontro durante una riunione intercomunitaria all'Universidad de la Tierra di Oaxaca, è spaventata per essere uscita dalla comunità per la prima volta dall'inizio della pandemia:

quindi, la cosa principale è che sono nervosa, perché non sono uscita per otto mesi. Sono uscita nella regione, sì, e questo mi ha dato sollievo, ma non venivo qui da otto mesi, in qualcosa come la città, e mi rende molto nervosa perché, per cominciare, gli spazi chiusi mi rendono nervosa ora, voglio dire, mi sono appena resa conto che mi rendono nervosa, no? Perché, anche, dove avevo più paura di uscire è in città e non in regione, perché in regione sento che c'è modo di occuparsi di me, qui in città invece è impensabile che, solo se hai molte risorse puoi essere assistita da qualcuno di privato.  
(M., Oaxaca de Juarez, ottobre 2021)

L'appartenenza comunitaria è un vincolo identitario molto forte per qualsiasi persona originaria del territorio di Oaxaca. G.L., di San Juan Evangelista Analco, mi racconta durante un nostro incontro a Oaxaca: «A 12 anni sono uscita dalla comunità per andare in città, so che ho perso tanto. Quest'anno però mi hanno dato un incarico, tocca a me e devo ritornare». Quando le chiedo se è contenta o se ha pensato di rifiutare, mi risponde così:

di fatto io anche andavo alla *milpa* da bambina, esiste dentro di me una memoria e un'appartenenza alla comunità e alla *milpa*. C'è un vincolo così forte che ci fa tornare, a me e agli altri come me. Se fai i servizi sei dentro anche se sei fuori, sennò sei fuori per sempre, mi spiego?  
(G.L., Oaxaca de Juarez, ottobre 2021)

L., della terza sezione di San Pablo Huitzo, ha portato a termine i suoi studi universitari a Città del Messico. Nella Capitale aveva anche trovato un lavoro, ma dopo pochi mesi è tornato nel suo municipio di origine. Quando gli chiedo come mai risponde molto semplicemente: «E' che la comunità si sente». L'appartenenza a una famiglia e a una comunità è un motivo identitario fondamentale, che non si interrompe nemmeno nella lontananza. Per questo l'esilio è una delle punizioni peggiori che possono essere inflitte dalla giustizia propria dei *pueblos* indigeni e per questo le persone interrompono i propri progetti nelle città per assolvere ai servizi comunitari quando vengono designate.

Non è della comunità chi risiede all'interno del territorio, ma chi con questo territorio ha un vincolo di appartenenza ancestrale, rinnovato continuamente attraverso la partecipazione all'assemblea, ai servizi comunitari, al *tequio* e alle feste.

Tuttavia, oltre alle forze centripete che fortificano il senso di appartenenza, esistono anche forze centrifughe che agiscono in maniera contraria, rafforzando il senso di alienazione e estraneità alla comunità. Alcune di queste sono specifiche della fase pandemica. Il filtro, per esempio, è una barriera che rende evidenti i confini della comunità ed esercita un ruolo attivo nella nuova definizione di ciò che è dentro e ciò che è fuori, chi è parte e chi no.

L'*encierro*, soprattutto quando applicato in maniera rigida, ridefinisce almeno in via temporanea questi criteri. Chi si trova dentro i confini al momento della loro chiusura è dentro la comunità, umana, territoriale e batteriologica. Chi è fuori è improvvisamente considerato un elemento almeno parzialmente esterno, che può involontariamente essere portatore, se non equiparato, alle altre fonti di minaccia esterna alla sopravvivenza delle persone e del modo di vita proprio della comunità. In questo senso, l'*encierro* implica il rischio di rottura del tessuto comunitario articolato su territori differenti come esito di un processo decennale di emigrazione.

È sempre nel diario di P.G. di Capulálpam che emerge tutta questa tensione:

La minaccia rappresentata dall'altro che vuole entrare nella comunità è una lotta quotidiana tra chi è all'interno della comunità e chi vuole entrare, compresi i connazionali e i familiari.  
È un rapporto complicato perché non permettiamo ad altri di entrare, a chi non è della comunità.

---

<sup>463</sup> Un *pueblo* della regione dell'Istmo di Oaxaca.

Ma quando usciamo dal perimetro territoriale della nostra comunità, diventiamo anche noi “gli altri” che qualcun altro non fa entrare nella propria comunità. Questo rapporto tra noi e gli altri è stato accettato e rispettato dalle comunità come forma di autonomia comunitaria nella cura del territorio. Quando diventiamo “gli altri” per gli altri è dura, ma quando diventiamo “gli altri” per noi stessi, lì si che è ancora più dura: chi si trova fuori si chiede "perché siamo catalogati come alieni se siamo della comunità"? Si arrabbiano, perché devono chiedere il permesso come estranei. Devono aspettare e fare la quarantena. Non tutti capiscono la responsabilità... a poco a poco.

Considerare i propri compaesani emigrati come parte della comunità o meno ha anche un'implicazione concreta sul conteggio dei morti e sulla percezione di sé come *pueblos* liberi dal Covid. Durante una riunione dei rappresentanti di alcuni *pueblos* oaxaqueñi all'*Universidad de la Tierra di Oaxaca*, mi ha colpito molto come il portavoce di una comunità della Sierra Juarez<sup>464</sup> abbia tenuto a precisare con grande enfasi: «noi non abbiamo avuto nessun contagio. A volte residenti che vivono fuori si ammalano e la *Secreteria de Salud* li conta come di qui, però non sono qui, non puoi contarli di qui».

Esiste un'articolazione molto complessa del binomio identità e alterità sulla linea di demarcazione tra il dentro e il fuori. La dimensione interna è strettamente legata al rafforzamento di un processo di identificazione comunitaria, che però non è immune al dolore per l'esclusione dei propri parenti, diventati parzialmente altro-da-sé. Spesso le famiglie insistono per il ricongiungimento con i propri cari dai due lati dei filtri sanitari, ma questo non toglie che nelle stesse comunità permangano taboo e stigma nei confronti di chi ottiene il permesso di rientrate, nonostante le quarantene.

L'ong oaxaqueña Educa, impegnata nel supporto ai processi comunitari attraverso finanziamenti e competenze esterne, riporta diversi casi di manifestazioni di intolleranza e vere e proprie campagne contro i migranti interni, sospettati di portare il Covid.

Inoltre, il *tequio*, così fondamentale per i popoli originari, sta creando ora problemi con gli assenti, perché è un elemento fondamentale nello stabilire chi è parte del gruppo e chi perde il diritto di parola in assemblea e il rispetto collettivo. Nonostante la pandemia costituisca una situazione eccezionale, trovarsi impossibilitato a partecipare al lavoro collettivo è un ulteriore motivo di distanza dolorosa.

Il dentro e il fuori sono due dimensioni che, oltre alle relazioni interne, stanno ridefinendo anche quelle rispetto allo Stato e al resto della società civile, rendendo i confini più marcati, in *primis* in termini di identità e valorizzazione della propria autonomia.

R., cuoca della seconda sezione di Huitzo, che prepara su commissioni piatti tipici per le case altrui, dice:

abbiamo fatto male a metterci nelle loro mani. Guarda quanti morti. Guarda quanta paura. Dobbiamo organizzarci tra noi, viviamo tempo di cambiamento però dobbiamo prenderlo nelle nostre mani e non dei politici. È come con l'acqua: Oaxaca soffre costantemente il problema dell'acqua e sempre i governi promettono di risolverlo, però siamo dovute arrivare noi [le donne dell'*Unitierra*] per montare le cisterne qui. Quando impareremo?

(R., *San Pablo Huitzo*, giugno 2021)

Secondo sua sorella, che ci fa compagnia mentre parliamo e prepariamo *tortillas*:

La responsabilità è nostra. Cosa possiamo fare per curare e per limitare i contagi? Per evitare la disinformazione? El *chisme*<sup>465</sup>? Che fare se si presentano i sintomi del Covid-19? Che cosa dobbiamo mangiare in questa pandemia? Mica possiamo aspettare come bambini che qualcuno ce lo dica, ce lo hanno già detto i nostri nonni.

(F., *San Pablo Huitzo*, giugno 2021)

---

<sup>464</sup> Non viene menzionato il nome specifico del pueblo, perché questa dichiarazione può risultare motivo di inasprimento delle tensioni legate all'*encierra* e ai processi migratori presentati in questo paragrafo.

<sup>465</sup> Parola colloquiale tipica del Messico, traducibile all'incirca con “pettegolezzo”.

L'autonomia politica e culturale è una condizione necessaria per i processi di resistenza al Covid-19 nei municipi di Oaxaca. Quelli che sono dotati di ampi margini di autogoverno, sembrano rafforzare il ruolo dell'assemblea e delle commissioni, per esempio rendendole emergenziali e permanenti per la gestione dell'*encierro* e delle necessità straordinarie che ne derivano. Quelli come San Pablo Huitzo, che hanno perduto la propria autonomia politica, la propria sovranità alimentare e molte conoscenze e competenze tradizionali, manifestano processi impliciti ed espliciti, formali ed informali, di re-apprendimento e riflessione, sull'esempio dei primi. Uno di questi esempi è proprio l'assemblea comunitaria che da qualche mese si svolge all'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*, che ricalca intenzionalmente le forme di discussione e decisione dei *pueblos* amministrati per *usos y costumbre*. Nonostante questa assemblea non sia in nessun modo alternativa all'amministrazione comunale, è una testimonianza concreta di una nuova importanza conferita all'auto-organizzazione territoriale. Se in tempi pre-pandemici le uniche riunioni che si svolgevano qui vedevano la partecipazione delle sette/otto donne organizzatrici del progetto *Unitierra*, ora si svolgono periodicamente anche assemblee che contano tra i trenta e i quaranta abitanti delle diverse sezioni del municipio, che si confrontano su problematiche comuni incontrate nella vita del *pueblo* in pandemia, per provare a risolverle. Per esempio, nella prima di queste assemblee a cui ho ricevuto l'invito a partecipare, la discussione ha riguardato il problema dell'ennesimo rinvio dell'apertura delle scuole pubbliche, a seguito della chiusura per il Covid-19: da qui è nato il progetto di scuola rurale *Unitierrita*, in cui ciascuno si è incaricato di insegnare ai bambini le proprie competenze, come verrà approfondito nel quinto capitolo.



Figura 58 - Asamblea all'Universidad de la Tierra Huitzo- Yelao. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

Y.B., membro della rete dei produttori di amaranto di Huitzo e direttore dell'ONG *Puente a la Salud* mi spiega:

non è che domani riprenderanno l'assemblea, però i processi organizzativi devono passare luoghi spuri, ibridi, forse non perfetti come te li aspetti. Questi luoghi sono pragmatici e non ideologici. L'autonomia non è utopia perché sta dando elementi concreti qui ed ora. Però non è neanche sempre qui o già qui, è una tensione.

(Y.B., *Oaxaca de Juarez*, giugno 2021)

Agli occhi dell'intellettuale zapoteco Gustavo Esteva di San Pablo Etla:

A Oaxaca più che in altre zone la gente sa come governarsi, mai come in questa pandemia i *pueblos* lo stanno facendo e non sperano in soluzioni dal governo, che al massimo è un elemento con cui trattare o a cui strappare quello che ci serve o perché non ci facciano qualcosa di male che peggiori la situazione già difficile.

(Gustavo Esteva, *San Pablo Etla*, giugno 2021)

La pandemia, a suo parere, sta modificando gli assetti della relazione tra autonomia ed eteronomia, incoraggiando la prima, a partire da una maggiore convivialità generata dalla vita comune nei *pueblos* in *encierro* o in quarantena. Con un ragionamento complicato, che sono costretta a chiedere di ripetere per essere sicura di averlo capito, mi spiega:



L'ontonomia è ciò che è proprio dei popoli, ciò che definisce il loro modo di vita più profondo. L'autonomia è la pratica politica e sociale che permette questo modo di vita. Eteronomia è l'opposto, è la delega. Ontonomia, eteronomia e autonomia sono i tre poli di un movimento che esprime una tensione costante e complessa che descrive il rapporto conflittuale tra Stato e comunità. La pandemia ha chiaramente sottolineato l'importanza di utilizzare l'autonomia per riconnettersi con l'ontonomia stessa, in alcuni casi compromessa e in altri solo minacciata dall'eteronomia e dalla delega.

*(Gustavo Esteva, San Pablo Etna, giugno 2021)*

Tiene a precisare che autonomia (come ontomia ed eteronomia) non è una parola che esiste nelle lingue indigene, ma la definisce come «una sorta di densità storica apportata dai popoli». La pandemia e l'*encierro*, ai suoi occhi, sono spazi politici e ombrelli giuridici per la costruzione storica dell'autonomia.

L'autonomia ha un prerequisito fondamentale: l'autosussistenza economica, basata soprattutto sulla sovranità alimentare. Il prossimo capitolo affronterà l'imponente movimento di ritorno alla Terra esploso durante la pandemia del Covid-19.

## Capitolo 5

### Il ritorno alla terra e ai *pueblos*

#### 5.1. Il ritorno alla terra

Durante la pandemia del Covid-19, un fenomeno riportato in forme più o meno evidenti in diversi luoghi del pianeta è stata l'accelerazione e la crescita di un importante movimento di ritorno alla terra e all'agricoltura<sup>466</sup>, in un processo di ricerca e rinforzo dell'autonomia alimentare, di nuova valorizzazione dell'economia di sussistenza e non monetaria, di rinnovato interesse per uno stile di vita rurale percepito come ancora di salvezza rispetto alle precarie condizioni della metropoli<sup>467</sup>.

In Italia, un interessante rapporto della Coldiretti indaga la relazione tra agricoltura, giovani e pandemia ed evidenzia come: 1) nel confronto con tutti gli altri settori dell'economia, l'agricoltura si colloca nelle prime posizioni per numero di nuove aziende under 35 iscritte nel 2020: più di 6 mila; 2) sono oltre 55mila le aziende agricole condotte da giovani registrate nel 2020; 3) vi è un trend 'positivo' ed in controtendenza rispetto all'andamento generale: le imprese giovanili registrate in agricoltura crescono dell'8% sul 2016, mentre per tutti gli altri settori calano dell'11%. Lo stesso rapporto mette in evidenza due caratteristiche fondamentali di questo movimento: l'attenzione ai metodi biologici di coltivazione e la sperimentazione tecnologica che affianca metodi di coltivazione tradizionale<sup>468</sup>. Vito Teti, che ha dedicato molta attenzione al fenomeno dello spopolamento del Sud Italia, analizzando quello che resta in termini fisici e simbolici<sup>469</sup> e la tensione mai esaurita tra abbandono e ripensamento<sup>470</sup>, ha condotto in particolare un'etnografia tra gli esodati di ritorno nell'Appennino calabrese, notando efficacemente come i movimenti durante il Covid-19 siano molteplici e speculari: dal Nord verso il Sud dell'Italia, dai centri urbani verso i villaggi, dalla costa verso l'interno, dalla pianura verso le montagne. A suo avviso, sono sempre più numerose le persone che in diverse regioni della penisola scelgono di restare o di tornare:

«È un movimento diffuso, spesso non coordinato, confuso ma che comincia a collegare l'Italia dell'abbandono e a creare nuove comunità. Un movimento, una pratica, una scelta di vita, anche politica, nel senso che è tesa a costruire una nuova polis, un nuovo modo di abitare e organizzare spazi, economie, relazioni. Una scelta che va affermata anche in quanto nuovo diritto»<sup>471</sup>

---

<sup>466</sup> Cfr. Van Der Ploeg J.D., *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*, Donzelletti, Roma, 2009

<sup>467</sup> Il ritorno alla terra è un fenomeno di esodo dalla metropoli alla campagna, ma si registrano in diversi contesti del Pianeta anche forme di agricoltura cittadina, come gli orti urbani. Nel mio contesto di campo ho assistito alla realizzazione di un orto urbano su un terrazzo di un centro civico nella città di Oaxaca de Juárez, ma si vedano anche a titolo di esempio: Del Monte B., Sachsé V., «Coltivare la città. Gli orti urbani condivisi come pratica di riappropriazione dello spazio pubblico nel contesto romano», in *Antropologia*, vol.4, n.3, 2017, pp.195-212; Mangiameli G., «Una salutare ambiguità. Orti urbani, antropologia, trasformazioni», *Archivio di Etnografia*, vol. XII, n. 1-2, 2017, pp. 103-127; Del Viso N., Fernández Casadevante J.L., Morán N., «Cultivando relaciones sociales. Lo común y lo "comunitario" a través de la experiencia de dos huertos urbanos de Madrid» in *Revista de Antropología Social*, vol.26, n° 2. 2017, pp.473-81; Hernández Pérez S., «Huertas urbanas en Santiago de Chile: cultivando reflexiones, sentimientos y prácticas desde la etnobotánica», in VIII Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Arica, 2013; Harper K., Afonso A.I., «Between Sabor, Saber, and the Market: Food Values and Activism in a Lisbon Urban Garden», in Siniscalchi V., Harper K. (a cura di.), *Food Values in Europe*, Bloomsbury Academic, London, 2019, pp. 17-32

<sup>468</sup> Coldiretti, «Primo Rapporto sui giovani in agricoltura-Covid, la svolta green delle nuove generazioni», 2021, p.10, [https://giovanimpresa.coldiretti.it/wp-content/uploads/2021/11/Primo\\_Rapporto\\_Giovani-1.pdf](https://giovanimpresa.coldiretti.it/wp-content/uploads/2021/11/Primo_Rapporto_Giovani-1.pdf)

<sup>469</sup> Teti V., *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli Editore, Roma, 2004

<sup>470</sup> Teti V., *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli Editore, Roma, 2017

<sup>471</sup> Teti V., «Ritorni al Sud nel tempo del Covid», in *Scienze Del Territorio*, 2020, pp.63-71, <https://doi.org/10.13128/sdt-12334>

È interessante vedere come questo atteggiamento di risposta alla catastrofe Covid-19 assomigli alla reazione di fronte ad altre catastrofi, come i terremoti tristemente noti nelle aree montagnose e vulcaniche dell'Italia centro-meridionale. Vito Teti utilizza il concetto di retrotopia proposto da Zigmund Baumann<sup>472</sup> e le analisi di Mara Benadusi relative ai processi di rigenerazione innescati dalle catastrofi<sup>473</sup> per analizzare questi movimenti neo-ruralisti<sup>474</sup>. Questi ultimi, infatti, presentano una componente retrotopica, intesa come la proiezione nel futuro di un passato percepito come più sicuro perché già accaduto<sup>475</sup>. È altrettanto possibile, però, cogliere nell'emergenza e nel disastro l'attivazione di elementi di intraprendenza, per cui non esiste una semplice riproposizione delle scelte del passato, ma si attiva il recupero di una memoria attiva e propositiva<sup>476</sup>.

Un prezioso reportage del *The Wall Street Journal*<sup>477</sup> mostra come in India il Covid-19 abbia riportato decine di migliaia di lavoratori migranti dalle città ai propri villaggi d'origine, cercando un futuro più stabile nelle attività agricole precedentemente abbandonate. Nel primo anno di Covid-19, in particolare, l'occupazione agricola è aumentata di tre punti percentuali per la prima volta in 15 anni, costituendo la prima inversione della tendenza di una modernizzazione basata sull'urbanizzazione e l'industrializzazione. In un altro articolo, significativamente intitolato *Agriculture can be a saviour in the pandemic-hit economy*<sup>478</sup>, spiegano che l'agricoltura di sussistenza nell'India rurale è stato il principale motivo che ha determinato lo spostamento della forza lavoro dalle aree urbane alle campagne, in cerca di migliori condizioni di vita nel panorama della pandemia. Molte di queste persone, scrivono gli autori, probabilmente torneranno nelle città dopo le quarantene, molte altre, però, resteranno in campagna.

Clement Chipenda, in uno studio dedicato allo Zimbabwe rurale<sup>479</sup>, dopo aver analizzato le conseguenze negative dell'impatto del Covid-19 e delle quarantene sull'economia degli abitanti della regione di Goromonzi, mette in luce come il 30% di questi abbia ricorso alla coltivazione di nuovi orti familiari o *bindu*, per integrare il reddito familiare in recessione e provvedere alla propria sicurezza alimentare. È interessante notare come anche in questo contesto vi sia una memoria storica che orienta l'azione, perché il concetto e il ruolo di *bindu* non è nuovo, sostiene Chipenda, ma è una pratica adottata nelle aree di reinsediamento nei processi di diaspora. Le interviste raccolte durante la ricerca hanno mostrato come molte persone abbiano iniziato o ampliato la produzione del *bindu* per il consumo familiare. In alcuni casi, i produttori familiari sono riusciti a produrre a sufficienza anche per la vendita, in un contesto di ridefinizione dei mercati su scala di prossimità, a seguito delle restrizioni sui mercati dei prodotti freschi, le fluttuazioni dei prezzi e la riduzione della qualità dei prodotti agricoli che ha determinato una crescente domanda di ortaggi, bestiame e prodotti provenienti dal *bindu*. Alcuni intervistati hanno iniziato a coltivare erbe aromatiche perché la domanda era aumentata, in quanto considerate efficaci per curare il Covid-19.

---

<sup>472</sup> Bauman Z., *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma, 2017

<sup>473</sup> Benadusi M., «Cultiver des communautés après une catastrophe. Déferlement de générosité sur les cotes du Sri Lanka», in Revet S., Langumier J. (a cura di), *Le gouvernement des catastrophes*, Editions Karthala, Paris, 2013

<sup>474</sup> Orria B., Luise V., «Innovation in rural development: 'neo-rural' farmers branding local quality of food and territory», in *Italian Journal of Planning Practice*, vol.7, n.1, 2017, pp. 125-153.

<sup>475</sup> «Un simile dietrofront trasforma il futuro, da habitat naturale di speranze e aspettative legittime, in sede di incubi (...). La via del futuro somiglia stranamente a un percorso di corruzione e degenerazione. Il cammino a ritroso, verso il passato, si trasforma perciò in un itinerario di purificazione dai danni che il futuro ha prodotto ogni qual volta si è fatto presente», Bauman Z., *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma, 2017, pp.16-17

<sup>476</sup> Teti V., «Ritorni al Sud nel tempo del Covid», in *Scienze Del Territorio*, 2020, p.64, <https://doi.org/10.13128/sdt-12334>

<sup>477</sup> Anand S., Agarwal V., «India's Economy Hinges on the Return of Workers Who Fled to Their Villages», in *The Wall Street Journal*, 13/02/2022, <https://www.wsj.com/articles/indias-economy-hinges-on-the-return-of-workers-who-fled-to-their-villages-11644777177>

<sup>478</sup> Kohli U., «Agriculture can be a saviour in the pandemic-hit economy», in *The Tribune*, 09/06/2020, <https://www.tribuneindia.com/news/comment/agriculture-can-be-a-saviour-in-the-pandemic-hit-economy-96760>

<sup>479</sup> Chipenda C., «Peasant Livelihoods in Times of Covid-19: A Classical Agrarian and Political Economy Perspective», in *Journal of Asian and African Studies*, 26/04/2022, <https://doi.org/10.1177/00219096221090637>

Nel contesto sudamericano, uno degli esempi più emblematici è quello dell'esodo dalla città di Lima: l'antropologo peruviano Rodrigo Montoya riporta la marcia intrapresa da duecento abitanti di Lima, presto diventati migliaia, che in piena quarantena hanno deciso di tornare ai propri *pueblos*, accomunati dal desiderio di andarsene dalla megalopoli. La maggior parte delle persone in marcia, precisa, era giovane e non sapeva se intendesse andarsene dalla capitale per sempre o per la durata dell'emergenza, ma considerava la scelta come vitale. Queste persone erano tutte di origine indigena e andina, in molti casi si trattava dei figli di genitori emigrati nelle decadi precedenti dalla campagna alla città per cercare lavoro e sperare in condizioni di vita migliore. Il numero dei camminanti è cresciuto così tanto, da obbligare il governo peruviano ad organizzare un servizio di bus speciali per accompagnarli a destinazione<sup>480</sup>.

In Messico non si hanno notizie di simili marce, ma vi è stato un frequente ritorno di persone emigrate nelle grandi città del Paese o degli Stati Uniti. Donne e uomini impiegati in lavori salariati nelle città o che basavano i propri introiti sulla vendita ambulante e in nero nei quartieri urbani, si sono trovati licenziati o impossibilitati ad occupare lo spazio pubblico e a rinunciare alle proprie attività pendolari tra il proprio municipio di residenza e la città più vicina. Nello scenario della pandemia a Oaxaca, in particolare, molte persone e molte famiglie che ho incontrato durante le ricerche a San Pablo Huitzo hanno trovato nell'agricoltura la risposta principale alla necessità di soddisfare i propri bisogni e la propria sopravvivenza. In base alla mia esperienza di ricerca, nella regione di Oaxaca vi è una grande consapevolezza circa l'importanza dell'autonomia alimentare per il mantenimento della quarantena comunitaria e delle altre strategie proprie di prevenzione e contrasto del Covid-19.

Ero a San Pablo Huitzo da poche settimane, quando una mattina ho preso parte ad un *tequio* convocato per aiutare una famiglia di Tenexpam con la semina. T., M. ed io abbiamo preso un mototaxi per andare insieme fino al luogo del *tequio*. Nel *pueblo* si conoscono tutti, in questo caso T. era amica di famiglia del conducente e, salutandolo ha raccontato: «Stiamo andando ad aiutare A. con la *milpa*! E tu? Hai seminato?». Il conducente, G., ha risposto di non avere un campo proprio, ma di aver aiutato il nonno di ottantasei anni a seminare il campo di famiglia: «Sia io che mio fratello abbiamo aiutato, di solito pianta da solo...un po' di mais, qualche fagiolo...però quest'anno dovevamo mettere giù di più per far mangiare tutta la famiglia». Quando abbiamo attraversato la distesa verde che circonda le case della seconda sezione di Huitzo, il conducente ha proseguito la conversazione: «Qui si era perso tutto, però grazie alla pandemia ora è tutto vivo. Io dico che da queste parti è più quello che c'è di positivo che di negativo». G. si considera fortunato, perché i mototaxi con cui gli abitanti si spostano all'interno del *pueblo* o verso i *pueblos* vicini non hanno mai smesso del tutto di lavorare, mentre altri lavoratori hanno perso ogni fonte di guadagno, affrontando settimane molto dure all'inizio della pandemia. Tra queste c'è G.L., una donna, mamma di tre bambini, che lavorava in una caffetteria della città che ha dovuto chiudere durante la quarantena. G.L. mi ha raccontato così la propria esperienza: «Quando è arrivata la pandemia, panico! Ci siamo chiusi in quarantena. Cavoli, e adesso cosa mangiamo? Prima avevo solo qualche piantina nella casa, mica per mangiare. Dopo ho cominciato a farlo veramente, a coltivare, a poco a poco impariamo come si fa». Anche A., un uomo di quasi quarant'anni della prima sezione, che lavorava come impiegato in un negozio di telefonia nel quartiere della *Central de Abasto*<sup>481</sup> della città di Oaxaca de Juárez, mi spiega che la pandemia ha costituito un momento di radicale trasformazione della propria vita:

prima mi dava pigrizia andare al campo, pensavo che ormai non avesse più senso. Non so come è cambiata la mia prospettiva, ho iniziato a coltivare il campo che era dei miei nonni, all'inizio solo per sopravvivere, ma poi ho capito che è così voglio mangiare, senza che mi faccia male alla salute.  
(A., neo-contadino, San Pablo Huitzo, luglio 2021)

---

<sup>480</sup> Montoya R., «Aquí termina Lima», in *Navegar río arriba*, 19/04/2020, <https://navegarrioarriba.lamula.pe/2020/04/20/solo-queremos-volver-a-casa/rodrigomontoyar/>

<sup>481</sup> Il mercato permanente ed economico della città di Oaxaca, una sorta di polo di vendita al dettaglio e all'ingrosso

Anche F., un altro giovane tornato alla terza sezione di Huitzo da Città del Messico, dove viveva come impiegato: «E' difficile, prima ero un impiegato, mi dicevano cosa fare. È un grande cambio di mentalità, ora il campo è un progetto di mia responsabilità. Sto imparando».

Le competenze non sono l'unica cosa che manca a chi torna alla vita dei campi dopo anni di distanza: spesso mancano anche gli strumenti e i mezzi. Alcuni hanno dovuto chiedere in prestito persino zappe e rastrelli, altri hanno chiesto i semi, altri ancora i buoi per arare.

Uno storico contadino di Tenexpam che incontro durante una delle giornate di lavoro nel campo della famiglia di A., accorso con i propri buoi per tracciare i solchi prima della semina, in una pausa dal lavoro a base di caffè e pane, ha commentato così questo fenomeno:

a loro [la famiglia di A. ndr.] li presto i buoi, perché mi hanno sempre aiutato. Non è tutto facile. Prima tutti facevano il *tequio*. Se ti servivano i buoi, potevi prenderli da un vicino che li aveva. Prima seminiamo il tuo campo, poi il mio. Ora molti tornano e non hanno i buoi, ma non hanno fatto mai niente per chiedermeli. Gli dico, va bene, ma poi mi devi aiutare. Non glieli presto subito, a poco a poco.

(T., contadino, Tenexpam, luglio 2021)



Figura 59 - T. ara con i propri buoi il campo di A.. San Pablo Huitzo. Luglio 2021. Foto dell'autrice.

Le famiglie contadine di lungo corso sono osservatrici puntuali di questo fenomeno di trasformazione del proprio ambiente rurale e sociale. Tra queste incontro per esempio la famiglia di F., che un pomeriggio di settembre mi ha raccontato: «Vedo molte persone che sono tornate a seminare, a raccogliere, ad andare al monte, a fare le loro *tortillas*... [la pandemia] è servita a qualcosa, a svegliare qualcosa di addormentato che rimaneva e smettere di cercare soldi per comprare cose». Anche J., che abita a poche case di distanza, nel corso di una discussione sull'argomento si era espressa in maniera simile: «Molti non avevano il mais perché è più facile aspettare che arrivi, però ora vedo gente che coltiva i campi abbandonati da più di trent'anni!».

Mentre stavo aiutando M., contadina della terza sezione, a cucinare le *tortillas* che avremmo mangiato di lì a breve, la ascoltavo raccontare della sua famiglia. Si sente fortunata, perché i suoi figli non sono mai andati via dal *pueblo* e sanno tutti come si conduce la vita nei campi, mentre le figlie di sua sorella lo hanno dimenticato dopo anni in città e, quando è arrivato il Covid-19, sono tornate al *pueblo* ma sembravano come bambine a cui era necessario insegnare tutto:

questa pandemia ha lasciato molto chiaro che bisogna riprendere qualcosa che si stava perdendo, soprattutto la capacità di avere da mangiare, coltivare, allevare polli domestici. Con la modernità alcuni giovani non volevano fare le *tortillas*, ma ora hanno re-iniziato, come le mie nipoti, ma bisogna rifare tutto da capo!

(M., contadina e casalinga, San Pablo Huitzo, settembre 2021)

A., studentessa universitaria appena tornata alla terza sezione dalla città di Merida, conferma queste parole, raccontando i propri problemi al ritorno: «Io ho dei *nopales*<sup>482</sup>, è entrato un *bicho*, pare sia piuttosto comune, ma io non sapevo proprio cosa fare. Mi hanno detto di buttarci cenere e già si sta cicatrizzando: finché uno non semina non sa». Anche L. è appena tornata alla quotidianità del *pueblo*, dopo aver vissuto come pendolare tra Huitzo e Oaxaca, dove lavorava in una famosa *pulqueria*<sup>483</sup> come cameriera: «Ho perso il lavoro, ma grazie a Dio ho le mani e la terra!», considera durante un pranzo offerto da A. in cambio dell'aiuto nel suo campo.

R., che non aveva mai vissuto a Huitzo prima della pandemia, nata e cresciuta a Città del Messico, ha trovato qui la possibilità di rispondere ad una domanda che dopo la prima quarantena trascorsa nell'incertezza quotidiana è cresciuta fino a spingerla a cambiare vita: «Come possiamo vivere di quello che produciamo quotidianamente e in maniera sana?».

In qualche caso, il ritorno al campo ha costituito un'opportunità di emancipazione, come per J.: gli uomini della propria famiglia non la credevano capace di occuparsi di tutti gli aspetti del campo, non la credevano in grado di dissodare un terreno abbandonato da anni, indurito dal tempo.

Non sapevo da che parte iniziare, ma che soddisfazione vedere che sono capace, che lo posso fare. Anche noi donne lo possiamo fare. Sì, il campo è duro, ma che soddisfazione: nella mia famiglia non ci credevano, dicevano: se voi donne dite che potete dimostrarcelo: ecco qui! (J., neo-contadina, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

## 5.2. «Non abbiamo nulla, non ci manca niente»: il nuovo valore dell'economia di sussistenza

Nel quadro dei processi di modernizzazione a livello globale e locale, lo stile di vita contadino è al centro di processi complicati in cui sono percepibili componenti di orgoglio e di vergogna introiettata, che si combinano tra loro in forme mutevoli e articolate.

Un interessante studio di Dessein e Nevens<sup>484</sup> analizza come nel contesto europeo-fiammingo l'orgoglio contadino possa essere considerato come la corrispondenza tra l'identità, le aspettative e le aspirazioni degli agricoltori e la realtà quotidiana di fronte alle sfide dei cambiamenti del contesto in cui si muove. Gli elementi che rinforzano l'orgoglio, secondo gli scienziati, sono quelli che gli agricoltori possono controllare da soli, mentre gli altri elementi minano la propria sicurezza. Meno influenti, ma sempre presenti, sono le concezioni piramidali delle categorie sociali nello specifico contesto in cui le professioni manuali sono collocate alla base.

Nei processi di formazione del moderno Stato Nazione messicano, povertà e arretratezza sono i due motivi principali di una vergogna interiorizzata dalle persone che abitano le zone rurali intorno alla città di Oaxaca e di una certa discriminazione percepibile nello spazio urbano. Il collasso dell'economia monetaria subito principalmente dagli strati più vulnerabili della popolazione e la dipendenza di molte famiglie da un modello economico di sussistenza durante la pandemia ha avuto, a mio parere, due principali effetti: un ulteriore impoverimento dovuto alla perdita di lavoro informale nelle città e al drastico calo delle rimesse dei parenti emigrati nelle grandi metropoli o negli Stati Uniti e la rivalutazione dell'economia di autosussistenza.

V., che lavora nell'amministrazione comunale di Huitzo, mi racconta:

C'è stato sì un impatto economico, ma nel *pueblo* siamo riusciti a sostenerci. Siamo riusciti a organizzarci, a organizzare altre possibilità. Il vantaggio di vivere fuori dalla città è che la gente può adattarsi a vivere senza denaro. Quello che ci lega qui è che ok non abbiamo molto denaro, ma la vita

<sup>482</sup> Pianta grassa dai molti usi, attualmente principalmente di tipo alimentare.

<sup>483</sup> Locale che produce e serve *pulque*, bevanda tradizionale messicana

<sup>484</sup> Dessein J., Nevens F., « 'I'm Sad To Be Glad'. An Analysis of Farmers' Pride in Flanders», in *Sociologia Ruralis*, n.47, 2007, pp.273-292

si gestisce bene, c'è una vicinanza con i vicini, con le comadri, con la comunità. Finisce che vuoi sempre stare qui. (V., *dipendente municipale, San Pablo Huitzo, maggio 2021*)

Ho trovato riscontro di questa narrazione soprattutto nella terza sezione del *pueblo*, la più rurale e comunitaria delle tre. Qui, una giovane contadina mi ha raccontato che: «Qui nel *barrio* c'è ricchezza, o meglio, qui non c'è povertà. Non abbiamo bisogno di nulla. Raccolgo, mi invitano a mangiare, ascolto la radio comunitaria. Nella città tutto il giorno devo spendere soldi, lì mi sento povera». Le sue parole riecheggiano nel commento lapidario dell'anziano don M., quando gli ho chiesto come fosse la vita nel *pueblo* durante la pandemia: «Qui non abbiamo niente, qui non ci manca niente. Qui abbiamo tutto»<sup>485</sup>. Proseguendo, mi ha spiegato di essere felice nel vedere tante persone tornare a lavorare nei campi, perché una volta suo figlio, emigrato a Los Angeles, gli aveva mancato di rispetto dopo aver inviato denaro ai genitori per alcune visite mediche, insinuando di essere l'unico a lavorare in famiglia. Don M. mi ha spiegato che nella propria lingua madre, il *mixteco*, non esiste una parola traducibile esattamente come lavoro, ma ce ne sono alcune che esprimono il concetto di attività: «La differenza è che non c'è il denaro». Don M. aggiunge: «Speriamo [*Ojalà*] che ora torniamo [a quella concezione]. Non è chiedersi quanti soldi, ma quanto mais ha dato la terra. Il lavoro nei campi è quello che ci permette di vivere bene anche adesso, mio figlio è tornato qui».

È molto interessante vedere come, in questo contesto pandemico, emerga in maniera molto marcata l'orgoglio dei contadini per il proprio lavoro, come emerge da una riflessione legata alla stessa terminologia di definizione: durante la permanenza sul campo e, soprattutto, durante le attività di ricerca e condivisione di tempo e lavoro nella terza sezione di Huitzo, ho notato che solamente i più anziani parlano in prima persona di sé come “*campesinos*” (contadini). Questa parola ricorre spesso nelle narrazioni più generali, relative alle descrizioni delle attività tipiche della zona e della sua storia, in frasi come: «Qui sono tutti *campesinos*», oppure, «I miei nonni erano *campesinos*». Quando però persone adulte, intorno ai quaranta o cinquant'anni, raccontano la propria vita, dichiarano di essere “*productores agrícolas*” (produttori agricoli) o, in alcuni casi più specifici, “*productores agroecológicos*” (produttori agroecologici). Nel più ampio contesto della *Valle Central* di Oaxaca, infatti, la vicinanza con la città e il territorio pianeggiante ha negli anni modificato l'organizzazione generale della produzione agricola, nella direzione dei grandi appezzamenti coltivati anche con metodi proto-industriali e industriali, per lo meno a partire dal diciottesimo secolo. Tra diciannovesimo e ventesimo secolo, le esigenze dei grandi allevatori che hanno trovato nelle aree più pianeggianti della *Valle Central* il luogo perfetto per allevare bovini per la produzione di carne e formaggio, hanno modificato la dieta della zona e imposto definitivamente un'egemonia del grano coltivato in maniera estensiva per soddisfare le esigenze dell'alimentazione animale<sup>486</sup>. Erano anche gli anni della cosiddetta *Revolución Verde*<sup>487</sup>, avviata nel Paese a partire dal 1960. Si trattava di un imponente programma agricolo statale basato sull'innovazione nei metodi di selezione e di coltivazione che portarono a sementi ad alto rendimento e ad alta resistenza a diversi fattori ambientali che permettevano fino a due raccolte all'anno, anche grazie alla meccanizzazione del lavoro e all'uso di fertilizzanti chimici. La rivoluzione verde ha portato alla produzione massiva di alimenti più economici e a una riconfigurazione complessiva degli spazi rurali messicani, espandendo le aree dedicate al grano e sostituendo parzialmente la grande proprietà tecnologicamente competitiva alla piccola proprietà sostenuta dalle risorse familiari<sup>488</sup>.

Questa tendenza storica emerge dalle parole di R., un'anziana del *barrio* di Huitzo che mi ha raccontato che: «In molte parti i contadini preferiscono affittare il campo per grandi coltivazioni di pomodori, di cipolle, di grano...è tremendo per noi contadini [storici *ndr.*] vedere questo ogni giorno».

<sup>485</sup> Don M., anziano contadino, San Pablo Huitzo, maggio 2021

<sup>486</sup> Intervista a Y.B., membro della ONG *Puente a la Salud A.C.*

<sup>487</sup> Fenoll C., González F., *Transgénicos*, Editorial CSIC-CSIC Press, Madrid, 2010

<sup>488</sup> Pichardo González B., *La Revolución Verde en México*, Agraria, São Paulo, n.4, 2006, pp. 40-68



Nell'area della Valle Central, dunque, molti municipi hanno subito l'influsso culturale e sociale dell'urbanizzazione, come già ampiamente analizzato nel caso di San Pablo Huitzo. Dalla dicotomia città-campagna discende quella di sviluppo-sottosviluppo, da cui deriva una sorta di stigma per il mondo rurale e contadino, che coincide a Oaxaca con il mondo indigeno o dai tratti indigeni. Tuttavia, nonostante San Pablo Huitzo sia punto centrale delle rotte commerciali messicane e si trovi nel territorio della *Valle Central*, a pochissimi chilometri dalla città capitale di Oaxaca de Juarez, ha anche alcune caratteristiche che la rendono un municipio poco idoneo al grande latifondo, perché presenta i primissimi dislivelli che annunciano l'imminente presenza della *Sierra* montuosa. Questo significa che, a differenza di altri *pueblos* molto vicini, a San Pablo Huitzo è sopravvissuta una divisione delle terre in piccole *parcelas*<sup>489</sup>, più idonee alla gestione familiare che alla grande proprietà. È rimasta in tal modo radicata l'idea che si possa vivere del campo, dei suoi prodotti e del proprio lavoro con la terra.

Anche in ambito agricolo, l'irruzione del Covid-19 ha agito come un elemento in grado di destabilizzare e accelerare la trasformazione dello *status quo* precedente, facendo detonare le tensioni tra le forze che agivano da lungo tempo in direzioni spesso contrarie tra loro. L'inversione della direzione della migrazione, questa volta dalle città alle comunità di origine e al lavoro nei campi, insieme alla constatazione che, per una volta, la vita rurale coincideva con una posizione di privilegio (tendenzialmente ad esclusione dei ceti urbani più agiati), ha sostenuto un nuovo moto di orgoglio per la propria attività di contadino. Molte delle persone che ho incontrato hanno tenuto molto a presentarmi i vantaggi che traevano dal proprio stile di vita che, in alcune occasioni, ha tradito anche un senso di rivalsa. Per esempio, J., una giovane contadina di Tenexpam, con aria compiaciuta mi ha detto: «Alcuni lavorano per avere soldi per comprare il cibo, noi direttamente per avere il cibo. Ora con la pandemia, se non ci fosse il campo in città non arriverebbe il cibo. In città cosa mangiano? I soldi non si possono mangiare, le pannocchie sì». Anche L., un altro agricoltore del vicinato mi ha fatto presente che «La nostra forza è il lavoro che sempre è stato per il nostro cibo». Ma è V., una donna che ha un campo lungo il corso dell'*Atoyac*<sup>490</sup>, che incontro spesso passeggiando lungo il fiume nelle giornate di sole, ad aver manifestato tutta la propria soddisfazione: «Nessuno ha tirato fuori buone idee di fronte alla pandemia, noi contadini da anni coltiviamo la terra, facciamo i nostri rituali: questa sì che è stata una buona idea! [...] Sissignore, sono contadina e sono fiera!».

Anche D., figlio di una famiglia di produttori della terza sezione, tornato alla comunità durante la pandemia e studente di agroecologia alla *UACO – Universidad Autonoma Comunal de Oaxaca*, mi spiega il suo punto di vista: «Le scienze sociali prevedono la fine dei contadini da anni, dicono che tutti si sposteranno nelle città. Se fosse così non ci sarebbero più contadini e invece guardaci qua. [...] Sta di fatto che oggi il 70% del cibo che si mangia nel mondo ha origine contadina».

Il campo viene percepito anche come uno spazio più sicuro rispetto alla città per quanto riguarda il rischio di contagio da Covid-19 e da quella paura patogena che è stata ampiamente illustrata nel terzo capitolo. G.L., giovane contadino di Tenexpam, formula questa posizione nella maniera più chiara ed efficace che io abbia incontrato durante le mie ricerche:

Il campo ti distrae! Non stai appeso alle notizie che ti fanno ammalare, la paura ci uccide prima del Covid, la paura ci abbassa le difese e ci lascia preda di qualsiasi *bicho*. Non ci puoi pensare tutto il giorno [*al Covid ndr*]! Se non si esce di casa, ci manca respirare e senza respirare ci ammaliamo di più, nel campo non servono le mascherine.

(G.L., contadino, Tenexpam, novembre 2021)

Di simile avviso è una donna che ha un piccolo chiosco alimentare alla fermata dei taxi della seconda sezione del *pueblo*. Mi racconta un aneddoto che con diverse varianti mi è capitato di sentire più volte:

---

<sup>489</sup> Appezamenti a gestione familiare

<sup>490</sup> Importante fiume che attraversa la regione

nei campi lavoriamo...quando un contadino che è stato contadino per tutta la vita si ammala di Covid poi non muore, un signore è andato in ospedale ed è stato intubato, ma il dottore ha detto, “sopravvive, è del campo”. E sì, è sopravvissuto. Gli altri due nella sua stanza no perché erano della città.  
(cuoca e proprietaria di un chiosco, San Pablo Huitzo, agosto 2021)

Mi è capitato frequentemente di ascoltare frasi come «immaginati se fossi nella città, già saresti morto» o «immaginati nella città...si sta peggio», che riflettono chiaramente una nuova percezione della vita nei campi emersa come reazione alla pandemia e ai suoi effetti secondari.

### 5.3. La salute passa dall'alimentazione: terra sana e corpo sano

Il valore dell'agricoltura e della vita contadina è anche evidente nei suoi effetti in termini di alimentazione: «*Somos lo que comemos* (siamo quello che mangiamo)», dichiara un detto molto ricorrente in Messico. L'alimentazione è uno dei campi studiati con interesse nella storia dell'antropologia, soprattutto per via della sua natura di strumento di socializzazione, una lente attraverso cui analizzare le relazioni, i valori e le dinamiche più ampie che riguardano un tale gruppo e un preciso contesto.

Lévi-Strauss considera l'arte culinaria da un punto di vista simbolico e come un fenomeno complesso da studiare con una prospettiva strutturalista. In particolare, l'antropologo francese propone uno schema triangolare i cui vertici corrispondono rispettivamente alle categorie del crudo, del cotto e del putrido. Il crudo rappresenta la dimensione naturale, mentre il cotto è la trasformazione culturale del crudo, mentre il putrido incarna la sua trasformazione naturale. L'opposizione tra cultura e natura è messa in evidenza da numerosi miti di diverse società del mondo in cui un eroe protagonista o un dio cosmogonico cuoce o cucina un alimento frutto della caccia o della raccolta di vegetali che trova in natura<sup>491</sup>. L'uomo infatti non mangia solo per nutrirsi, perché mangiare è un atto sociale complesso. La commensalità è una delle più importanti manifestazioni della vita relazionale umana, perché l'idea del mangiare insieme significa far parte insieme di qualcosa, non a caso convivio deriva da *cum-vivere*, con un'analogia di base tra vivere e mangiare insieme: «il cibo è in ogni luogo e in ogni epoca un atto sociale»<sup>492</sup>. È l'antropologa Mary Douglas ad affermare che «il cibo è un modo per esprimere le relazioni sociali», ma è anche «un mezzo per contribuire a crearle e rafforzarle»<sup>493</sup>.

Il cibo è un insieme simbolico che struttura le identità e diventa uno strumento per comunicare e accedere all'espressione non verbale di emozioni e sentimenti<sup>494</sup>, in un'articolazione tra identità e di scambio che generano trasformazioni reciproche nel contatto<sup>495</sup>. Per questo, l'alimentazione è uno dei terreni di studio dell'antropologia, ma anche uno dei mezzi di studio dell'etnografia.

Un detto come «*Somos lo que comemos*», non è solo un luogo comune, ma allude a una concezione culturale molto profonda e peculiare delle terre mesoamericane. Nella storia, infatti, il posto che il mais occupava nelle società indigene locali andava oltre l'ambito della sussistenza, in quanto era immerso in concezioni cosmologiche profonde, segnava il ritmo della coltivazione e del raccolto, della vita rituale, dello sviluppo di tutte le attività produttive. Il ciclo del mais determinava persino il momento in cui si dovevano svolgere pratiche come la guerra o la costruzione di monumenti pubblici. Per questi ultimi scopi, si è tradizionalmente approfittato dei periodi in cui la maggior parte della

---

<sup>491</sup> Lévi-Strauss C., *Mitologica. Il crudo e il cotto*, Bonomi A. (a cura di), Il Saggiatore, Milano, 1966 (ed. orig. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964)

<sup>492</sup> R. Barthes, *Il brusio della lingua*, Bellotto B. (a cura di, Einaudi, Torino 1988, p.281. (ed. orig. *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris, 1984)

<sup>493</sup> M. Douglas, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 165, (ed. orig. *Food in the Social Order*, Routledge, London, 1984)

<sup>494</sup> E. Di Renzo, *Strategie del cibo: simboli saperi pratiche*, Bulzoni, Roma, 2005, p.198

<sup>495</sup> M. Montanari, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2012

popolazione non era coinvolta nella coltivazione e nella raccolta dei cereali<sup>496</sup>. Ben prima dell'arrivo degli spagnoli, questa pianta era al centro della dieta dei popoli che vivevano nelle terre coincidenti con il centro e il sud dell'attuale Messico e, nonostante la stessa parola "mais" sia frutto dell'importazione europea di una parola di origine caraibica, il vocabolo *nahuatl élotl* (usato per indicare il mais maturo) si è affermato a tutti gli effetti nella versione messicana dello spagnolo per indicare la parola "pannocchia". Oggi è ancora il principale alimento del popolo messicano, oltre a essere lavorato a livello industriale per altri scopi. Con circa 7,5 milioni di ettari<sup>497</sup>, il mais occupa circa la metà della superficie coltivata, praticamente tutta utilizzata per il consumo interno. Il mais con le caratteristiche che oggi conosciamo è il prodotto dell'evoluzione della specie selvatica chiamata *teocintle*, la specie geneticamente più vicina alla pianta coltivata. Il processo di domesticazione del mais è durato millenni, basti pensare che le tracce archeologiche più antiche che sono state trovate a Tehuacán, nello stato di Puebla, risalgono al 3000 a.C..<sup>498</sup> Fu la coltivazione di questa pianta, in particolare, a segnare la trasformazione progressiva dei gruppi nomadi di cacciatori-raccoglitori, in società sempre più sedentarie e basate sull'agricoltura. Per alcune caratteristiche botaniche del mais, non è eccessivo affermare che il processo di domesticazione sia stato reciproco tra questa specie vegetale e la specie umana, che hanno instaurato nei secoli una relazione profonda di mutua necessità.

Nelle trasformazioni dal *teocintle* al mais, ricercate attivamente dai contadini che ne selezionavano le caratteristiche migliori, la pianta è diventata incapace di riprodursi in autonomia e ha iniziato ad avere bisogno del lavoro umano affinché i semi siano sparsi nel terreno, coperti di terra e curati attentamente nelle prime settimane in cui germogliano. Allo stesso tempo, gli uomini dipendono dal mais per riprodurre la loro stessa vita e traggono da qui la parte più consistente del loro sostentamento<sup>499</sup>. Enrique Vela, dell'Instituto Nacional de Antropología e Historia messicano sottolinea nei propri studi una linea di continuità marcata che giunge fino ai nostri giorni: «Questa dipendenza vitale e la sua consapevolezza ha dato origine a una serie di concezioni e pratiche così profondamente radicate da persistere ancora oggi tra i gruppi indigeni contemporanei»<sup>500</sup>. Questa continuità non si manifesta solo nella dieta, ma nell'eredità culturale di un complesso cosmologico che postula la coesistenzialità tra il mais, l'essere umano e l'universo intero. Le radici di queste nozioni sono in alcuni passaggi dei testi mitologici maya *Annales de los Cakchiquel*<sup>501</sup> e *Popol Vuh*<sup>502</sup>. Negli *Annales* si afferma che i primi esseri umani furono creati da una miscela di pasta di mais con il sangue del tapiro e del serpente. Nel secondo, un famoso passaggio racconta:

Ecco, dunque, l'inizio di quando si è deciso di fare l'uomo e di quando si è cercato ciò che doveva entrare nella carne dell'uomo. E i Progenitori, i Creatori e i Formatori, che si chiamano Tepeu e Gucumatz, dissero: "È giunta l'ora dell'alba, del completamento dell'opera e della comparsa di coloro che ci sosterranno e nutriranno, i figli illuminati, i vassalli civilizzati; della comparsa dell'uomo, dell'umanità, sulla superficie della terra". Così dissero. Si sono riuniti, sono venuti e hanno tenuto un consiglio nel buio e nella notte; poi hanno cercato e discusso, e qui hanno riflettuto e pensato. In questo modo portarono chiaramente alla luce le loro decisioni e trovarono e scoprirono ciò che doveva entrare nella carne dell'uomo. Passò poco tempo prima che il sole, la luna e le stelle apparissero sopra i Creatori e i Formatori. Da Paxil, da Cayalá, così chiamata, provenivano le pannocchie gialle e le pannocchie bianche. Questi sono i nomi degli animali che hanno portato il cibo: Yac [il gatto selvatico], Utiú [il coyote], Quel [un pappagallo comunemente chiamato chocoyo] e Hoh [il corvo]. Questi quattro animali diedero loro la notizia delle pannocchie gialle e delle pannocchie bianche, dissero loro di

<sup>496</sup> Vela E., «El Maíz en México», in *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Ciudad de México, 2021, p.10, <https://tiendadigitales.raices.com.mx/reader/098-arqueologia-mexicana-edicion-especial?location=12>

<sup>497</sup> Ivi, p.16\

<sup>498</sup> INAH, *Museo Nacional De Antropología*, Ciudad de México

<sup>499</sup> McClung de Tapia E., «La domesticación del maíz», in *Arqueología Mexicana*, vol.5, n.25, 1997, pp. 34-39

<sup>500</sup> Vela E., *El Maíz en México*, in *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces México, 2021, p.58, <https://tiendadigitales.raices.com.mx/reader/098-arqueologia-mexicana-edicion-especial?location=12>

<sup>501</sup> *The Annals of the Cakchiquels*, (a cura di) Brinton D.G., Brinton's library of aboriginal American literature, Philadelphia, 1885

<sup>502</sup> *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, (a cura di) Recinos A., FCE, Ciudad de México, 2005

andare a Paxil e mostrarono loro la strada per Paxil. E così trovarono il cibo e fu questo che entrò nella carne dell'uomo creato, dell'uomo formato; questo era il suo sangue, da questo fu fatto il sangue dell'uomo. Così il grano è entrato [nella formazione dell'uomo] per opera dei Progenitori. E così si riempirono di gioia, perché avevano scoperto una terra bellissima, piena di delizie, abbondante di spighe gialle e di spighe bianche e abbondante anche di pataxte e di cacao, e di innumerevoli zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos e miele. [...] Poi hanno iniziato a parlare della creazione e della formazione della nostra prima madre e del nostro primo padre. Dal mais giallo e dal mais bianco è stata fatta la loro carne; dalla pasta di mais sono state fatte le braccia e le gambe dell'uomo. Solo la pasta di mais è entrata nella carne dei nostri padri, i quattro uomini che sono stati creati.<sup>503</sup>

Oltre che nella cultura maya, una simile concezione legata alla costruzione della persona si ritrova anche in quella mexica, secondo cui una delle dee del mais, Chicomecóatl, costituisce la carne e la vita dell'uomo. Inoltre, il ciclo del mais è posto in analogia con il ciclo della vita e spesso il mais, come pianta e come divinità, è raffigurato in termini antropomorfi<sup>504</sup>. Nello stesso senso in cui l'uomo era equiparato al mais, fin dalle rappresentazioni olmeche<sup>505</sup>, il mondo era concepito come un campo quadrilatero che gli dèi coltivavano. I chicchi di mais e la pianta stessa sono strettamente legati alla struttura dell'universo, i diversi colori dei chicchi si riferiscono a quelli di ciascun punto cardinale e la pianta stessa funge da *axis mundi* al centro dell'universo<sup>506</sup>. Per rendersi conto della marcata continuità di tale eredità, è sufficiente soffermarsi sui simboli, sulle parole e sulle circostanze delle cerimonie agricole contemporanee, in cui il mais e i suoi semi occupano un ruolo centrale. A Oaxaca, non è solo il mais a incarnare un aspetto simbolico e pratico centrale della vita rurale, perché in questo territorio anche il *sistema milpa* ne riveste uno quasi altrettanto importante. La *milpa* è una pratica agricola antica, come testimonia la derivazione *nahuatl* della parola stessa, che è il risultato della crasi di *milli* (appezzamento seminato) e *pan* (sopra). Si tratta di un sistema di agricoltura tradizionale messo a punto nei secoli dai contadini messicani che si basa sulla costruzione di uno spazio dinamico di risorse genetiche di specie vegetali diverse, che interagiscono tra loro in maniera mutuamente proficua. La specie principale e onnipresente è il mais, che viene accompagnato soprattutto da fagioli e zucche, ma anche da peperoncini, pomodori e molte altre varietà, a seconda delle caratteristiche del terreno. Alle piante principali si possono abbinare altre più piccole, come quelle aromatiche e le spezie. Inoltre, nella *milpa* crescono spontaneamente funghi come il *huitlacoche* ed altri simili che,

---

<sup>503</sup> testo originale: «He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre. Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: “Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.” Así dijeron. Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre. Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores. De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. Éstos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac [el gato de monte], Utiú [el coyote], Quel [una cotorra vulgarmente llamada chocoyo] y Hoh [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, le dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil. Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores. Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. [...] A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados», *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, (a cura di) Recinos A., FCE, Ciudad de México, 2005, p.36

<sup>504</sup> Castellón Román B., «Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos», in Monjarás-Ruiz J. (a cura di), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Inah, Ciudad de México, 1987, pp.170-208

<sup>505</sup> Antica popolazione mesoamericana di cui sono attestate tracce tra il 1400 a.C. e il 400 a.C

<sup>506</sup> López M., *Antiguas representaciones del maíz, investigación y selección de material de Mariano López*, Conaculta/Archivo General de la Nación, Ciudad de México, 1982, p.89

essendo commestibili, completano la dieta dei contadini, insieme alle cavallette e ad altre specie animali che si nutrono nel campo e possono occasionalmente venire cacciate.

Sembra abbastanza chiaro che nella concezione locale, la variazione della dieta sia un elemento fondamentale. Per esempio, l'anziana contadina R., mostrandomi con orgoglio la sua *milpa*, ha esclamato: "Immaginati che succede al tuo organismo se mangi un solo elemento!"

Per sua natura, la *milpa* aumenta la resilienza dell'agro-ecosistema e la diversità alimentare<sup>507</sup>, coinvolge molteplici attività produttive, comunitarie e rituali<sup>508</sup>, è orientata all'autoconsumo più che alla vendita (sebbene molti contadini riescano a produrre abbastanza per entrambi gli scopi)<sup>509</sup> ed è carica di significati simbolici e identitari. Nelle comunità indigene e rurali, infatti, l'agroecosistema della *milpa* si basa su conoscenze tradizionali, frutto dell'interazione storica tra uomo e natura che costituisce «un corpo cumulativo intergenerazionale di conoscenze, pratiche e credenze, che si evolvono attraverso processi adattivi orientati da una logica contadina basata sull'obiettivo della sicurezza alimentare»<sup>510</sup>. La *milpa*, inoltre, è percepita come il simbolo dell'agricoltura contadina, familiare e comunitaria in opposizione alle grandi estensioni di terra coltivate a monocultura con metodi e tecnologie industriali. Nella *milpa* la centralità è sempre del mais, ovvero di ciò che sono fatti gli uomini mesoamericani. Nelle grandi monoculture spesso è coltivato il grano, mangiato soprattutto dagli europei che arrivarono ai tempi dell'invasione con la loro dieta a base di pane e con il sacramento dell'eucarestia, che propone una logica di transustanziazione del pane e dell'ostia con il corpo umano-divino, rinforzata tramite le parole del sacerdote che officia la messa con la formula «questo è il mio corpo»<sup>511</sup>. Intorno al mais, con cui gli uomini intessono un legame di parziale identificazione, nella *milpa* crescono altre specie vegetali e non è possibile non accorgersi di quanto sia radicata l'analogia concettuale tra la *milpa* e la comunità, nei termini del legame di complementarità che esiste tra le piante nel campo e tra gli abitanti umani e non umani delle comunità di Oaxaca, di cui la *milpa* è frutto e presupposto. Yolanda Massieu, del Dipartimento di Relazioni Sociali e del Dottorato in Sviluppo Rurale della UAM-Xochimilco scrive:

A Oaxaca e in altri stati messicani, la *milpa* è una tecnologia del "noi" comunitario, intendendo la tecnologia come il nesso sociale e politico implicito nei nostri strumenti. La *milpa* è un modo fondamentale di fare noi stessi, costruendo territorio. Le coltivazioni sorelle di mais, fagioli e zucca, cioè la *milpa*, potrebbero essere viste in analogia con la comunità, quel primo "noi", perché è il risultato del lavoro condiviso. Anche se al suo interno si pretende un'orizzontalità, un "essere alla pari", presenta gerarchie legittime, in quanto vediamo che la *milpa* è ordinata rispetto al mais, sia in senso organico che simbolico; e i suoi componenti mantengono un rapporto di complementarità ad esempio fissando al fagiolo, dall'aria alla terra, l'azoto di cui hanno bisogno il mais e la zucca; e quando il fagiolo usa la canna del mais per aggrovigliarsi durante la crescita. Questo implica diversità, non identità. [...] Un tale incontro tra i diversi, nella *milpa* e nel Noi, non è necessariamente priva di conflitti.<sup>512</sup>

---

<sup>507</sup> Aguilar J., Illsley C., Marielle C., «Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos», in Esteva G, Marielle C. (a cura di), *Sin maíz no hay país*, Culturas Populares de México, Ciudad de Mexico, 2003, pp.82-122

<sup>508</sup> Arias L., Chávez J., Cob B., Burgos L., Canul J., «Agro-morphological characters and farmer perceptions: Data collection and analysis. Mexico», in Jarvis D., Sthapit B., Sears L. (a cura di), *Conserving Agricultural Biodiversity in Situ: A Scientific Basis for Sustainable Agriculture*, International Plant Genetic Resources Institute, Roma, 2000, pp.95-100

<sup>509</sup> Salazar-Barrientos L., Magaña-Magaña M., Aguilar-Jiménez A., Ricalde-Pérez M., «Factores socioeconómicos asociados al aprovechamiento de la agrobiodiversidad de la milpa en Yucatán», in *Ecosistemas y Recursos Agropecuarios*, vol.3, n.9, 2016, pp.391-400, <https://doi.org/10.19136/era.a3n9.724>

<sup>510</sup> Toledo V.M., «La racionalidad ecológica de la producción campesina», in Sevilla Guzmán E., González de Molina M. (a cura di), *Ecología, campesinado e historia*, La Piqueta, Madrid, 1993, pp.197-218.

<sup>511</sup> Saldarriaga E.G., «La inserción del maíz en el gusto de la sociedad colonial del nuevo reino de granada», in *Historia y Sociedad*, n.6, 1999 pp. 84-106

<sup>512</sup> Massieu Y., «Milpa y comunalidad: una mirada desde la Sierra Juárez de Oaxaca», in *Veredas especial*, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2012, pp.239-260

La *milpa* è comunità anche nel senso di una tavolata comune a umani e non umani, come mi spiega la produttrice agricola M. della terza sezione di Huitzo: «La *milpa* è cibo per tutti, per tutti gli animali, vengono tutti [gli animali]». Un'altra donna del *barrio*, C.C., dopo avermi invitato a pranzo, mi racconta che, come molti altri di quest'area del *pueblo*, la sua famiglia è originaria della Sierra Mixteca e che i suoi nonni le hanno sempre insegnato che

il mondo relazionale è un lavoro di cura e reciprocità: questo è il ruolo di riti e offerte. Si va tessendo una rete relazionale: chiedo vento perché piova, perché si possa coltivare, perché gli animali abbiano cibo, perché la comunità possa sopravvivere. L'individuo non è "indipendente".  
(C.C., produttrice agricola, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

In questa logica, il mais non può stare bene se non stanno bene anche la zucca e i fagioli, così come tutto ciò che li circonda, ma nemmeno gli uomini possono essere sani. Se le persone hanno perso la capacità di distinguere ciò che è sano da ciò che non lo è, possono sempre chiedere aiuto agli animali, come suggerisce Dona G., contadina e abile cuoca della frazione di Tenexpam, che riassume così:

Il mais assorbe il nutrimento dalla terra, fagioli e zucca lo rimettono. Il mais ibrido contamina la terra e aumenta il diabete, così siamo più fragili. Un modo facile per sapere com'è il mais è far mangiare una tortilla a un maiale: il maiale mangia volentieri una tortilla criolla, ma non una tortilla ibrida, sono più intelligenti di noi. (Dona G., contadina e cuoca, Tenexpam, agosto 2021)

È stato già accennato a più riprese il profondo legame che vincola gli esseri umani e il mondo naturale di cui fanno parte. Un episodio etnografico che ha fortemente segnato la mia consapevolezza sul campo è avvenuto una mattina di luglio, quando A. mi ha chiesto se avessi potuto aiutare al posto suo l'anziano padre a sistemare un palo della serra caduto in seguito a una forte pioggia. Arrivati al campo, l'anziano padre si è tolto i sandali, suscitando il mio stupore. Gli ho dunque chiesto se lo stesse facendo per sentire qualche sorta di energia con la terra, ottenendo in cambio una risata e, successivamente, una spiegazione: «Se vuoi chiamala così. È semplicemente di questo che sono fatto», ha detto alludendo al campo e alla terra<sup>513</sup>.

In questo senso, la fortunata espressione dello scrittore Miguel Ángel Asturias "*Hombres de maíz*" (*Uomini di mais*), va ben oltre il piano della metafora. Diventa ora più profonda la comprensione di quanto affermato nel terzo capitolo della presente tesi: se l'universo, il mais e gli umani sono legati tra loro da un vincolo reciproco consustanziale, appare evidente che se uno di questi tre termini viene in qualche modo corrotto, la contaminazione avrà un impatto sugli altri. Concretamente, dunque, se l'uomo altera il campo con l'uso di pesticidi e fertilizzanti chimici che la terra incorpora, questa stessa alterazione si rifletterà nel mais che dalla terra trae il suo nutrimento incorporandola a sua volta e, in un secondo momento, nell'uomo che si nutre e incorpora il mais. Non si tratta semplicemente del principio evidente per cui ingerire sostanze tossiche produce intossicazione in un corpo che rimane umano, ma dell'idea che il corpo diventa tossico a sua volta, modificando la propria stessa natura e composizione. In altri termini, mangiare comida chatarra (cibo spazzatura), non fa semplicemente male al corpo, fa diventare il corpo stesso chatarra (spazzatura). Solo a quel punto, quando il corpo è diventato chatarra, il soggetto si ammala. Ora è possibile cogliere le radici profonde delle parole di Don P. che durante la festa di San Isidro del 15 maggio 2021, parlando della pandemia del Covid-19, aveva affermato indicando il panorama: «Tutto è malato».

L'antropologia ha individuato il legame forte e culturalmente orientato del legame tra alimentazione e salute, al di là di una visione medica e dell'analisi relativa alle dinamiche di consumo. Il cibo è strettamente correlato alle differenti visioni del concetto di salute e dei modi di intendere il benessere.

---

<sup>513</sup> Sul campo mi è capitato di sentir riferire che le persone si ammalano attraverso la testa e attraverso i piedi che si indeboliscono dalla mancanza di contatto con la terra a causa delle scarpe chiuse utilizzate in città al posto dei tradizionali sandali contadini.

Secondulfo e Viviani propongono una diversa declinazione del concetto di cibo sano, a proposito della visione di salute dei soggetti, distinguendo in cibo dietetico, cibo naturale e non contaminato o industriale, cibo vegetariano, vegano, cibo funzionale<sup>514</sup>. Al di là delle categorie specifiche proposte, che potrebbero mutare a seconda dei contesti socioculturali presi in esame, questo studio sottolinea l'aspetto polisemico del cibo che è sempre relazionato all'idea del corpo e della sua cura.

Con queste premesse è possibile comprendere a fondo l'importanza fondamentale che durante la pandemia ha rivestito l'alimentazione, prendendo in esame il caso di San Pablo Huitzo e delle coordinate della cosmovisione mesoamericana.

T., responsabile della clinica di medicina tradizionale di San Pablo Huitzo, lamentandosi dopo aver visitato un paziente, ha esclamato: «Vengono piangendo alla consulta e sempre gli dico: “mangiate bene!”, non c'è un'altra soluzione: è inutile che hai paura del *bicho* se mangi male». Le ha risposto M., anche lei attiva nella clinica: «E' assurdo che la gente di Huitzo vada alla Centrale a comprare la verdura che viene da Puebla per risparmiare per poi spendere in salute dopo». Con una medicina che, come mostrerà il prossimo capitolo, è principalmente preventiva, mangiare sano è diventata una preoccupazione che ha attivato nuove abitudini e una ricerca attiva di soluzioni identificate con la produzione ed il consumo di alimenti intesi come naturali e in quantità percepite come equilibrate. Per esempio, T.M., al tempo responsabile municipale di Ecologia e Salute (significativamente due ambiti riuniti sotto lo stesso assessorato<sup>515</sup>) è convinta che

se stiamo così è per le nostre azioni. Se esiste questa pandemia è perché stiamo superando i limiti e il nostro corpo non è programmato per questo. Sempre diamo la colpa a qualcun altro...però noi? La carne va mangiata solo nelle feste, il supermercato ha un impatto negativo. Si pensa che esistono animali che danno solo carne, invece no, dobbiamo sostenere chi alleva animali che non danno solo carne, come gli uccelli.

(T.M., *regidora de salud y ecologia, San Pablo Huitzo, aprile 2021*)

È stato però il contadino M.A., della terza sezione di Huitzo, a parlare di un caso di morte a seguito di una sintomatologia compatibile con il Covid-19 avvenuto nel *pueblo* in questi termini:

Il Covid per me sì esiste, però colpisce forte chi mangia male. Se mangi dolci, bibite, grassi tutto il giorno è inutile che ti vaccini, sì metti una medicina, ma assumi molti più veleni. Per me gli asintomatici, quelli che non hanno conseguenze pesanti sono soprattutto quelli che mangiano bene. Oggi è morta una donna che sempre vedevo mangiare male e in continuazione, sì, può essere Covid-19, ma secondo me è stato un infarto. Questa cosa del Covid per me è anche qualcosa di positivo. Perché ci dà la possibilità di valutare che cammino vogliamo prendere. Per esempio, prima spesso non mangiavamo sano, e ora sì, abbiamo il *mercadito*, prima non c'era molta gente che lavorava il campo, ora sì. Prima molti mettevano i chimici, ora meno. Se guardi una lattuga coltivata con cose chimiche non ci pensi, ma se la metti di fianco ad una organica, allora sì, lo capisci, una è grigia, l'altra è verde. Adesso le persone stanno più attente a comprare lattuga verde, si vende di più. Questo sta portando delle novità.

(M.A., *produttore agricolo, San Pablo Huitzo, aprile 2021*)

Secondo M.A., inoltre, molte persone stanno iniziando a mettere la *higuerilla* (ricino) nella *milpa* perché è un antibiotico e antibatterico naturale per le piante. Mi sembra interessante, perché la pianta di *higuerrilla* è anche una pianta tipica dell'erbolaria medicinale tradizionale e, in particolare, è al centro di una delle pratiche della medicina comunitaria maggiormente impiegate nel trattamento del Covid-19 e dei polmoni delle persone malate. Può essere che, almeno in parte, questa recente aggiunta alla *milpa* di una pianta silvestre e parzialmente infestante sia motivata dalla volontà di poterne

---

<sup>514</sup> Secondulfo D., Viviani D. (a cura di), *Mangiar simboli. Cibo, benessere e cultura materiale*, QUIEDIT, Verona, 2013

<sup>515</sup> Quando noto l'accostamento e le espongo quanto mi paia un fatto significativo, T.M. mi dà conferma: «non ci avevo mai pensato, è vero!»



disporre in maniera immediata in caso di necessità, ma mi pare anche rinforzare il circolo virtuoso per cui ciò che cura la terra e le piante cura anche l'uomo e la comunità e viceversa.

Nello spazio politico della pandemia, in un contesto come il Messico in cui 14 milioni di persone vivono con il diabete<sup>516</sup>, sembra importante notare tre diverse dimensioni in cui mi pare che l'attenzione al cibo sano si sia concretamente manifestata: la dimensione governativa e istituzionale, la dimensione propria dell'autogoverno comunitario e la dimensione sociale informale.

1. Dimensione governativa e istituzionale:

- a) ad agosto 2020 il Congresso di Oaxaca ha approvato una modifica della Legge dei Diritti delle Bambine, Bambini e Adolescenti per proibire la vendita di cibo spazzatura e bibite zuccherate nelle scuole ai minorenni.
- b) Il governo federale ha promulgato una legge in vigore dal 1 ottobre 2020 che ha introdotto un nuovo sistema di etichette per i prodotti alimentari che obbliga le industrie a usare grandi ottagoni neri che avvisano del contenuto nocivo dei prodotti, a partire dalla constatazione che durante la pandemia del Covid-19 il Paese ha sofferto più del dovuto per l'ampia diffusione di malattie come l'ipertensione, il diabete e l'obesità che hanno una natura ereditaria, ma anche una relazione con il cibo spazzatura. Personalmente ho assistito a diverse discussioni sul tema, mentre mi trovavo a fare piccole compere nei negozi alimentari di San Pablo Huitzo. Complessivamente, in base alla mia esperienza, i negozianti trovano giusta la norma, ma si lamentano allo stesso tempo del calo delle vendite che riportano e che fanno coincidere con l'introduzione della norma. I genitori o i nonni sostengono che già erano a conoscenza dei rischi, ma di essere maggiormente colpiti di fronte a tale evidenza che stimola a una riflessione costante e a una selezione dei momenti eccezionali in cui i loro figli e nipoti hanno il permesso di consumare tali prodotti. In generale, mi è parso che le donne che fanno acquisti per la spesa domestica dichiarino di fare più attenzione a mediare tra il prezzo dei prodotti e il numero di ottagoni neri presenti sulle confezioni.

2. Dimensione di autogoverno comunitario:

Alcune comunità autonome di Oaxaca, insieme all'*encierro*, hanno adottato il divieto di ingresso al proprio territorio non solo agli estranei, ma anche alla *comida chatarra*. Per esempio, l'assemblea di Villa Hidalgo Yalalag, una comunità zapoteca della Sierra Norte, ha vietato l'ingresso ai distributori di alimenti industriali. L'assessora all'istruzione, María Isabel Aquino León, in un intervento online all'incontro *El derecho a la alimentación y soberanía alimentaria de los Pueblos Indígenas*<sup>517</sup> ha spiegato: «Abbiamo preso la decisione di chiudere la comunità e di vietare molti prodotti industriali e questo ci ha portato a mostrare la situazione alimentare che avevamo a Yalalag», sostenendo che la sua comunità è «molto contaminata» da questo tipo di prodotti, cosa che ha comportato grandi problemi per la salute, nonché per la produzione e il consumo di prodotti locali, tutti elementi potenzialmente mortali durante la pandemia. Aquino León ha spiegato: «Quello che abbiamo fatto in questo periodo di pandemia è stato limitare la mobilità per non contrarre il virus, per poter proteggere la nostra comunità, perché sappiamo che siamo molto vulnerabili, in quanto siamo malnutriti (...) Ecco perché abbiamo preso la decisione di chiudere la strada a questi prodotti». Lo stesso è successo nel municipio di Totontepec Villa de Morelos della Sierra Sur, dove l'11 maggio 2020 l'autorità comunale ha emanato una circolare che vieta l'accesso alle aziende di consegna di «Coca-Cola, Bimbo, Gamesa, Sabritas, Barcel, Pepsi e tutti i tipi di marche di bevande

---

<sup>516</sup> International Diabetes Federation, *1 in 6 adults are now living with diabetes in Mexico*, 12/11/2021, [https://www.idf.org/index.php?option=com\\_attachments&task=download&id=2645:WDD2021\\_MEXICO\\_PR\\_Final#:~:text=These%20findings%20from%20the%2010th,in%20the%20past%20two%20years.](https://www.idf.org/index.php?option=com_attachments&task=download&id=2645:WDD2021_MEXICO_PR_Final#:~:text=These%20findings%20from%20the%2010th,in%20the%20past%20two%20years.)

<sup>517</sup> Aquino León M.I., «Intervento», in *El derecho a la alimentación y soberanía alimentaria de los Pueblos Indígenas*, Cepiadet (a cura di), 30/07/2020, <https://www.facebook.com/Cepiadetpag/videos/979503239186039/>

alcoliche». Come si legge sulla circolare: «Solo i fornitori di frutta e verdura potranno entrare e uscire dalla comunità». La misura è stata ritenuta necessaria per evitare le conseguenze più drastiche del Covid-19 e, significativamente, è stata adottata dopo che il 10 maggio 2020 il vicino municipio di Tamazulapam del Espíritu Santo, ha registrato il suo primo contagio. San Pablo Villa de Mitla, municipio della Valle Central, ha adottato la stessa risoluzione il 22 giugno 2020, immediatamente dopo il suo primo caso di Covid. Santa María Yucuhiti ha seguito l'esempio con una decisione analoga del 23 agosto, per mantenersi municipio libero dal Covid come figurava in quella data (secondo i dati ufficiali del Governo messicano, al gennaio 2023 non risultano morti per Covid-19 nel *pueblo*<sup>518</sup>).



Figura 60 - Divieto di introdurre prodotti industriali e regole dell'encierro a Totontepec. FB: Totontepec Villa de Morelos

<sup>518</sup> Conacyt, Mapa municipal, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/fHDMMap/mun.php>

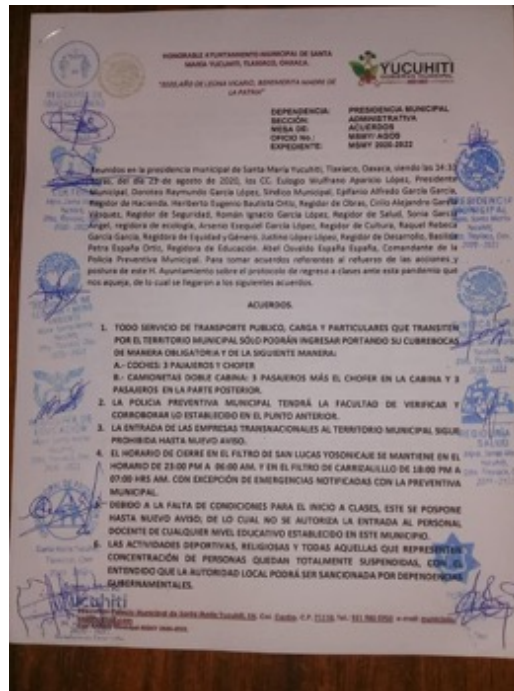


Figura 61 - Divieto di ingresso ai prodotti alimentari industriali e regole dell'encierro a Santa María Yucuhiti. FB. Santa María Yucuhiti

### 3. Dimensione sociale informale:

La pandemia del Covid-19, la rinnovata attenzione alla salute, il ritorno alla terra e il potenziamento delle attività contadine, hanno costituito un terreno fertile per una marcata tendenza all'agroecologia. Questa verrà ampiamente analizzata nel prossimo paragrafo.

## 5.4. La svolta agroecologica

Agroecologia è un termine che indica un complesso di teorie e pratiche contadine eterogenee che costituiscono il risultato attuale di molteplici esperienze di produzione biologica. Nell'agroecologia non si tratta unicamente di evitare prodotti chimici nocivi per la salute, ma anche di definire metodi di lavoro specifici prendendo in considerazione le interazioni complessive di un ecosistema agricolo, includendo la dimensione produttiva, quella ecologica, quella tecnica e tecnologica, quella socioeconomia e quella culturale. Tra i suoi obiettivi vi sono l'aumento della funzionalità dell'ecosistema, la preservazione della biodiversità, il riciclo dei nutrienti, l'ottimizzazione dell'uso delle risorse locali e l'autosufficienza economica. A tecniche storiche, come la rotazione delle terre e di diverse varietà di piante rustiche e locali, si affianca una ricerca costante per la produzione propria di fertilizzanti, protettivi e pesticidi naturali ed economici. Nel complesso, l'agroecologia agisce nella direzione della complessità e dell'equilibrio dell'ambiente inteso come mondo relazionale naturale e culturale<sup>519</sup>. È difficile individuare un vero e proprio inizio dell'agroecologia, perché, senza nominarla come tale, la maggioranza delle pratiche di agricoltura contadina che hanno preceduto l'industrializzazione del settore produttivo primario rientrano nell'approccio agroecologico in senso lato<sup>520</sup>. L'origine del termine viene attribuita all'agronomo Bensin attivo negli anni '30, mentre lo sviluppo dell'agroecologia come scienza accademica è avvenuto in senso transdisciplinare a partire

<sup>519</sup> Nicholls C.I., Altieri M.A., Vazquez L., «Principles for the Conversion and Redesign of Farming Systems», in *Journal of Ecosystem & Ecography*, vol.5, n.10, 2016, pp.1-8

<sup>520</sup> Per esempio, l'anziana contadina S., della seconda sezione di Huitzo, commenta così il nuovo utilizzo di farina di roccia e di altri concimi naturali: «Sono materiali "cenere" che i nostri nonni usavano molto per molte ragioni, e sono conoscenze che si sono perse, che buono che voi [giovani?] le state riutilizzando»

dagli anni '60. Le sue prime contestualizzazioni esplicite nelle pratiche agricole reali, invece, risalgono agli anni '70 e '80<sup>521</sup>. Un contributo importante sia sul piano teorico che su quello applicato è stato quello dei geografi e degli antropologi, grazie alle loro conoscenze dei sistemi agricoli indigeni e delle diverse forme di adattamento produttivo.

L'America Latina ed in particolare il Centro America si sono dimostrate aree particolarmente fertili per l'applicazione e la pratica dell'agroecologia negli ultimi trent'anni<sup>522</sup>, perché le proposte teoriche e tecnologiche di ONG e tecnici hanno qui incontrato una prassi già di fatto agroecologica e una forte necessità di provvedere alla propria autosufficienza alimentare. Come spesso avviene nell'ambito dello sviluppo, le trasformazioni più efficaci e funzionali a medio-lungo periodo sono quelle che si basano sull'immissione di elementi esterni (finanziamenti, tecnologie, competenze, infrastrutture) in un contesto già dotato delle caratteristiche necessarie allo svolgimento autonomo dell'attività che si intende rafforzare. In questo caso, dunque, gli elementi dell'agroecologia esplicita e consapevole hanno avviato un'interazione feconda con un'agricoltura contadina ed indigena altrettanto consapevole dei propri punti di forza e delle proprie necessità. Il caso più noto in questo senso è legato proprio al contesto messicano dove, circa 100.000 produttori di caffè del Chiapas (regione confinante a Oaxaca), hanno adottato esplicitamente l'agroecologia, registrando un aumento di oltre il 50% della produttività delle proprie coltivazioni<sup>523</sup>. In particolare, l'agroecologia in America Latina si caratterizza per basarsi sulle conoscenze tradizionali; richiedere la partecipazione sociale attiva, soprattutto di donne e giovani; usare metodologie partecipative anche nell'elaborazione di nuove tecniche agricole; richiedere un alto livello organizzativo delle comunità; stimolare i mercati locali; utilizzare sistemi di microcredito<sup>524</sup>. Agroecologia non è solo coltivazione organica, perché implica di considerare l'impatto più generale che il modo di coltivare ha sulla forma di organizzazione comunitaria, in termini ecosistemici. In base alla mia esperienza di campo, mi pare che questo sia un elemento che contribuisce a spiegare la sua diffusione durante la pandemia<sup>525</sup> (in Messico come in molti altri scenari globali<sup>526</sup>) nel contesto di una riflessione teorico-pratica più ampia sul ruolo della comunità e della sua ristrutturazione.

A San Pablo Huitzo, alcuni produttori agricoli avevano già adottato sperimentazioni e metodi agroecologici nei propri campi, spinti principalmente da preoccupazioni di salute legate alla contrazione di malattie e disturbi causati dall'esposizione prolungata al glifosato e ad altre sostanze presenti nei fertilizzanti e nei pesticidi industriali. Anche in questo ambito, la pandemia Covid-19 ha agito come un catalizzatore e un acceleratore di un fenomeno esistente, affermando come tendenza la natura agroecologica delle coltivazioni della terza sezione e, più complessivamente, del ritorno alla terra dei giovani rifugiati delle comunità, nel panorama di una rinnovata e complessiva attenzione

---

<sup>521</sup> Méndez V.E., «Agroecology», in *Encyclopedia of Geography*, 1/10/2010, [http://www.sage-reference.com/geography/Article\\_n25.html](http://www.sage-reference.com/geography/Article_n25.html).

<sup>522</sup> L'agroecologo Altieri stima che in America Latina circa un milione e mezzo di famiglie adotti tecniche che favoriscono la conservazione e l'arricchimento degli agroecosistemi. Altieri M.A., «Origen y evolución de la agroecología en América Latina», in *Leisa*, n.10, vol.2, 2015

<sup>523</sup> Bacon C., Méndez, V., Gliessman S., Goodman D., Fox J., *Confronting the coffee crisis: Fair trade, sustainable livelihoods and ecosystems in Mexico and Central America*, MIT Press, Cambridge, 2008

<sup>524</sup> Altieri M.A., «Origen y evolución de la agroecología en América Latina», in *Leisa*, n.10, vol.2, 2015

<sup>525</sup> Altieri M.A., Nicholls C.I., «Agroecology and the reconstruction of a post-COVID-19 agriculture», in *The Journal of Peasant Studies*, vol.47, n.5, 2020, p.882

<sup>526</sup> La diffusione dell'agroecologia per fare fronte alle sfide della pandemia è un fenomeno che si riscontra in diverse aree del mondo. Per esempio, Centro e Sud America: Tittonell P., Fernandez M., El Mujtar V.E., Preiss P.V., Sarapura S., Laborda L., Mendonça M.A., Alvarez V.E., Fernandes G.B., Petersen P., Cardoso I.M., «Emerging responses to the COVID-19 crisis from family farming and the agroecology movement in Latin America – A rediscovery of food, farmers and collective action», in *Agricultural Systems*, 2021, vol.190, 2021, pp.1-16; Mozambico: AYAC, «Covid-19: Camponeses moçambicanos reinventam-se perante mudanças climáticas e pandemia», in *Porto Canal com Lusa*, 17/05/2020, <https://portocanal.sapo.pt/noticia/221603>; Burkina Faso, Mali, and Senegal: Wise T., Belay M., «Time to transition to agroecology in Africa», in *Institute for Agriculture & trade Policy*, 17/09/2021, <https://www.iatp.org/blog/202109/time-transition-agroecology-africa>; Asia e Pacifico: FAO, *COVID-19 building back greener and more resilient Contributions of agroecology to a “new normal” in Asia and the Pacific*, 1/05/2021, <https://www.fao.org/3/cb3114en/cb3114en.pdf>

alla salute, all'armonia con la natura e all'alimentazione genuina. Nei nove mesi che ho trascorso sul campo ho conosciuto approfonditamente la famiglia di H. e M., considerati i pionieri dell'agroecologia nella terza sezione di Huitzo. Sono entrata in contatto anche con diverse altre famiglie che dichiarano esplicitamente di averne a poco a poco seguito l'esempio. La maggior parte di queste famiglie ha intrapreso la svolta agroecologica riadattando la propria produzione a partire dal 2020. Fin dal principio, questo processo è stato accompagnato dalla ONG locale *Puente a la Salud*, attiva in progetti di agricoltura contadina nell'area della Valle Central di Oaxaca. È Y.B., di *Puente a la Salud*, ad avermi spiegato perché San Pablo Huitzo si è rivelato un territorio così propenso alla trasformazione agroecologica:

Huitzo si è rivelato un posto dove le proposte agroecologiche hanno incontrato un cammino che già esisteva: c'erano famiglie che producevano amaranto<sup>527</sup>, che coltivavano la *milpa*, alcuni con solo i metodi tradizionali, altri no, ma li conoscevano. Alcune famiglie della terza sezione di Huitzo si sono avvicinate alle proposte di *Puente a la Salud* in un cammino proprio, cercando soluzioni di fronte a problemi di salute e alla necessità di diversificare i propri prodotti. Come si dice qui: si è incontrata la fame con la voglia di mangiare. Huitzo è un passo avanti a *Puente*, perché già stavano diversificando e non stavano aspettando che arrivasse una ONG. Qui la maggior parte della terra è privata, ce n'è poca comunale o *ejidale*, ma quella che c'è è concentrata nella terza sezione, dove le persone continuano a vivere di ciò che coltivano. [...].

(Y.B., *Oaxaca de Juarez*, settembre 2021)

H. e M., una coppia di produttori agroecologici della terza sezione, sono i primi ad aver intrapreso il cammino di transizione produttiva. Ho trascorso molto tempo insieme a loro e ai loro figli e, nei mesi passati sul campo, mi sono resa conto di quanto siano diventati punti di riferimento per l'intera comunità di Huitzo, che li rispetta, li ammira e si rivolge a loro per comprare i prodotti del campo o chiedere consigli per coltivare. Sono molto orgogliosi del loro lavoro e del proprio campo, a cui hanno dato il nome di Biofábrica, per sottolineare come alle tecniche di coltivazione tradizionale abbiano affiancato la produzione propria di fertilizzanti e pesticidi organici.



Figura 62 - M. al lavoro nella serra della Biofábrica. San Pablo Huitzo. luglio 2021. Foto dell'autrice.

---

<sup>527</sup> Pianta dall'elevato valore nutrizionale, tradizionalmente base della dieta delle popolazioni mesoamericane e andine. Intorno alla coltivazione e all'uso alimentare dell'amaranto vi sono state aspre contese nelle Storie coloniali, simboliche e materiali, culminate nel divieto di semina e raccolta. Per una prima approssimazione si veda Lozano Velasco A.M., «Los cuerpos divinos. El amaranto: comida ritual y cotidiana», in *Arqueología Mexicana*, n.23, 2016, pp.26-33

Molte conversazioni intrattenute con loro durante il lavoro nella *milpa* o nella serra, preparando *tortillas* e pranzando insieme, sono riassunte in una intervista che abbiamo realizzato insieme nella loro abitazione. Riporto la trascrizione semi-integrale dal mio diario di campo, in quanto mi pare particolarmente significativa:

Siamo originari di San Pablo Huitzo. I nostri genitori, i nostri nonni e i nostri bisnonni erano contadini. Abbiamo iniziato a seminare da bambini, mais, fagioli, zucche, ceci...

Tra il 1980 e il 1985 ci fu in Messico quella che viene chiamata «Revolución verde»: l'idea era di produrre più pomodori, cetrioli, zucche, *miltomates*<sup>528</sup>, mais..., anche noi ci siamo focalizzati su questo per almeno sei anni. Però queste specie portano piaghe e insetti, allora iniziai a usare prodotti chimici, sia per produrre di più sia per cacciare queste nuove piaghe.

Negli anni '80 si coltivava in maniera industriale. Fu lì che mi ammalai, perché mi si infiammò tutto il sistema nervoso centrale. Inizialmente il medico mi diceva che era genetico, che non potevo farci niente...però mi veniva sempre più ansia leggendo le etichette dei prodotti chimici che dicevano proprio "può colpire il sistema nervoso centrale" ...cavolo, ero giovane e già ero caduto in questo problema. Facevo sempre più fatica a muovermi, ero ancora giovane e già non potevo lavorare, già dipendevo da mia moglie. Così ho insistito e con il medico abbiamo capito che si erano i [prodotti] chimici. Tutti noi che ci stavamo ammalando stavamo usando fertilizzanti. Il medico ha detto: non usate fertilizzanti e mangiate solo cibo che produce voi e che sapete non avere chimici. Non siamo guariti tutti del tutto, ma il problema è molto diminuito. Abbiamo smesso di usarli per non ammalarci. Mi sono motivato a re-imparare a seminare in maniera naturale, ho iniziato con la lattuga, poi con il cetriolo, i pomodori. Negli anni '88-'89 non ci definivamo produttori organici, solo dicevamo: siamo liberi dai chimici. Allora non conoscevamo molte cose. Lì sono iniziate le perdite, perché non sapevo niente e non c'erano incontri sul tema come se ne organizzano ora tra i contadini. Solo avevo il mio taccuino dove scrivevo i miei esperimenti. Esiti e fallimenti. Venne un biologo da Veracruz, parlando di composta. Ho provato a farla, all'inizio sbagliavo e si bruciavano le piante, poi a poco a poco ho imparato. Alcune hanno risposto più velocemente di altre alla composta. Anzi, ho insegnato qualcosa pure io al biologo, perché la prima volta lui mi ha detto: "dopo trenta giorni dalla preparazione puoi usare la composta", però bruciò tutto. L'ho detto al tecnico e non sapeva spiegarmi perché. Arrivai alla conclusione che dovevo scolarla e lasciarla riposare di più e così cominciai a migliorare. Era stupefatto. Ci siamo accorti che ricercare era molto simile a ricordare. Mio nonno usava la cacca di mucca. Le nonne che avevano le galline, quando una si ammalava le dava aglio fermentato: qualcosa di simile si può applicare anche alla pianta. Osservavamo, facevamo prove per usare i biofertilizzanti, per produrli, però non avevamo idea di come perfezionarli, per esempio rispetto al tempo di semina e di vita di ogni tipo di pianta. Non ce l'avremmo mai fatta senza iniziare a costruire una serra.

Si avvicinò *Puente a la Salud*, usavano una parola nuova "agroecologia": ci mostrarono tecniche nuove, utilizzando per esempio organismi di montagna per produrre composte migliori, oppure un certo utilizzo dei vermi e delle pulci per produrre antibiotici specifici per le diverse piante. Quando siamo veramente alle prese con qualcosa di strano, ci sono due ingegneri di *Puente* che ci aiutano a lavorare i microrganismi, altrimenti ce la caviamo con quello che sappiamo, con quello che sapevano i nonni e quello che scopriamo facendo.

Abbiamo sempre saputo che curare l'ambiente e quello che c'è nell'intorno fa parte di coltivare. L'obiettivo dell'agroecologia è raggiungere un equilibrio con le cose che coltivi, con gli animalletti, con gli umani: il punto è sempre lo stesso, istituire relazioni molto buone.

Quando abbiamo iniziato a lasciare i chimici abbiamo iniziato a parlare con gli altri contadini della terza sezione. Quando abbiamo iniziato a lavorare con *Puente* li abbiamo coinvolti. Quando abbiamo fatto nascere la Biofábrica, gli abbiamo chiesto cosa volessero fare loro, se volevano fare qualcosa di simile.

Dalla pandemia, i contadini che hanno fatto questa scelta per paura della malattia, perché hanno capito l'importanza della salute, di coltivare e mangiare sano per mantenersi in salute, sono molti di più. Siamo tanti. Stiamo lavorando ad un progetto per aprire una nostra cooperativa, non solo tra noi della terza sezione di Huitzo, ma anche di Flores, di Suchil, di Santa Cruz, di Etna.... Sono chiari i vantaggi di unirsi: uno da solo non basta per fare una buona offerta, ci organizziamo per essere complementari.

---

<sup>528</sup> Varietà di pomodori verdi



Complementari per i prodotti da vendere, ma anche da mangiare noi... in rete rendiamo complementare la dieta. Ma anche per le esperienze eh: io uso questo e mi funziona molto bene, io lo provo e mi sorprendo dei processi del suolo in un nuovo equilibrio. Inoltre, in questo modo possiamo scoprire nuove coltivazioni che non c'erano a Huitzo, tipo le bietole o i broccoli. Infine, ci possiamo prestare i fertilizzanti...per esempio, il nostro *biol*<sup>529</sup> non era ancora maturo, quelli di Suchil ci hanno dato un po' del loro. Ora succede che i contadini si coinvolgono l'un l'altro.

Prima della pandemia avevamo uno spazio di vendita in città, ma ha chiuso per la pandemia. Abbiamo detto, cavolo! E ora come facciamo? Non potevamo più andare in quello e altri punti di vendita. Però i clienti soliti ci scrivevano. Allora abbiamo iniziato a usare un gruppo *whatsapp* per raccogliere gli ordini. L'idea è nata da Dona V., una delle responsabili di uno dei punti vendita di San Sebastian de Las Flores: raccoglieva gli ordini dai clienti abituali, noi consegnavamo a lei e lei distribuiva in città. Lo stesso è successo per il punto vendita di Santo Domingo Barrio Alto e quello di San Augustin Etlá...iniziarono a farci ordini in questo modo. Sono nati questi gruppi che ci facevano gli ordini. Sono gruppi piccoli, ma per noi cambiano tutto. Anche a Huitzo c'è un gruppetto eh, nella seconda sezione, M. ci aiuta a raccogliere le richieste e distribuire. La cosa più importante però è stato il mercatino che è nato proprio qui a Huitzo.

All'inizio della pandemia, avevamo anche smesso di lavorare con gli altri contadini fuori dalla terza sezione, ma ora abbiamo ricominciato a vederci con quelli dei *pueblos* della zona per condividere i saperi della Valle [Central] (*saberes valletecos*). Per esempio, ci siamo appena visti a Tlaxcala per confrontarci su come preparare al meglio un fertilizzante a base di lombrichi e farina di roccia. Un'altra volta ci siamo visti per discutere della preparazione del *quitosano*, una specie di antibiotico per le piante...un vaccino: serve alla pianta per essere forte e prepararsi a ricevere il virus, sì insomma, le piaghe, senza subirne i danni...come noi col nostro *bicho*! Un'altra volta ancora, abbiamo cercato di capire come mescolare al meglio aminoacidi, farina di pesce e altri ingredienti per proteggere le piante. Ora che vogliamo fare una cooperativa, facciamo anche incontri con alcuni tecnici di *Puente a la Salud* per definire come ognuno deve contribuire a comporre le ceste da vendere.



Figura 63 - Don H. controlla il fertilizzante naturale che sta preparando. San Pablo Huitzo. Luglio 2021. Foto dell'autrice.

Vivere nove mesi a San Pablo Huitzo durante la pandemia del Covid-19 mi ha permesso di incontrare molti di quei vicini a cui Don H. e M. si riferiscono in questa intervista. Per esempio, Dona C. ha deciso di lasciare i metodi chimici pur di non essere costretta a lasciare il campo in seguito a una malattia cronico degenerativa. Suo figlio le suggeriva di lasciar perdere, perché la riteneva troppo anziana per cambiare le cose: «Però no, io lontana dal campo non posso stare. Allora sono stata lontana dai chimici. Ed eccomi qui. Coltivo anche piante con cui mi posso curare almeno un po'». Anche nel suo caso l'incontro con l'agroecologia è avvenuto «Grazie a una ONG che ha organizzato

<sup>529</sup> Fertilizzante naturale derivato da un processo di macerazione di sostanze organiche



un incontro al municipio»<sup>530</sup>. Spiega che anche se la parola può apparire complicata, «Per me è semplice: agroecologia è imparare come fai il tuo fertilizzante con quello che ti avanza, con gli scarti, come lavori con quello che hai. Soprattutto ora serve». Anche per R., che vive a qualche casa di distanza: «Fare lavoro agroecologico è non usare chimici che danneggiano l'ambiente e gli altri, coltivare la *milpa* come una volta, con qualche conoscenza in più...sempre si impara».

Da alcune testimonianze raccolte sul campo sembra emergere un ruolo attivo assunto dalle donne nei processi di transizione familiare ai metodi di agricoltura organica o agroecologica, un ruolo che sembra derivare da quello tradizionalmente loro attribuito tanto rispetto alla cucina che alla cura. Prima del Covid-19, per esempio, nella regione una grossa preoccupazione era sorta in seguito all'analisi delle urine dei bambini, che aveva rilevato tracce di sostanze tossiche, come il glifosato<sup>531</sup>. Come spiega A., mamma di tre ragazzini: «Le prime a spingere per il cambiamento siamo state noi mamme. Quando erano state trovate tracce anche negli escrementi degli animali, tutti se ne sono resi conto, nessuno voleva più mangiarli. Anche adesso lo siamo [le più preoccupate]: non vogliamo che i nostri figli si ammalinino». E ancora, K., una delle tre sorelle di una famiglia di Telix, *pueblo* confinante con Huitzo: «Dopo che si è attivato questo *bicho*, ci siamo informate. Un biologo di un *pueblo* dopo il mio ci ha parlato di quanto chimico c'è nel suolo ed era terribile. Nella mia famiglia siamo state noi donne a insistere e si è stato difficile. Però abbiamo iniziato per mangiare meglio, è dal *comal*<sup>532</sup> che si difende il mais».

La preoccupazione per la sopravvivenza umana, in alcuni casi, coincide significativamente con quella per la sopravvivenza dei semi e delle specie vegetali. Per esempio, nella terza sezione di Huitzo, F. e D., una coppia di produttori agricoli, hanno «un piccolo magazzino con l'intenzione di riscattare i semi che si stanno perdendo». Racconta D.: «Ora io e mio marito andiamo a prendere le piante che incontriamo, che quasi non si vedono nemmeno e le moltiplichiamo. Con il *bicho* abbiamo più tempo da dedicare alla ricerca e alla conservazione. La pandemia può essere un'opportunità per i semi».

In questo contesto non mancano riflessioni di ordine economico, che rispecchiano la maggior richiesta di prodotti considerati sani per la propria alimentazione. F., coltivatore di funghi della terza sezione, racconta che «la gente si avvicina e chiede è naturale? È agroecologico? Allora sì lo voglio». M., della Biofábrica, commenta: «Le persone non credevano che senza chimici si potesse guadagnare. La pandemia ha fatto vedere che c'è un mercato. Che si può tenere insieme salute e guadagno». T., contadino della seconda sezione, durante un incontro per imparare a produrre lombricomposta afferma:

«Il primo beneficiario sono io. Prima dovevo comprare [prodotti] chimici che non cambiano il costo se raccogli bene o male: “qui non si contratta”, mi dissero al negozio una volta. Quando è arrivato questo *bicho* al negozio non sapevo nemmeno se potessi andarci. Ho iniziato a vedere le cose in maniera diversa, cosa mi conveniva di più”.

(T., produttore agroecologico, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Tanto l'utilizzo di pesticidi e fertilizzanti chimici, quanto la diffusione di biofertilizzanti sono attribuiti nella narrazione popolare ad una proverbiale curiosità dei contadini che li renderebbe aperti e disponibili ad appropriarsi, trasformare e incorporare tecniche e prodotti esogeni. È J., figlia minore di una famiglia di contadini della terza sezione a spiegarmi che:

---

<sup>530</sup> Non ricorda il nome dell'ONG

<sup>531</sup> Esiste un'interessante letteratura antropologica relativa ai contesti di contaminazione e inquinamento. Alcuni studi che hanno aiutato ad orientare le presenti analisi sono, tra gli altri: Mazzeo A., *Dust Inside. Fighting and Living with Asbestos-Related Disasters in Brazil*, New York, Berghahn Books, 2021; Alliegro E.V., *Out of Place Out of Control. Antropologia dell'ambiente in crisi*, CISU, Roma, 2020; Zito E., «Contaminazioni ambientali, alterità ecologiche, corpi ribelli. Note antropologiche», in *Etnoantropologia*, vol.6, n.1, 2018, pp.231-264

<sup>532</sup> Utensile da cucina per la cottura di tortillas ed altri piatti tipici

Il contadino è curioso sempre, gli piace sperimentare, così può essere che semina mais senza sapere esattamente da dove venga. Ecco come arrivarono le prime varietà di mais transgenico, contaminando le varietà native, deformandole. Bene che ora si stanno sperimentando cose che non fanno male. Abbiamo già abbastanza problemi di salute!  
(J., contadina, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Questa curiosità contadina nei confronti della sperimentazione di innesti, tecniche di coltivazione e produzione di concimanti più efficaci ha trovato in pandemia un'opportunità di tempo ed energie inedite. A livello informale e su scala familiare, il ritorno di figli e nipoti nei campi ha comportato una distribuzione e un alleggerimento del lavoro per chi tradizionalmente vi lavorava, il ritorno di competenze di giovani istruiti nelle scuole e nelle università ha portato nuovi spunti, come nel caso della Biofábrica. A livello progettuale, invece, è interessante il fenomeno delle fattorie sperimentali, appezzamenti di terra affittati da ONG come *Puente a la Salud* per fare esperimenti agricoli senza mettere a rischio i raccolti delle persone. L'idea è nata quando, nei primi mesi della pandemia, la mobilità era ridotta e non era possibile per i tecnici recarsi nei campi delle famiglie coinvolte, oppure non era possibile alle diverse famiglie di produttori incontrarsi fra loro per eventi di scambio di buone pratiche e innovazioni.

### 5.5. I mercati contadini e la nuova diffusione del *trueque*<sup>533</sup>

La sospensione dei commerci su larga e media scala, dei mercati nelle città e della possibilità di spostarsi dal municipio alla città ha incoraggiato la fioritura dei mercati contadini locali, sia nei municipi in *encierro* che negli altri. Un esempio del primo caso è il *mercadito* (mercatino) di Guelatao de Juárez, raccontato dagli abitanti attraverso un video realizzato per narrare la vita nel *pueblo* durante la pandemia<sup>534</sup>:

Ci siamo trovati chiusi e senza lavoro. E ora che facciamo? Abbiamo cercato un modo di uscirne, le persone hanno ricominciato a guardare alla terra, abbiamo cominciato a comprare cibo qui tra quelli del *pueblo*. Abbiamo fatto un gruppo whatsapp e organizzato un mercadino comunitario. Si la pandemia è stato un duro colpo, ma lavorando insieme e consumando i nostri prodotti siamo riusciti a riattivare a poco a poco l'economia.<sup>535</sup>

Il caso che ho conosciuto meglio è certamente quello del *mercadito* agroecologico nato a San Pablo Huitzo, a poche settimane dall'inizio della pandemia. Il *mercadito* riunisce numerosi produttori organici e agroecologici della terza e della seconda sezione, nonché della frazione di Tenexpam. L'idea è nata nel corso di alcune conversazioni tra la famiglia di Don H. e M. della Biofábrica e T. e M. dell'*Universidad de la Tierra*, in seguito alla chiusura del mercato pubblico di Huitzo. Racconta M.:

Il mercato aveva chiuso. Andare a comprare e a vendere alla *Central*<sup>536</sup> era pericoloso e difficile. Allora con don H. ci siamo detti: ma facciamolo noi un *mercadito*! L'*Unitierra* ha fornito lo spazio necessario, il campo in terra battuta su cui sorge il centro comunitario, don H. e M. hanno riunito i produttori che hanno accolto con entusiasmo la prospettiva di riattivare i commerci e non sprecare i propri prodotti invenduti.  
(M., membro di *Unitierra* Huitzo Yelao, San Pablo Huitzo, aprile 2021)

---

<sup>533</sup> Termine usato per indicare un insieme di pratiche economiche tradizionali basate sullo scambio

<sup>534</sup> CLACP, *Consume local - el mercado de Guelatao*, 17/06/21, <https://www.facebook.com/watch/?ref=external&v=522911985424232>

<sup>535</sup> Ibidem

<sup>536</sup> Grosso mercato permanente nella città di Oaxaca de Juárez



Figura 64 - Bancarella di verdura al mercadito agroecologico. San Pablo Huitzo. Aprile 2021.

T. mi racconta orgogliosamente che durante tutti i mesi della pandemia il *mercadito* non è stato mai fermato, o meglio, «Solo una volta perché c'erano stati numerosi morti quella settimana, due proprio in questa via. C'era tanta paura e non sembrava rispettoso». Il *mercadito* è aperto tutti i sabati ed è possibile comprare uova, formaggi, verdure, cioccolato, *tamales*<sup>537</sup>, *atole*<sup>538</sup>, pane, *tortillas*, piante, saponi, *copal*<sup>539</sup> e altri prodotti naturali. Oltre ai contadini, anche le cuoche hanno la possibilità di vendere i propri prodotti, cucinando la ricca colazione sulla stufa a legna costruita per l'occasione.



Figura 65 - Cucina tradizionale. San Pablo Huitzo. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

R. cucina riso, *memelitas*<sup>540</sup>, *tlayudas*<sup>541</sup> e *tacos*, M. *nicoatole*<sup>542</sup> e *tamales*, S. ogni tanto prepara il *pozole*<sup>543</sup> e P. *tacos dorados*<sup>544</sup>. M., A. e C. ogni sabato vendono caffè, cioccolata e spremute di frutta fresca. Il mercato non è solo un'occasione commerciale, ma è diventato uno dei pochi luoghi di incontro durante la pandemia, occasione di conversazioni e discussioni sulla vita del *pueblo* e non soltanto. All'ingresso della capanna che funge da cucina è stato allestito un punto per lavarsi le mani con acqua e sapone.

<sup>537</sup> Pietanza tipica centro e sudamericana a base di mais ripieno e avvolto in una foglia di mais o di banano.

<sup>538</sup> Bibita tipica a base di mais

<sup>539</sup> Resina con funzioni di purificazione rituale e quotidiana

<sup>540</sup> *Tortillas* spessa a base di mais, condita con diversi tipi di salse, fagioli, formaggio o carne

<sup>541</sup> Tipico piatto oaxaqueño, simile a una piadina di mais

<sup>542</sup> Tipico dolce a base di mais e latte

<sup>543</sup> Tipica zuppa a base di mais, carne e verdure

<sup>544</sup> *Tacos* ripieni e fritti

E., una giovane donna che abita nella seconda sezione ed è cliente abituale del *mercadito*, nota: «Prima nel mercato interno avevi poco, ora sta aumentando, il mercato locale. C'è un aumento del commercio. Prima si andava al mercato di Oaxaca, ora si trova quasi tutto qui».

Questi sabati hanno costituito per me una preziosa occasione di conoscere persone di Huitzo e farmi conoscere da loro, condividendo il tempo e la tavola.



Figura 66 - Tavolata durante la colazione al mercadito. San Pablo Huitzo. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

Non di rado l'argomento delle conversazioni girava intorno al *bicho*, tra paure, scetticismi e ricerca di opportunità.

Sempre al sabato, oltre al *mercadito* in senso stretto, è aperta la consulta di medicina tradizionale con il dottor S., il medico-curandero chiamato dalle donne dell'*Unitierra* Huitzo in collaborazione con il gruppo di giovani *Huitzo es Nuestra Esencia* per potenziare il sostegno medico alla comunità durante la pandemia. Il mercato e la clinica, soprattutto nella loro intersezione, attivano processi sociali oltre la loro funzione specifica e convergono ad alimentare il movimento di costruzione comunitaria - *hacer comunidad* – analizzato dal presente lavoro di ricerca.



Figura 67 - Sessione di agopuntura nella clinica di medicina tradizionale durante il mercadito. San Pablo Huitzo. Agosto 2021. Foto dell'autrice.

Del resto, il valore dei mercati locali nell'assicurare e incrementare la coesione comunitaria emerge dalle analisi di numerosi scienziati sociali, che sottolineano come comprare gli alimenti non sia che uno dei motivi che spinge le persone a frequentare i mercati, a cui si affiancano in maniera strutturale

le interazioni sociali e le attività di svago<sup>545</sup> che coinvolgono sia i clienti che i gestori che i venditori, in quella tipica atmosfera che nasce quando il mercato si anima<sup>546</sup>.

Marco Aime, per esempio, ha notato come in Africa occidentale i mercati siano luoghi dove si svolgono fondamentali eventi sociali, relazioni interetniche di incontro tra villaggi altrimenti atomizzati e occasioni informali di organizzazione cooperativa delle donne e del lavoro informale e invisibilizzato<sup>547</sup>.

Uno studio situato nei mercati contadini di Los Angeles ha mostrato che il 55% delle persone intervistate ritiene che il mercato abbia aumentato il proprio legame con la comunità e addirittura il 99% che il mercato abbia migliorato la salute della comunità<sup>548</sup>. Un'interessante ricerca di Daniel Falknor muove dalla premessa secondo la quale il senso di appartenenza a una comunità, o coesione sociale, si stabilisce negli spazi alimentari grazie a tre meccanismi distinti e unici: la vicinanza, la frequenza e le interazioni. Dopo l'esplosione della pandemia, Falknor, in base alla propria esperienza di campo nel Fulton Street Farmers Market di Grand Rapids, sostiene che durante la pandemia è complessivamente aumentata l'affluenza, proprio motivata da un incremento nel senso di vicinanza e dalla ricerca di coesione sociale<sup>549</sup>.

La costruzione della pagoda dedicata al *mercadito* è stato certamente un processo dall'alto valore simbolico e pratico in questo senso. Dopo i primi mesi di vita del mercato, i produttori e le donne dell'*Unitierra* si sono resi conto che era necessario innalzare una tettoia che potesse riparare i banchi dal sole e dalla pioggia. Hanno insieme deciso di convocare un *tequio* tra i produttori e i clienti del *mercadito*, che si sono organizzati per chiedere il permesso alle autorità comunali per recarsi sulle colline di Huitzo a tagliare legna e foglie di palma con cui realizzare la pagoda e per innalzarla secondo le tecniche di costruzione tradizionali. Personalmente, ho partecipato alla costruzione vera e propria della pagoda, in particolare tagliando e preparando le foglie di palma affinché svolgessero al meglio la propria funzione, così come ho imparato osservando don H. e suo figlio T. all'opera. Due contadini e un cliente hanno messo a disposizione le proprie macchine per la spedizione, in quanto adatte a trasportare un carico pesante.

---

<sup>545</sup> Azaved M., Walsh J., «How important is Food at Farmers' Markets? Evidence from Bardon Farmers' Market, Brisbane, Queensland, Australia», in *Academic Journal of Economic Studies*, vol.4, n.3, 2018, pp.32-39.

<sup>546</sup> Bomba M., *Promoting Farmers Markets in Los Angeles: Research Findings from the Market Together Project*, 2018, <https://www.oxy.edu/sites/default/files/assets/UEPI/Market%20Together%20Research%20Report%20FINAL.pdf>

<sup>547</sup> Aime M., *La casa di nessuno. I mercati in Africa occidentale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2002

<sup>548</sup> Umbrella M., *Farmers Markets Deliver What Communities NEED: Neighborhood Exchange Evaluation Device Measures Farmers Markets' Impact on Social Capital*, 2008, <https://www.frbsf.org/community-development/files/3b-mccarthyhandout-2.pdf>

<sup>549</sup> Falknor D., *Farmers Markets and Social Cohesion in a Post-COVID-19 World*, Culminating Experience Projects, 2022, <https://scholarworks.gvsu.edu/gradprojects/117>





Figura 68 - Costruzione della pagoda. San Pablo Huitzo. Maggio 2021. Foto dell'autrice.

Durante ogni giornata di lavoro, un altro gruppo, composto in prevalenza da donne, preparava il pranzo o il caffè con il pane da consumare nelle pause. In queste pause si può notare con chiarezza un clima di generale ottimismo. In particolare, in un pranzo di fine maggio 2021, il contadino F. ha esclamato relativamente alla pandemia: «Vedete: già ne stiamo uscendo». I commensali erano d'accordo: costruire questa nuova pagoda per un *mercadito* che si amplia è un buon segno incoraggiante. Il giorno dell'inaugurazione è stato un giorno di grande festa, in cui il *mercadito* è stato molto più affollato del solito. Don H. ha tagliato il nastro rosso insieme a S., la più anziana delle donne di *Unitierra*, che viene scherzosamente chiamata “*Rectora*” (Rettrice). Alcuni contadini più giovani hanno sparato fuochi artificiali artigianali, alcune contadine hanno organizzato una pesca a premi per i bambini, con un coniglio come regalo più ambito.



Figura 69 - Inaugurazione della pagoda. San Pablo Huitzo. Maggio 2021. Foto dell'autrice.

Trovo particolarmente simbolico che, la stessa sera dell'inaugurazione, la pagoda abbia ospitato un altro evento sociale di grande importanza per la comunità: un rito dedicato all'imminente nascita di un bambino in una delle famiglie contadine che hanno partecipato al *tequio* per la costruzione della stessa pagoda (T. semplifica così quando mi invita a partecipare: «E' come un *babyshower*, ma non come in tv»). F. e L. aspettano un bambino, il loro primogenito. Una trentina di persone di Huitzo, in

prevalenza della terza sezione, si siedono in cerchio sotto la pagoda appena terminata. T., responsabile della clinica di salute tradizionale del *pueblo* prende parola definendo la nascita un evento «particolarmente importante, di luce in questo momento buio». L'incontro è iniziato con la purificazione attraverso il *sahumerio*<sup>550</sup>: l'incenso naturale ha la funzione di depurare le energie e di mettere in collegamento il mondo umano-terrestre con quello non umano-ancestrale.

Le persone che hanno già avuto figli hanno preso a turno la parola per rivolgere consigli ai futuri genitori, assicurandoli e condividendo le proprie esperienze. In un secondo momento, le persone riunite si sono rivolte direttamente al futuro nascituro ancora in utero. In conclusione, la futura madre si è messa al centro a un cerchio, ricevendo energia da tutti gli altri, che hanno rivolto le proprie mani e i propri pensieri al suo ventre ormai al nono mese di gravidanza. Mi è parso che la coincidenza dell'inaugurazione della pagoda che lasciava auspicare una rinascita fuori dalla pandemia e del rituale di buon auspicio per la nascita di un bambino nella comunità abbia implicato un intenso valore simbolico percepito e vissuto da tutti i presenti.



Figura 70 - Festeggiamento per la futura nascita. San Pablo Huitzo. Maggio 2021. Foto dell'autrice.

La nascita dei mercati contadini locali non è l'unica forma economica emersa o ri-emersa nella circostanza pandemica. Il collasso dell'economia monetaria ha incentivato il ricorso alle pratiche economiche non monetarie come il baratto e lo scambio.

L'antropologia ha lungamente approfondito come il dono e lo scambio siano fenomeni culturali che costruiscono e strutturano le società. Fin dai tempi di Malinowski e Boas, che studiarono rispettivamente gli scambi *kula* alle isole Trobriand<sup>551</sup> e il *potlach* degli Indiani della costa nord-occidentale<sup>552</sup>, arrivando ad etnografie più recenti come quelle di Panoff nel sud della Nuova Britannia<sup>553</sup>, appare evidente come la disciplina abbia spesso incontrato sul suo cammino simili

---

<sup>550</sup> Purificazione rituale

<sup>551</sup> Malinowski B., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Ariotti M. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (ed. orig. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London, 1922)

<sup>552</sup> Boas F., *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, Comba E., Scarmato C. (a cura di), CISU, Roma, 2001 (ed. orig. «The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians», in *Report of the United States National Museum*, 1895, pp.309-738)

<sup>553</sup> Panoff M., «Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne», in *L'Homme*, vol.20, n.2, 1980, pp.6-37



pratiche. Sono quelle che Marcel Mauss, nel suo *Saggio sul Dono*<sup>554</sup>, definisce nei termini di prestazioni totali dalle molteplici dimensioni politiche, sociali, economiche e culturali.

Mauss individuava inoltre nel carattere pubblico una dimensione fondamentale della reciprocità degli scambi di doni e nella tradizione il vincolo contrattuale. Le transizioni si basano a suo dire sui tre movimenti dare, ricevere, ricambiare, creando vincoli di reciprocità tra le persone. Mauss si rendeva conto dell'effetto erosivo delle forme moderne di sviluppo e mercato nei confronti dello spirito del dono e di simili pratiche di scambio, specificando però che anche nei contesti maggiormente trasformati il dono sopravvive in alcuni ambiti rurali e residuali, tornando ad affermarsi con modalità e forza rinnovate nelle pratiche di mutuo soccorso in tempi emergenziali (oltre che nella logica del Welfare State). Nell'introduzione al *Saggio sul dono* edito da Einaudi<sup>555</sup>, Marco Aime sfata la rigidità della dicotomia etnologica del passato tra occidentali-utilitaristi e gli altri popoli, meno attenti al profitto individuale. L'antropologo non nega che le società occidentali abbiano fortemente radicato nella propria scala di valori il guadagno e l'ottimizzazione dei profitti, ma sottolinea come tali valori impediscano di rendersi conto della persistenza delle pratiche di scambio e dono. Si tratta di un immaginario ormai «talmente condizionato dall'ideologia del mercato, che ci sembra impossibile uscire dagli schemi dominanti»<sup>556</sup>. L'economista Serge Latouche<sup>557</sup> mette in luce come una decolonizzazione di tale immaginario sia la premessa indispensabile per qualsiasi progetto di decrescita felice. Sempre Aime, riporta la proposta del movimento francese MAUSS (*Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales*), che individua nel dono l'elemento centrale della promozione delle relazioni sociali<sup>558</sup>. È quello che accade, suggerisce Aime, nei cosiddetti circuiti di scambio locale dai SEL (*Systèmes d'échanges locaux*) in Francia, i LETS (*Local Exchange Trade Systems*) nel Regno Unito, i *Tauschring* (*letteralmente circuito di scambio*) in Germania e le Banche del Tempo in Italia<sup>559</sup>.

Il punto centrale, dunque, non è se esistano società più o meno predisposte alla pratica del dono, ma che esistano gruppi umani in cui la pratica culturale e sociale del dono è più o meno esplicitata come un valore condiviso in relazione al grado di pervasività dell'immaginario di mercato.

Un esempio di questo secondo tipo di società è quello della Oaxaca rurale, dove lo scambio, il *trueque*, rappresenta una pratica identitaria e culturale riscoperta o rafforzata dalla pandemia. Il *trueque* non si basa sullo scambio di equivalenze astratte, ma procede sulla base della necessità, come avviene per il *tequio*: scambio di lavoro e scambio di beni a partire dal bisogno reale e contingente. Il *trueque*, una pratica ancestrale delle comunità di Oaxaca, fa parte di quelle forme di organizzazione sociale che si sono progressivamente ridotte nel corso dei secoli, senza però scomparire del tutto. Rimane vivo nella vita quotidiana tra vicini di casa, viene celebrato in forma rituale durante le feste (per esempio, durante i giorni dei morti le famiglie si scambiano il *mole* e i *tamales* cucinati per l'occasione) e praticato in alcuni casi più noti, come il mercato di Tlacolula dove, a fine giornata, le venditrici e i venditori scambiano tra loro i rispettivi prodotti rimasti invenduti<sup>560</sup>. Questo è particolarmente utile tra venditori provenienti da diverse comunità della regione, che non trattano identici alimenti e oggetti di artigianato.

Come nel caso del *tequio*, anche la parola *trueque* presenta in ogni regione un'ampia gamma di pratiche specifiche. Per esempio, nella Mixteca Alta, il *sama* (scambiare una cosa per un'altra), si

---

<sup>554</sup> Mauss M., *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Zannino F. (a cura di), Einaudi, Torino, 2002 (ed.orig., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Année Sociologique*, 1924)

<sup>555</sup> Aime M., «Da Mauss al MAUSS», introduzione a Mauss M., *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Zannino F. (a cura di), Einaudi, Torino, 2002, pp.5-29

<sup>556</sup> Ivi, p.8

<sup>557</sup> Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Schianchi M. (trad.it), Feltrinelli, Milano, 2007

<sup>558</sup> Aime M., «Da Mauss al MAUSS», introduzione a Mauss M., *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Zannino F. (a cura di), Einaudi, Torino, 2002, p.8

<sup>559</sup> Ivi, p.23

<sup>560</sup> García O., «Subsiste el trueque en comunidades zapotecas de Oaxaca», in *Quadratin Oaxaca*, 23/01/2022, <https://oaxaca.quadratin.com.mx/subsiste-el-trueque-en-comunidades-zapotecas-de-oaxaca/>

articola nel *vasté* (qualsiasi cosa sia), nel *sava sava* (metà e metà), nel *sáni* (*senza pagamento*), nel *kuta' ú* (*ricevere gratuitamente*), nel *kuá'a nuu* (*dare in prestito*) e nello scambio di animali<sup>561</sup>.

Tradizionalmente, a Oaxaca vengono scambiati soprattutto prodotti derivati dagli orti familiari, facilitando la diversificazione dei prodotti destinati al sostento familiare e, come molte pratiche non monetarie e legate alla riproduzione della vita domestica, anche il *trueque* vede un grande protagonismo femminile.

Di fronte alle necessità della pandemia<sup>562</sup>, il *trueque* ha visto un'inversione di tendenza e, dalla progressiva riduzione e invisibilizzazione, è entrato in una fase di complessiva riscoperta e nuova diffusione. Per esempio, nella comunità di Teotitlan del Valle, una panetteria ha proposto ai suoi concittadini il progetto *Gauchon* (in zapoteco, "intercambiamo"): come raccontano i panettieri in un'intervista rilasciata a Noticias Oaxaca. Molti clienti abituali non avevano più soldi per comprare il pane e chiedevano il favore di averlo gratuitamente in vista di tempi migliori. La coppia di giovani proprietari non ha mai rifiutato il pane a nessuno, ma quando una signora ha scritto loro un messaggio proponendo di scambiare il pane con le *tortillas* che produceva a casa propria è nata l'idea del progetto. Di fronte alla mancanza di denaro contante, hanno dichiarato, è importante non dimenticarsi dei metodi che si usavano e si continuano ad usare, di cui i loro nonni e i loro genitori facevano ampio uso e che raccontavano negli aneddoti quotidiani. Definiscono *Gauchon* un esperimento che si augurano possa replicarsi nella comunità e fuori<sup>563</sup>. Significativamente, la voce fuori campo della giornalista che realizza il *reportage* ha concluso il servizio con queste parole: «Storicamente le persone ricorrono a questa attività per poter sopravvivere in tempo di confinamento»<sup>564</sup>.

A San Pablo Huitzo, alcune famiglie hanno iniziato a scambiare le piante, sia da coltivare a fini alimentari, sia a fini medicinali. Una famiglia di artigiani produttori di ceste, durante la sospensione dei mercati, ha iniziato a scambiare i propri prodotti con generi alimentari e ha continuato a dare questa possibilità anche dopo la ripresa della vendita diretta. Quando gli ho ordinato tre ceste per arredare la mia stanza, mi ha raccontato che:

dal mese di marzo non avevamo vendite e senza soldi abbiamo deciso di intraprendere questa azione, questo è un laboratorio a conduzione familiare e i miei genitori sono anziani e stavano iniziando ad avere delle spese e hanno deciso di intraprendere il baratto, ed è una cosa che si faceva prima e per vari motivi è stata interrotta, comunque abbiamo ottenuto dei risultati ed è per questo che siamo riusciti ad avere qualcosa da mangiare.

(artigiano, San Pablo Huitzo, Agosto 2021)

Gli artigiani, mi spiega l'anziano T., in tempi di pandemia sono tra i più dimenticati, perché vendevano i propri prodotti soprattutto durante le feste, matrimoni, battesimi, compleanni e con la sospensione di tutte queste attività sono rimasti senza entrate economiche. Da quando è iniziata la pandemia, mi ha raccontato, hanno iniziato a chiedere una parte del valore dei propri prodotti in pesos e una parte in alimenti o generi di prima necessità. È capitato spesso, tuttavia, che accettassero l'intero scambio in prodotti, senza nessuna quota monetaria.

---

<sup>561</sup> Aparicio A., «Alzina L., Formas locales de intercambio em um mercado tradicional de la Mixteca Alta - Oaxaca», in *Ethnoscientia*, vol.3, 2018, pp.1-13

<sup>562</sup> È possibile riscontrare una generale tendenza globale allo scambio e al baratto durante la pandemia. Uno degli esempi più noti è quello avvenuto in termini di massa nella città cinese di Xi'an, dove la lunga e dura quarantena ha obbligato i residenti a barattare tra loro ogni sorta di prodotti in mancanza di qualunque possibilità di ricorrere al mercato e all'insufficienza degli aiuti.

<sup>563</sup> Redazione, *Resurge el trueque tras pandemia en comunidades de Oaxaca*, 11/06/2020, <https://www.nvinoticias.com/comunidad/nacional/resurge-el-trueque-tras-pandemia-en-comunidades-de-oaxaca/89484>

<sup>564</sup> Ibidem



Figura 71 - Contrattazione per alcune ceste. Etlá., Agosto 2021. Foto dell'autrice.

Anche al *mercadito* di Huitzo è possibile assistere allo scambio di frutta in cambio di tortillas, uova in cambio di carne di manzo o maiale, limoni in cambio di *tamales*, mais in cambio di pollo e così via.

Oltre alle bancarelle fisse, capita che al sabato arrivino al *mercadito* venditori ambulanti con le proprie ceste di uova, frutta di stagione o cibi preparati. Tra queste c'è M., che non ha un campo sufficientemente grande per produrre da mangiare, ma ha diverse galline di cui vende le uova. Lo fa anche al vicino mercato di Etlá e, prima della pandemia andava anche alla *Central del Abasto* di Oaxaca: «Se qualcuno mi compra le uova bene, ma ormai le persone comprano solo quanto hanno strettamente bisogno e questo ha colpito duramente l'economia della mia famiglia, ecco perché facciamo questi scambi». In particolare, la vedo spostarsi da una bancarella all'altra chiedendo agli altri venditori se vogliono scambiare qualcosa con lei: «A volte accettano e altre volte devo tornare a casa con le stesse uova», mi racconta.

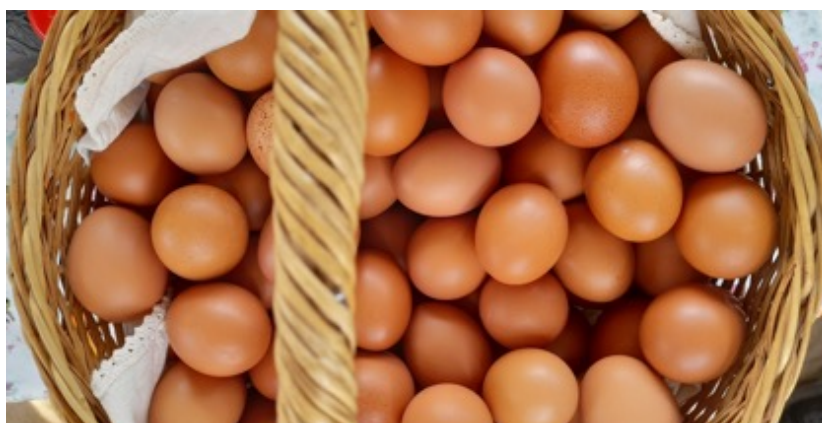


Figura 72 - Uova da scambiare. San Pablo Huitzo. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

F., il macellaio della seconda sezione di Huitzo, mi racconta che quasi ogni giorno arrivano al suo negozio venditori di fiori, piante, limoni, mais o pane, proponendo scambi: «E' comodo, così faccio la spesa restando qui!», scherza. Del resto, è conveniente anche per lui perché: «Prima della pandemia, vendevo otto chili di *chorizo*<sup>565</sup> al giorno, ma ora ne vendo solo tre, e con i clienti che

<sup>565</sup> Alimento simile alla salsiccia

arrivano velocemente e se ne vanno, speriamo che questo passi presto e che si possa tornare alle vendite, perché il nostro portafoglio è quello che ha sofferto di più».

E., una giovane donna della seconda sezione, lo fa senza nemmeno tentare di vendere: «una famiglia non consuma molto, cosa fai, se coltivi butti via? Noi scambiamo i prodotti al mercato o nelle case con i vicini».

Alle forme convenzionali di *trueque*, tra i banchi del mercato o tra le case del proprio vicinato, si aggiungono quelle che sfruttano le tecnologie digitali, come nel caso dei numerosi gruppi *Facebook* e *Whatsapp* nati soprattutto durante la pandemia a questo scopo, raggiungendo una notevole adesione e rappresentando la specifica forma locale una “*new era of sharing*”<sup>566</sup>. Per esempio, il gruppo *Facebook Trueque solidario Oaxaca*, creato il 3 gennaio 2020 conta 9322 membri. *Trueque al 100% entregas en Oaxaca centro* risale al 12 ottobre 2021 e ha 3306 *followers*. *Trueque Oaxaca* è del 29 maggio 2022 e ha 579 membri. *Trueque huitzo-telix-suchil*, creato il 21 gennaio 2021 dalla giovanissima M.Z. di San Pablo Huitzo, conta 303 membri appartenenti a questi tre *pueblos* confinanti. Il gruppo *Truequeando desde Telix a Santa Rosa* (San Pablo Huitzo si trova compreso in quest’area) è stato aperto il 4 maggio 2021 e conta 91 iscritti. Certo, alcuni gruppi dedicati al tema esistevano anche prima della pandemia, ma una ricognizione del social network mostra un esponenziale aumento dal 2020 in poi, perlomeno nell’area di Oaxaca. I gruppi locali dell’area di San Pablo Huitzo, invece, sono tutti nati dopo l’inizio della prima quarantena. Personalmente ho scambiato una cassa *bluetooth* per una piccola scrivania, ma le persone scambiano qualunque cosa, come per esempio una bicicletta con pollame e alimenti, o una spesa alimentare con delle scarpe.



Figura 73 - annuncio di scambio, bicicletta per pollame. FB: Treque huitzo-telix-suchil. Gennaio 2023.

## 5.6. La relazione intergenerazionale e l’educazione comunitaria durante la pandemia

La capacità tecnologica è uno degli aspetti in cui si è maggiormente concretizzato l’apporto dei giovani all’economia familiare. Per esempio, nel caso della Biofábrica, sono due dei figli universitari a gestire il gruppo *whatsapp* dove viene coordinata la raccolta di ordini provenienti dalla stessa Huitzo o dai punti vendita di Oaxaca.

Anche Y. di *Puente a la Salud* racconta che la loro organizzazione propone laboratori per imparare a usare le nuove tecnologie per riorganizzare il lavoro e la vendita: «Ultimamente vediamo sempre più agricoltori accompagnati dai figli, che li aiutano a usare il pc e che si impegnano nel lavoro familiare».

<sup>566</sup> Belk R., «Sharing», in *The Journal of Consumer Research*, vol.36, n.5, 2010, pp. 715-734

Le competenze apportate dai giovani alla vita economica familiare emergono in molti aspetti dell'innovazione applicata al lavoro nei campi. Per esempio, per la Biofábrica si sta rivelando di grande aiuto il contributo di una nipote di H. e M., che ha studiato agrotecnologia. Don H. ammette di aver sempre avuto un certo grado di presunzione nei suoi confronti, ma di essersi almeno in parte ricreduto: «Le ho sempre detto “io ti posso insegnare meglio di qualsiasi professore”. Un po' è vero, non sa fare molte cose pratiche. Ma è bravissima a fare i fertilizzanti e le medicine naturali. Ora mi tocca chiederle aiuto. Meno male che è tornata».

Se da parte della generazione dei figli è in corso una riscoperta della vita rurale e dei campi, lo stesso si può dire per quella dei padri, che vivono con un grosso senso di inadeguatezza una sorta di interruzione nella trasmissione delle competenze e del legame familiare col campo, a loro volta invece ereditato dai loro genitori. Nella mia esperienza di campo, la pandemia è stata la scintilla che ha lasciato un rinnovato senso di responsabilità genitoriale nella direzione dell'educazione dei propri figli al valore del campo, come mezzo per assicurare loro autonomia e sicurezza alimentare ed economica in vista di future emergenze.

L. è un uomo di circa cinquantacinque anni che vive nella prima sezione di San Pablo Huitzo. Dopo un'infanzia contadina, ha iniziato a cercare lavoro nei cantieri edili della città di Oaxaca e ora che i lavori di costruzione sono tutti fermi considera amaramente:

Cosa gli posso dire a mio nipote che già non abbiamo la *milpa*? Che stiamo consumando per la maggior parte prodotti industriali che stanno producendo malattie come il cancro, il diabete, il colesterolo e che per giunta ci costano molto cari? Ai nipotini gli diamo acqua B. e non del pozzo. Dobbiamo riflettere. Dovevamo farlo prima, ma non ci resta che farlo adesso.

*(L., muratore e carpentiere, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)*

Y., anziana proprietaria di un campo di Tenexpam, mentre mangiamo pane e caffè nella sua casa dove siamo state invitate M., T. ed io, mette in luce le proprie responsabilità nell'allontanamento dei figli dal municipio e dalla vita agricola:

Un tempo come genitori abbiamo disprezzato il campo e abbiamo detto ai nostri figli: “studia, per non lavorare come un asino come me” e gli abbiamo raccontato questa storiella per cui quello di cui avevano bisogno era una carriera, però no, noi abbiamo bisogno di cibo. “Studia per non diventare come me”, adesso non lo direi più: abbiamo sbagliato a non insegnare ai figli quello che ci hanno insegnato i nostri padri, questa pandemia ce lo ha dimostrato.

*(Y., contadina, Tenexpam, novembre 2021)*

Lo stesso don H. della Biofábrica ragiona sullo stesso tema, a partire dalle diverse scelte fatte dai suoi sette figli:

Si è perso molto. Si sono fatti molti errori. Ci sono molti terreni rimasti senza coltivazione, appartengono ai “professionisti”. Nella pandemia molti stanno tornando, gli sta costando molto, ma aumentano le singole persone che stanno intraprendendo questo percorso e quello che vedo è che quasi tutti passano di qui, dalla terza sezione, dalla Biofabbrica, a chiedere come si fa, per reimparare. I miei figli uguale. Ne ho sette. Tutti hanno deciso cosa studiare, fanno ingegneria alimentare, infermeria, medicina, agroecologia, ingegneria meccanica e psicologia. Solo uno ha deciso di fare il contadino come me. N. ha deciso di coltivare la terra. È il primo che si è laureato! Ha già ricevuto il suo titolo, ha battuto tutti gli altri. Gli altri però da quando c'è la pandemia sono tornati a casa. Stanno imparando a poco a poco anche loro. Ora non sanno come si fa a mangiare. I titoli di studio non si mangiano. Dobbiamo insegnarglielo in fretta, per prepararli alle prossime catastrofi.

*(Don H., produttore agroecologico, San Pablo Huitzo, novembre 2021)*

In questo senso, le generazioni non sono gruppi sociali puramente anagrafici, ma rispecchiano le differenti responsabilità e i diversi ruoli svolti da ciascuno. In questo emerge chiaramente la figura



de “*los abuelos*”: i nonni, ma anche gli anziani, a volte anche gli antenati. Si tratta di un termine che implica rispetto e autorevolezza. Come mi spiega G., *sanadora* della seconda sezione di Huitzo, durante il Covid-19 è particolarmente importante: «Avere cura degli abuelos perché custodiscono la saggezza. È una fonte di forza oggi riscattare quello che si è perduto». Se i genitori sono parzialmente responsabili della perdita, i giovani sono un soggetto sociale colpito dallo stereotipo di essere stati poco legati alla comunità e alle tradizioni. Come dice M. dell’*Universidad de la Tierra Huitzo Yelao*, però, questa concezione è oggi meno granitica di un tempo:

All’inizio i giovani si impegnavano meno, perché in generale si impegnano meno nella comunità, però forze nuove stanno sorgendo soprattutto dal lavoro nei campi. A poco a poco sta cambiando chi sta davanti e chi sta dietro [chi si impegna in prima fila nella comunità e nei campi ndr.]. Si può contare su un altro modo di lavorare in gruppo. I giovani sono più vicini.

(M., membro dell’*Unitierra Huitzo-Yelao*, San Pablo Huitzo, maggio 2021)

Imparare, del resto, nella tradizione delle comunità di Oaxaca è principalmente condividere saperi pratici tra diverse generazioni. J., contadina e mamma di tre bambini di 4, 7 e 9 anni mi spiega che «Coltivare mais è così...o cammini con i nonni o con i genitori e così si impara a provare *cariño*<sup>567</sup> per la terra, l’amore di coltivarla, a vedere che c’è cibo». Questa frase di J. si riferisce in particolare alla coltivazione del mais, ma il principio che esprime è il caposaldo dell’educazione comunale propria della tradizione dei *pueblos* di Oaxaca.

Nella visione di Jaime Martinez Luna, intellettuale zapoteco e rettore della UACO, la *Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca*, l’educazione comunale è la forma pedagogica che corrisponde alla *Comunalidad* come modo di essere nel mondo ed è un insieme di strategie teorico-pratiche di socializzazione dei bambini al contesto comunitario. L’aspetto più importante rilevato da Luna è l’immanenza dell’apprendimento con la vita della comunità in tutti i suoi aspetti, senza una chiara distinzione tra lo spazio-tempo della formazione e lo spazio-tempo delle attività produttive e riproduttive della vita sociale. La tradizione comunitaria fonda la formazione nell’intima e compenetrata conoscenza del proprio territorio perché «nella comunità si percepisce la unità...è l’educazione che deve adeguarsi a un mondo assunto come totalità e non come frammentato»<sup>568</sup>. Il lavoro comunitario, l’assemblea e la festa sono i tre pilastri della vita e momenti formativi indispensabili, perché concentrano la somma delle attività, dei valori, delle conoscenze, delle attitudini, dell’organizzazione<sup>569</sup>.

Nello specifico, l’educazione comunale consiste nella partecipazione attiva dei giovani, in una posizione simile a quella degli apprendisti, alle dinamiche dell’assemblea generale, dei lavori collettivi, del lavoro nel campo di famiglia con i nonni o i genitori, della preparazione domestica delle *tortillas* e degli altri cibi, dell’utilizzo delle piante a fini curativi, dell’economia dello scambio, della costruzione delle feste e delle celebrazioni previste dal calendario, della spiritualità complessiva del *pueblo* e così via: «imparare la *comunalidad* implica il disegno del lavoro pedagogico sostenuto nella conoscenza comunitaria. In altre parole, presuppone l’integrazione di un modello di apprendimento che si orienti e si fondi sui pilastri organizzativi e nella conoscenza della comunità»<sup>570</sup>.

L’educazione comunitaria non ha nemmeno una fascia d’età di riferimento, infatti, come dimostrato da un’ampia letteratura sull’argomento<sup>571</sup>, l’infanzia è un costrutto puramente culturale. Se è vero che sono i più giovani i primi protagonisti dell’educazione comunitaria, questa è interpretata come un processo continuativo.

In sintesi, così come «la *comunalidad* è un principio indissolubile di teoria e pratica»<sup>572</sup>, lo stesso avviene per l’educazione, che è a sua volta un connubio di questo binomio e non rappresenta il polo

<sup>567</sup> Affetto/cura

<sup>568</sup> Martinez J.L., *Educación comunal*, Casa de las Preguntas y Cuatro Vientos Editorial Comunal, Oaxaca, 2021, p.86

<sup>569</sup> Ivi, p. 40

<sup>570</sup> Ivi, p.46

<sup>571</sup> Ivi, p.53

<sup>572</sup> Ivi, p.63

teorico di conoscenze che verranno applicate nella vita successiva, perché: «la scuola è una comunità [...] e la comunità è una scuola»<sup>573</sup>.

Nell'immanenza della vita comunitaria emerge un ragionamento proprio, che fonda e riproduce una cosmovisione propria, una maniera di ordinare e dare senso al proprio mondo specifica di ogni *pueblo*. Si tratta infatti di uno schema generale perché, come avvisa Luna, è molto diverso imparare in una comunità della Sierra o in una vicino al mare. Il legame con il territorio è centrale per l'organizzazione sociale e, quindi, per i processi di socializzazione:

Molte regioni naturali hanno creato un linguaggio simbolico che permette loro di identificarsi, la propria cosmogonia, la propria maniera di ragionare. Questo si vede da fuori come un insieme di tratti del passato, in via di estinzione. Per noi sono fonti di conoscenza, sono interpretazioni della vita che spiegano in maniera logica la nostra forma intima di vedere i nostri giorni [la contemporaneità].<sup>574</sup>

Come già evidenziato per altri tratti culturali, anche i principi generali dell'educazione comunale sono parte di un patrimonio percepito come ancestrale e comunitario, che ha avuto la capacità di sopravvivere nei secoli in maniera di volta in volta latente o esplicita, in una trattativa costante con le forze esterne e trasformative, come la scolarizzazione e la globalizzazione.

Nel contesto latino-americano, la relazione con la scuola è molto complessa: speranza, integrazione, rigetto ed esclusione sono solo alcune delle percezioni locali che si trovano a convivere negli stessi territori<sup>575</sup>. Nello stato messicano di Oaxaca, l'apprendimento è un campo dinamico di teorie, politiche e pratiche distinte, connesse a diverse rappresentazioni dei concetti di sviluppo e *bienestar*, nonché ai processi locali di decolonizzazione e riaffermazione delle identità indigene.

Come nota Cristiano Tallè,

L'istituzione scolastica è stata in Messico uno dei principali vettori della creazione di un'identità nazionale postcoloniale, sorretta da una politica della lingua integrazionista portata avanti da agenti istituzionali [...], linguisti, antropologi, agenti governativi, maestri creoli e meticci hanno incarnato nelle comunità indigene più appartate il progetto di una nazione unitaria, giocato tutto intorno alla questione della lingua e dell'educazione<sup>576</sup>

Tuttavia, tali politiche nazionali hanno di volta in volta dovuto fare i conti con la resistenza delle diverse ideologie delle lingue indigene, coi diversi percorsi di socializzazione linguistica e le diverse etiche e pratiche pedagogiche, ed i loro effetti oggi, dopo quasi un secolo di scolarizzazione indigena, sono contraddittori e certamente diversi da quelli preventivati da alcuni ideologi della nazione messicana.

In particolare, nello stato di Oaxaca, oltre ai margini costituzionali di autogoverno politico, esistono anche ampie possibilità di autonomia nel campo dell'educazione. Per esempio, il PTEO, il *Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca*<sup>577</sup>, permette il riconoscimento ufficiale di *curricula* e piani di studi alternativi a quelli ministeriali della scuola pubblica. Si tratta di un piano che almeno formalmente riconosce i saperi comunitari, la capacità organizzativa, l'autonomia locale nella scelta dei programmi di studio<sup>578</sup>, anche se questi principi vengono affiancati in maniera a volte contraddittoria a quelli della formazione ufficiale dello Stato messicano: democrazia rappresentativa,

---

<sup>573</sup> Ibidem

<sup>574</sup> Ivi, p.179

<sup>575</sup> Gobbo F., Tallè C., *Antropologia ed educazione in America Latina*, CISU, Roma, 2010

<sup>576</sup> Tallè C., «Dinamiche d'identità nelle scuole bilingui: il caso di San Mateo del Mar (Oaxaca)», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità indigena in Messico*, CISU, Roma, 2019, pp.165-194

<sup>577</sup> PTEO, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca – Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, Oaxaca de Juárez, 01/2012, <http://www.eloriente.net/home/wp-content/uploads/2014/05/pteo-2012.pdf>

<sup>578</sup> Maldonado Alvarado B., *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca: La nueva educación comunitaria y su contexto*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, 2011



nazionalismo, umanesimo<sup>579</sup>. Lo stesso Cristiano Tallè mette in luce chiaramente le influenze reciproche della scuola di Stato e delle comunità in cui questa si insedia: attraverso uno studio etnografico a San Mateo del Mar, comunità dell'Istmo di Oaxaca, sottolinea come l'arrivo della scuola abbia cambiato la concezione del tempo, la topografia urbana, le abitudini linguistiche, la predominanza orale della trasmissione del sapere in favore della scrittura. Tuttavia, non è stata solo la scuola a cambiare i processi di socializzazione della comunità, ma sono state anche le dinamiche comunitarie a plasmare la scuola, soprattutto in seguito all'inaugurazione delle scuole bilingue che si moltiplicarono a partire dalla fine degli anni '70. Per esempio, sei giorni passati in una scuola elementare di San Mateo del Mar, permettono a Tallè di notare come alla ritualità dell'alzabandiera che si svolge ogni mattina prima delle lezioni si affianchi una certa fluidità nella gestione delle attività didattiche, con un largo spazio lasciato alle interazioni informali, in un processo di negoziazione permanente del discorso identitario. Le scuole diventano a volte spazi per svolgere l'assemblea del *pueblo* o il mercatino contadino. La gestione di molti aspetti legati al mantenimento e allo svolgimento delle attività scolastiche è garantita da comitati di genitori che hanno incorporato questi compiti nello schema generale del *tequio*. L'insegnamento dei contenuti legati alla forma di vita comunitaria o, in altre parole, della *Comunalidad*, entra nelle ore scolastiche, adattandosi e adattando le forme tipiche della discorsività e del nozionismo curricolare<sup>580</sup>.

Tra i progetti più recenti permessi dalla *Ley de Educación* di Oaxaca c'è quello della *Secundarias Comunitarias*, che prevede per le scuole secondarie la possibilità di sostituire i programmi ministeriali con lo sviluppo di un progetto di ricerca in piccoli gruppi, il cui interesse viene valutato non solo dai maestri, ma dalla comunità stessa. Tra gli effetti più interessanti dell'esperimento, vi è il radicamento degli studenti coinvolti nel proprio territorio, espresso tramite la volontà di proseguire i propri studi e la propria vita nella comunità di origine<sup>581</sup>. La stessa UACO, di cui Jaime Luna è fondatore e rettore, è un'università formalmente riconosciuta dal Ministero dell'Istruzione Messicana, in cui i programmi di studio sono concordati con le comunità che ospitano le sedi dell'Università e offrono una formazione che cerca di coniugare i pilastri dell'*educación comunal* con i saperi tecnologici ed epistemologici elaborati nello spazio politico della contemporaneità globale<sup>582</sup>.

Come in molti Paesi del mondo, anche in Messico le difficoltà e, in alcuni contesti, il collasso delle istituzioni pubbliche di istruzione ha costituito lo spazio per l'emersione delle alternative, delle pratiche e delle conoscenze comunitarie percepite come tradizionali. La pressoché totale scomparsa della scuola presenziale nel Paese centroamericano e la scarsa accessibilità della modalità *en-linea* soprattutto nelle comunità indigene, hanno implicato la dispersione scolastica di oltre mezzo milione di studenti<sup>583</sup>, alimentando per contrasto la legittimità e il bisogno di comunità educanti, tanto nello spazio rurale quanto in quello urbano che, significativamente, ne emula i pilastri e la vicinanza ai ritmi della natura<sup>584</sup>.

---

<sup>579</sup> Luna J.M., *Educación comunal*, Casa de las Preguntas y Cuatro Vientos Editorial Comunal, Oaxaca, 2021, pp.104-106

<sup>580</sup> Tallè C., *Scuola, costumbre e identità. Un'etnografia dell'educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*, CISU, Roma, 2009

<sup>581</sup> Pérez Villalva M.A., «Secundarias Comunitarias en Oaxaca: un ejemplo de éxito escolar», in *Acta Educativa*, vol. 2 n.1, Fundación para el Desarrollo y Fomento Educativo S.C., San Luis Potosí, 2019, <https://revista.universidadabierta.edu.mx/2019/06/28/secundarias-comunitarias-en-oaxaca-un-ejemplo-de-exito-escolar/>

<sup>582</sup> Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO), <https://uaco.edu.mx/>

<sup>583</sup> Escuela de Gobierno y transformación pública - Tecnológico de Monterrey, *Educación Pospandemia*, 01/06/2022, <https://www.mexicoevalua.org/mexicoevalua/wp-content/uploads/2022/06/taller-educación-pospandemia.pdf>

<sup>584</sup> Durante i primi mesi di ricerca di campo, ho avuto modo di partecipare ad alcune attività di comunità educanti alternative di stampo urbano e semi-urbano, in cui le influenze di volta in volta illichiane, montessoriane, steineriane, freiriane si contaminano in maniera più o meno esplicita con l'educazione comunale propria di Oaxaca. Si rinvia a successivi sviluppi di ricerca.



Figura 74 - Incontro di comunità educanti alternative in campagna. Oaxaca. Novembre 2021. Foto dell'autrice.

Nella mia esperienza di campo a San Pablo Huitzo, ho assistito alla genesi e alla realizzazione del progetto di una *escuelita* (piccola scuola) rurale, scherzosamente battezzata “*Unitierrita*”, dal nome dello spazio ospitante, *l'Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*. Nel settembre 2021, a fronte dell'ennesimo rinvio delle lezioni presenziali nella scuola pubblica, tra i genitori del *pueblo* e soprattutto tra quelli che formavano la commissione genitori si diffuse una certa preoccupazione legata all'apprendimento, ma anche alla socialità dei propri figli, nonché alla mole di lavoro di cura che si faceva ingente, soprattutto per le donne delle famiglie<sup>585</sup>. È così che diverse famiglie hanno deciso di convocare una riunione per discutere cosa fare. Nel corso della discussione, un maestro ha spiegato di essere felice della sospensione delle lezioni: ora che doveva recarsi solo una mattina alla settimana a scuola, per ritirare i compiti svolti a casa dai ragazzini e assegnare quelli della settimana successiva, aveva di nuovo tempo per recarsi al campo con i propri figli. R., mamma di due bambini e donna di casa, ha colto al volo l'occasione, per chiedere se eventualmente il maestro potesse farsi carico di portare qualche volta anche gli altri bambini al campo e insegnar loro qualcosa. M. si è a quel punto offerta di organizzare dei laboratori per imparare a piantare i pomodori, un contadino della terza sezione si è proposto per mostrare la propria *milpa*. Il grande ritorno di giovani, con diverse competenze e diversi percorsi di studio e professionali, ha fatto sì che a queste attività classicamente legate alle forme di *educación comunal*, se ne affiancassero altre come il corso di pittura proposto a J., sorella maggiore di tre sorelline e fratellini, il laboratorio di animazione cinematografica, proposto da J. e T., che collaboravano con uno studio ora chiuso nella città di Oaxaca, uno di uso del computer proposto da M., studente universitario e fratello di due adolescenti. A me è stato chiesto, come forma di scambio con la comunità che mi stava ospitando, di organizzare un corso di movimento e sport, che ho portato avanti una volta a settimana insieme a un papà, due mamme e una zia della comunità.

---

<sup>585</sup> Un'anziana nonna e zia, mentre parliamo del tema esclama: «Meno male che non vedremo i nostri bis-nipoti, altrimenti dovremmo prenderci cura pure di quelli!»



Figura 75 - Laboratorio di pittura. San Pablo Huitzo. Settembre 2021. Foto dell'autrice.



Figura 76 - Laboratorio di avviamento allo sport. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.



Figura 77 - Laboratorio di animazione digitale. Ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Come anticipato, la formazione comunitaria non è una prerogativa dei bambini e dei giovani, ma è intesa in senso continuativo. Nello specifico caso, ho assistito e partecipato a laboratori per l'apprendimento di tecniche agricole e agroecologiche destinate a persone adulte e a giovanissimi, sia all'interno del municipio di Huitzo, come quelli organizzati dall'assessorato di Salute ed Ecologia, sia nella città di Oaxaca, organizzati dalla rete di produttori *Espacio Estatal del Maiz*. Si è trattato di incontri in cui persone più esperte, specialmente produttori ecologici e agroecologici dello stesso *pueblo* o di *pueblos* della regione di Oaxaca particolarmente noti per aver mantenuto in vita le proprie

tradizioni, la propria autonomia alimentare o, come vedremo nel prossimo capitolo, le tecniche di medicina propria, illustravano agli altri partecipanti le proprie competenze. Altre volte, invece, gli incontri sono stati veri e propri momenti di scambio di pratiche e competenze.



Figura 78 - Laboratorio di produzione domestica di lombricomposta. San Pablo Huitzo. Settembre 2021. Foto dell'autrice.

Anche la radio di San Pablo Huitzo, Radio Tekila, è stata usata dall'amministrazione e da alcuni maestri del *pueblo* per divulgare contenuti culturali e formativi per età differenti, rivelandosi uno strumento particolarmente utile di informazione e formazione, soprattutto nella terza sezione e nell'*agencia* di Tenexpam, dove diverse famiglie non avevano accesso ad internet o disponevano di un solo computer per numerosi figli. Ho personalmente partecipato in qualità di ospite ad una puntata di Radio Tekila, invitata a raccontare cosa fosse l'impronta ecologica, in seguito ad una conversazione che avevo intrattenuto sul tema con la veterinaria del *pueblo*.



Figura 79 - Trasmissione a Radio Tekila. San Pablo Huitzo. Agosto 2021. Foto inviata dal conduttore.

Trascorrere il tempo con i genitori coinvolti nel progetto di *escuelita* e partecipare a momenti di formazione rivolti alla comunità è stato molto prezioso per cogliere come, persino in un municipio che non si ritiene indigeno come San Pablo Huitzo, esista una capacità di elaborare risposte semi-automatiche che riflette una sorta di abitudine culturale profonda, riscoperta con particolare enfasi durante l'emergenza.

## Capitolo 6

### La medicina tradizionale e il Covid-19

#### 6.1. I servizi sanitari e le tradizioni terapeutiche proprie dei *pueblos* di Oaxaca

Durante la pandemia, la medicina tradizionale propria delle popolazioni di Oaxaca ha costituito un elemento centrale per la prevenzione<sup>586</sup>, per la cura e per la percezione sociale del controllo del rischio.

Rispetto all'espressione "medicina tradizionale" è necessario introdurre una nota concettuale e metodologica discussa nel campo dell'antropologia medica<sup>587</sup> che, in riferimento al contesto specifico di Oaxaca, trova ampio spazio nelle riflessioni di Eduardo Menéndez, antropologo medico del *CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social)*. Secondo Menéndez, la definizione di medicina tradizionale ha avuto e ha un ruolo chiave nella reificazione dei processi di cura, che cristallizza nella categoria storica di "autenticità" sottraendoli ad ogni analisi in grado di dar conto delle dinamiche trasformative e relazionali esistenti<sup>588</sup>. Menéndez rifiuta un'impostazione che ricerca "il tradizionale in sé"<sup>589</sup>. Il rischio sarebbe quello di considerare la medicina tradizionale come un elemento isolato dall'insieme delle pratiche e delle rappresentazioni dei gruppi sociali; di omologare un'ampia gamma di gruppi e di pratiche eterogenee sotto la categoria della tradizione; di semplificare eccessivamente in termini oppositivi la relazione tra la cosiddetta medicina tradizionale e quella scientifica; di concepire la medicina tradizionale come intrinsecamente immutabile; di pensare la trasformazione della sfera tradizionale come un fatto intrinsecamente negativo. Le analisi orientate in questo senso avrebbero l'effetto di impoverire la realtà e, addirittura, di negarla.

Le ricadute non riguarderebbero solo la produzione scientifica, ma anche la considerazione sociale dominante dei differenti gruppi umani ancora a rischio di comparazione evoluzionistica: quali sarebbero i gruppi "più tradizionali"?<sup>590</sup>. Tanto in termini epistemologici, quanto sociali e politici, il rischio è che alcuni gruppi vengano concepiti come tradizionali a priori, così come potrebbe accadere alle loro pratiche mediche, nonostante risulti pressoché impossibile stabilire con chiarezza quali

---

<sup>586</sup> Nelle differenti declinazioni della medicina tradizionale di area mesoamericana, sembra difficile individuare una chiara distinzione tra la prevenzione e la cura. I metodi utilizzati sono spesso gli stessi in entrambi i momenti e si basano sul tentativo di rafforzare l'organismo in modo che sia in grado di difendersi o cacciare le malattie. Rimane marcata in questo quadro la convinzione per cui la salute sia una responsabilità individuale, legata alle abitudini di alimentazione e prevenzione di ciascuno: «se ci curiamo bene, mangiando bene e curando il nostro corpo e la nostra mente, il virus non sarà più forte di noi», (M., clinica di medicina tradizionale di Huitzo, luglio 2021); «Non ci ammaliamo per opere o forze estranee, ma per i nostri propri errori di vita. La salute non si ottiene con medici o droghe, ma con il nostro corpo ogni giorno», (M.A., contadino della terza sezione di Huitzo, maggio 2021)

<sup>587</sup> Per un'approssimazione a tale dibattito si vedano, per esempio; Bhasin V., «Medical Anthropology: A Review», in *Studies on Ethno-Medicine*, vol.1, n.1, 2007, pp.1-20; Schirripa P, Vulpiani P. (a cura di), *L'ambulatorio del guaritore : forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce, 2000; Dei F., «Antropologia medica e pluralismo delle cure», in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.37, 2014, pp.81-104, Pizza G, «Medicina popolare: una riflessione», in Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, 2012, pp.181-204, Cant S., Sharma U., *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients and the State*, Routledge, London, 1999; Charuty G., «L'invention de la médecine populaire», in *Gradhiva*, n.22, 1997, pp.45-57; Kleinmann A., *Patients and healers in the context of culture*, University of California Press, Berkeley, 1980.

<sup>588</sup> Menéndez E., «Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?», in *Alteridades*, vol.4, n.7, 1994, pp.71-83

<sup>589</sup> Ivi, p.75

<sup>590</sup> Ibidem



dovrebbero essere i parametri «che determinano se una conoscenza è tradizionale - o più tradizionale - o scientifica - o più scientifica»<sup>591</sup>.

La rigidità di tale partizione, inoltre, affonda le proprie radici in una supposta superiorità epistemologica e pratica della medicina scientifica che, in base ai suoi criteri di oggettività, considera gran parte delle conoscenze mediche tradizionali come negative e persino dannose (nel più tollerante dei casi, “alternative”). Tale concezione ha portato a diverse forme di stigma, proibizione e controllo delle pratiche mediche locali da parte delle istituzioni coloniali prima e statali poi.

La cosiddetta medicina tradizionale invece,

non deve essere analizzata "in sé", ma in riferimento al sistema culturale all'interno del quale il gruppo utilizza uno spettro di rappresentazioni e pratiche prodotte non solo da questa "medicina", ma da un corpo di conoscenze che ridefinisce continuamente il significato, il senso e l'uso della "medicina tradizionale".<sup>592</sup>

Menéndez suggerisce dunque di sostituire la rigida dicotomia “tradizionale/moderno” con quella dinamica di “egemonia/subalternità”, che si esprime in termini relazionali e in cui i processi di egemonia riflettono quelli di potere nell’articolazione mobile di saperi dominanti e saperi popolari. Dalle sue analisi si deduce che, a suo parere, sarebbe più corretto parlare di “medicine proprie”, perché

la descrizione e l'analisi del campo relazionale devono tenere conto delle caratteristiche "proprie" di ciascuna delle parti, ma soprattutto devono concentrare lo sguardo sul sistema di relazioni costruite, che costituiscono una realtà diversa dall'analisi isolata di ciascuna delle parti [...] sia il sapere popolare che quello medico non possono essere compresi se non vengono messi in relazione con il campo in cui interagiscono.<sup>593</sup>

Queste riflessioni sono molto preziose per un approccio critico fondamentale allo sviluppo di analisi antropologiche del reale, ma mi pare anche fondamentale rilevare come, perlomeno nella mia esperienza di campo a San Pablo Huitzo e nello Stato di Oaxaca, l’espressione “medicina tradizionale” sia ampiamente utilizzata dai soggetti della presente etnografia e, più complessivamente, nelle interazioni sociali diffuse. Come vedremo nel corso del presente capitolo, le persone utilizzano la dicitura di medicina tradizionale nel proprio lessico quotidiano. Partecipando alle conversazioni e a diverse occasioni di pratica terapeutica, mi sono resa conto che tale linguaggio quotidiano viene di volta in volta adottato per riferirsi ad un ampio complesso di conoscenze teoriche e pratiche eterogenee, in cui confluiscono aspetti della medicina locale tramandata negli anni da una generazione all’altra, ma anche elementi di altre medicine naturali e persino della medicina allopatrica. Come vedremo per il caso del Covid-19, queste conoscenze teoriche e pratiche sono tutt’altro che immutabili anche nella rappresentazione indigena e locale, come prova la ricerca attiva di soluzioni inedite di fronte a malattie e stati di malessere prima sconosciuti. Credo sia possibile sostenere, pertanto, che nel discorso sociale l’espressione “medicina tradizionale” contenga più o meno consapevolmente quella complessità che Menéndez indica come necessaria per non banalizzare o peggio negare la realtà e non incappare nei rischi dell’etnocentrismo del ricercatore. Tale complessità è insita nel sapere pratico e nell’esperienza storica dei *pueblos* di Oaxaca. La differenza non sta, quindi, nel merito dell’espressione in sé, ma nella soggettività di chi la pronuncia, nei campi di relazione in cui si inserisce, nella memoria a cui fa riferimento. In queste pagine verrà utilizzata la locuzione “medicina tradizionale” ogni volta che servirà a mantenere aderenza e fedeltà all’etnografia, mentre l’espressione “medicina propria” sarà utile per fare riferimento agli autori che adottano questa precauzione o per prenderla a mia volta.

---

<sup>591</sup> Ivi, p.76

<sup>592</sup> Ivi, p.74

<sup>593</sup> Ibidem

Durante la mia permanenza sul campo, mi è parso che il carattere fondamentale e fondativo della categoria di medicina tradizionale sia l'autonomia terapeutica. La medicina tradizionale è quella che i *pueblos* possono utilizzare in autonomia, di cui possono disporre in base alle proprie necessità a prescindere dalle relazioni con l'esterno e dagli eventuali servizi pubblici, grazie al mutualismo con l'ambiente naturale circostante e alla conoscenza collettiva propria e dei propri *curanderos*. Il *temazcal*<sup>594</sup> mesoamericano e l'agopuntura cinese, per esempio, sono entrambe pratiche considerate appartenenti a quella che viene chiamata "medicina tradizionale"<sup>595</sup>; il *fil-rouge* tra queste due pratiche è la possibilità di *sanación*<sup>596</sup> in autonomia.

I *pueblos* hanno fiducia in questi rimedi perché sono quelli che percepiscono come storicamente efficaci, in primis per essere stati e per essere tutt'ora quotidianamente a disposizione delle famiglie e dei promotori di salute riconosciuti e rispettati nelle comunità<sup>597</sup>. La biomedicina, intesa anche come medicina di Stato, mi pare goda invece di un minor grado di fiducia perché non ha mai voluto né potuto garantire altrettanta efficacia in termini di continuità, disponibilità e raggiungibilità. Mi pare che la riflessione proposta da Charles Anyinam sulla base dell'analisi di numerose etnografie mediche nel continente africano sia valida anche per il panorama mesoamericano: «rispetto ai servizi biomedici, l'etnomedicina è solitamente caratterizzata da una maggiore disponibilità, accessibilità, accettabilità e adattabilità»<sup>598</sup>, quattro caratteristiche chiave per comprendere l'atteggiamento delle popolazioni in relazione ai differenti sistemi medici compresenti sullo stesso territorio.

Sebbene non manchino casi in cui la biomedicina viene apertamente osteggiata, questa viene perlopiù intesa in termini complementari, come uno strumento da utilizzare quando è possibile farlo, senza però farvi eccessivo affidamento per la propria salute, perché si è spesso dimostrata distante da un punto di vista geografico, culturale e sociale.

Fiducia e sfiducia non sono solo sentimenti generali, ma posture relazionali che si articolano secondo diverse voci di bilancio che affondano le proprie radici nelle esperienze soggettive, come

---

<sup>594</sup> Una sorta di sauna rituale a cui verrà dedicato ampio spazio nel corso dei prossimi paragrafi.

<sup>595</sup> Sui punti in comune delle medicine naturali proprie di differenti contesti geografici e culturali si veda per esempio Aparicio Mena A.J., «La medicina tradicional como medicina ecocultural», in *Gazeta de Antropología*, n.21, 2005, pp.1-9

<sup>596</sup> Il concetto di *sanación* non è del tutto sovrapponibile a quello di guarigione in senso biomedico, perché implica una cura olistica fisica, spirituale, contestuale. W., giovane praticante di canti medicinali, mi ha spiegato la differenza tra *sanar* e *curar* in questi termini: «C'è differenza tra *sanar* e *curar*. La *sanación* è un processo naturale che tutti abbiamo il potere di realizzare. La *curación*, che è quello che si chiede ai medici, consiste in un trattamento esterno. *Sanar* è differente da *curar*, anche se la cura e il ristabilimento del funzionamento fisico possono accompagnare la *sanación*. Uno può sanare completamente e senza dubbio morire per la propria malattia. ...nella medicina olistica, la *sanación* e la morte non si escludono mutuamente [...]. A volte dobbiamo accettare la morte come parte naturale di un processo che è molto più immenso e misterioso di quello che crediamo ...il principale senso della *sanación* è la reintegrazione: reintegrare i pezzi che mancano nella vita di una persona...a ogni persona spetta sedersi con i propri sintomi, ascoltarli in un modo ricettivo e senza giudicarsi: solo così può cominciare a capire. Con l'espressione "la saggezza del corpo" voglio dire che dobbiamo imparare a credere che i sintomi corporali sono con frequenza l'unica maniera che ha l'anima di attrarre la nostra attenzione. Coprire i sintomi con cure esterne ci impedisce di *sanar* le parti della nostra vita che hanno bisogno di attenzione e cambio»

<sup>597</sup> Un simile discorso è valido per altri contesti del mondo, per esempio: «I Paesi africani hanno una lunga storia di utilizzo della medicina tradizionale e delle erbe per il trattamento e la prevenzione di malattie umane e animali. In molte comunità, la medicina tradizionale è un importante contributo all'assistenza sanitaria di base, sulla base di un'accettabilità culturale di lunga data del suo utilizzo, con stime aneddotiche dell'80-90% delle popolazioni rurali che si affidano alle medicine tradizionali a base di piante per questo scopo. [...] La maggior parte degli individui che forniscono terapie di medicina tradizionale sono molto rispettati nella loro comunità. In alcuni casi, questa fiducia è legata alla religione ed è intrisa di cultura e tradizione. Inoltre, l'accessibilità, la disponibilità e l'economicità le rendono spesso una scelta preferenziale rispetto alle terapie convenzionali. Anche per gli operatori della medicina moderna sarebbe difficile negare la fiducia che i loro pazienti ripongono nella medicina tradizionale e il sollievo che essa offre in alcune circostanze», Yimer G, Ekuadzi E, Fasinu P, de Melo A.C., Pillai G.C., «Traditional medicines for COVID-19: Perspectives from clinical pharmacologists», in *British Journal of Clinical Pharmacology*, vol.87, n.9, 2021, pp.3455- 3458

<sup>598</sup> Anyinam C., «Availability, accessibility, acceptability, and adaptability: Four attributes of African ethno-medicine», in *Social Science & Medicine*, vol.25, n.7, 1987, p.803



mette in luce uno studio dell'antropologo sociale Felipe Hevia<sup>599</sup>, che individua i seguenti fattori di valutazione in termini di fiducia e sfiducia del servizio sanitario tra la popolazione messicana: le capacità tecniche del medico; l'esistenza di un controllo medico esaustivo; la spiegazione adeguata di informazioni e rimedi prescritti; la qualità e la disponibilità delle medicine; i tempi di attesa; il trattamento riservato da parte dei medici.

Questi criteri caratterizzano il rapporto con il sistema sanitario pubblico e costituiscono quindi elementi significativi per il processo decisionale in materia di salute: a seconda della fiducia che gli utenti hanno nel sistema sanitario aperto per risolvere il loro problema, si rivolgeranno o meno ad esso.<sup>600</sup>

Anche prima della pandemia l'accesso ai servizi sanitari costituiva un metro per misurare la disuguaglianza rispetto al diritto alla salute<sup>601</sup>: il 38,9% delle località indigene ha un accesso basso o nullo ai servizi sanitari, mentre questo indicatore è del 31% nelle località non indigene<sup>602</sup>. Nel campo della salute pubblica, questa disuguaglianza si riflette nella mappa epidemiologica del Paese: gli Stati del Sud hanno i tassi più alti di decessi per malattie materne e infettive<sup>603</sup>. Il Programma Sanitario Nazionale riconosce che, in Messico, le differenze nelle cause di morte prevenibili, come la diarrea nei bambini sotto i 14 anni, l'anemia e la tubercolosi, potrebbero essere ridotte ampliando l'accesso a un'assistenza sanitaria di qualità<sup>604</sup>. Le morti prevenibili riflettono, tra gli altri fattori, le carenze nelle azioni del sistema sanitario e di altri settori che contribuiscono a ridurre il rischio di malattia e di morte, nonché a migliorare l'accesso ai servizi<sup>605</sup>.

L'irruzione del Covid-19 ha messo particolarmente in luce i motivi di sfiducia popolare nel sistema sanitario e le diverse forme della sua insufficienza tanto in termini preventivi che terapeutici, alimentando e legittimando per contrasto l'utilizzo e la ricerca della medicina tradizionale.

Secondo i dati del *Cide - Centro de Investigación y Docencia Económicas*, il tasso di mortalità medio per Covid-19 in ospedale si aggira tra il 36,7% e il 39,5 %, con un divario impressionante tra i valori medi registrati negli ospedali pubblici (fino a 45% nelle cliniche IMSS) e i valori medi riscontrati nel settore privato (10%)<sup>606</sup>.

Queste percentuali trovano eco in un discorso sociale diffuso fatto di aneddoti reali, racconti indiretti, leggende popolari e luoghi comuni. Per esempio, J., un uomo intorno ai quarant'anni che siede alla fermata dei taxi della seconda sezione di San Pablo Huitzo, ha raccontato ai presenti: «Conosco un ragazzo, ha preso il *bicho* ed è andato in ambulanza all'ospedale...non c'era più posto...è morto il giorno dopo nella strada di fronte». R., cuoca professionista che vive nella seconda sezione del *pueblo*, mentre preparava *tacos dorados* al mercato del sabato e conversava con le persone in attesa della colazione, ha sostenuto: «Un'amica è arrivata fino all'ospedale, so che non l'hanno voluta far entrare e l'hanno rimandata a casa: è morta poco dopo». L.M.A., anziano contadino

<sup>599</sup> Hevia F., «Confianza y desconfianza en el sistema público de salud en México», in *Revista Chilena de Salud Pública*, vol.10, n.2, 2006, pp.107-111

<sup>600</sup> Ivi, p.111

<sup>601</sup> Montero Mendoza E., «Percepción de los habitantes indígenas de áreas rurales respecto al primer nivel de atención médica. El caso del sureste de Veracruz, México», in *Salud Colectiva*, vol.7, n.1, 2011, pp.73-86

<sup>602</sup> García López JE., «Grado de acceso geográfico a los servicios de salud. La situación demográfica de México 2008», in *México: Consejo Nacional de Población*, 6/11/2009, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2008/02.pdf>

<sup>603</sup> Secretaría de Salud. «Estadísticas de mortalidad en México: muertes registradas en el año 2003», in *Salud Pública de México*, vol.47, n.2, 2005, pp.171-178

<sup>604</sup> Secretaría de Salud. *Plan Nacional de Salud 2007-2012. Por un México sano, construyendo alianzas para vivir mejor*, 2007, [http://portal.salud.gob.mx/descargas/pdf/pns\\_version\\_completa.pdf](http://portal.salud.gob.mx/descargas/pdf/pns_version_completa.pdf)

<sup>605</sup> Gómez-Arias R.D., Nolasco Bonmatí A., Pereyra-Zamora P., Arias-Valencia S., Rodríguez-Ospina F.L., Aguirre D.C., «Diseño y análisis comparativo de un inventario de indicadores de mortalidad evitable adaptado a las condiciones sanitarias de Colombia», in *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol.26, n.5, 2009, pp.385-397

<sup>606</sup> Sánchez Talanquer M., «La letalidad hospitalaria por covid-19 en México: desigualdades institucionales», in *Nexos*, 18/08/2020, <https://datos.nexos.com.mx/la-letalidad-hospitalaria-por-covid-19-en-mexico-desigualdades-institucionales/>

della terza sezione, mentre si trova in visita dalla famiglia di Don H. che mi ospitava, ha esclamato: «Se io prendo il Covid, non portatemi in ospedale! Già ho preso il virus, ci manca solo l'ospedale!». Coerentemente con la concezione della paura come agente patogeno<sup>607</sup>, la paura e la diffidenza degli ospedali sono considerati fattori destinati a rendere inefficaci le cure ospedaliere. L., una *sanadora* di Tlacolula che ho conosciuto nell'ambito di un incontro di scambio intercomunitario di esperienze e buone pratiche di fronte al Covid-19, ha illustrato questa posizione:

I medici spesso curano una parte e distruggono l'altra. Grazie a Dio, finora tutte le persone che ho curato sono guarite. Tutte le malattie che il nostro corpo ha sono anche psicologiche, il fiume aiuta molto. Quando vado lì prego, chiedo a Dio che tutte le piante che ha messo nel nostro mondo siano buone per guarire le persone, lo ringrazio e gli do il permesso e le persone se ne vanno felici perché le cose negative escono dal corpo con il sudore. Ricordo che ho imparato da altri guaritori. Con questa malattia che abbiamo ora, è necessario che tutti noi sappiamo che cosa ci hanno lasciato i nostri antenati. Avevo un parente che si era trasferito a Città del Messico che aveva preso questo *bicho*: gli ho consigliato di prendere alcuni tè ed è guarito. Quando la gente ha paura fuori, come le persone che migrano, devo portarle su una collina molto alta perché in alto si può chiedere il permesso ai 4 venti ed è così che la gente guarisce, se la gente non ha fede non funziona, ma se ce l'ha funziona. Gli ospedali spaventano la gente, come si fa a guarire così *asustado*<sup>608</sup>?  
(L., *sanadora*, Tlacolula, ottobre 2021)

Seguendo le criticità emerse da uno studio antropologico del *CIESAS Pacifico Sur*<sup>609</sup> volto ad orientare l'azione politica governativa nello Stato di Oaxaca durante il Covid-19<sup>610</sup> (così come le mie ricerche di campo), emergono diversi motivi storici alla base della difficoltà nella relazione tra sanità pubblica e popolazioni vulnerabili, che il Covid ha amplificato.

I servizi medici sono spesso concentrati nelle aree urbane: molte comunità indigene e municipi rurali si trovano così fisicamente distanti da essi, con problemi concreti di mezzi di trasporto, costi di spostamento e tempistiche proibitive in caso di emergenza.

Se è indubbio che negli ultimi quarant'anni il Ministero della Salute ha cercato di risolvere questa situazione con l'espansione delle infrastrutture sanitarie e dei programmi assicurativi, le condizioni di accesso al sistema pubblico per le popolazioni indigene e rurali continuano ad essere carenti<sup>611</sup>, nonostante l'articolo quattro della Costituzione messicana sancisca la tutela del diritto alla salute per tutti.

L'ospedale più vicino a San Pablo Huitzo si trova a circa quaranta minuti di auto, ma ci sono comunità ancora più isolate, come Villa Talea de Castro. Nelle parole della sua *Secretaria*, la distanza fisica diventa anche il metro per valutare l'importanza attribuita dalle istituzioni alle vite indigene, oltre che un motivo di apprensione generale: «Abbiamo due ambulanze, ma l'ospedale più vicino è in città (1.45h) [...] se qualcuno smette di respirare [*per il Covid ndr.*], lì se ne accorgono quando è già più che morto».

Inoltre, anche in condizione di relativa accessibilità ai servizi, spesso le persone indigene subiscono aperte discriminazioni razziste, come nei casi di maltrattamenti e di violenza ostetrica diffusi nei confronti delle donne indigene<sup>612</sup>. La mancanza di traduttori mina inoltre il diritto dei pazienti di

---

<sup>607</sup> Si veda il capitolo 2 della presente tesi.

<sup>608</sup> Per un approfondimento sul *susto* si veda il capitolo 2 della presente tesi.

<sup>609</sup> *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, sede di Oaxaca

<sup>610</sup> CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021

<sup>611</sup> Leyva-Flores R., Infante-Xibille C., Gutiérrez-Reyes J.P., Quintino-Pérez F., «Inequidad persistente en salud y acceso a los servicios para los pueblos indígenas de México, 2006-2012», in *Salud Pública Mexicana*, vol.55, n.2, 2013, pp.123-128

<sup>612</sup> Per un approfondimento sul tema si vedano tra gli altri: Quattrocchi P., *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatán (Messico)*, Pacini Editore, Pisa, 2011; Cosentino C., «'No soy un animal'. Un'etnografia

esprimersi nella propria lingua madre<sup>613</sup>. La *Guía para la atención de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas sobre la emergencia sanitaria general por el virus SARS-CoV2 (COVID-19)*, pubblicata dall'*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*, è stata tradotta in 62 delle 68 lingue indigene riconosciute. Tuttavia, il fatto che

il documento potenzialmente salvavita sia disponibile quasi esclusivamente online, quando i membri di molte comunità indigene non hanno un accesso affidabile a Internet e l'assenza della sua traduzione in diverse varianti di alcune delle lingue indigene più diffuse, ha suscitato critiche pubbliche e persino azioni legali.<sup>614</sup>

A San Pablo Huitzo, come abbiamo visto, la maggior parte delle persone è ispanofona, solo pochi parlano le lingue originarie e ancor meno parlano unicamente queste ultime. È però il caso di Tio G., abitante ultranovantenne della terza sezione, uno degli ultimi testimoni delle migrazioni dalla Sierra mixteca. Mi ha raccontato di aver imparato almeno a livello basilare lo spagnolo, che aveva però sempre e solo utilizzato in contesti pubblici e nella relazione con le istituzioni, perdendolo non appena l'età e la stanchezza lo avevano chiuso per lo più nella sfera domestica e confortevole. Ho conosciuto anche sua figlia, Doña J., che in un'occasione mi ha raccontato: «Hanno ricoverato mio padre per questo *bicho*, lui parla solo zapoteco, i medici gli davano istruzioni in spagnolo, noi non potevamo vederlo, credeva di morire. Per fortuna è guarito, ma non ha capito ancora cosa gli è capitato». Questo problema evidenzia la complessità delle relazioni tra le istituzioni ispanofone e le persone madrelingua delle sedici lingue presenti a Oaxaca: *amuzgo, chatino, chinanteco, chocholteco, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, triqui, tzotzil, zapoteco, zoque*. Secondo i dati INEGI<sup>615</sup>, Oaxaca è lo stato con il più alto numero di parlanti lingue indigene, con 1.018.106 persone, che rappresentano il 39,1% della popolazione e il 19,3% del numero totale di parlanti lingue indigene nel Paese. Il 77,7% della popolazione di lingua indigena parla anche lo spagnolo, mentre il 18,9% è monolingue<sup>616</sup>.

Ancor più delicato e complesso è il tema della mediazione culturale e del rispetto delle concezioni mediche tradizionali, che viene spesso trascurato da un disinteresse che produce esclusione e addirittura stigmatizzazione<sup>617</sup>, sullo sfondo di un pregiudizio latente ancora vivo per cui l'«indigenità», è ancora vista come sinonimo di passività, ignoranza e indolenza e le persone delle comunità indigene e rurali sono ancora considerate responsabili per la propria povertà, emarginazione e malattia<sup>618</sup>. Per esempio, doña E, nonna di due bambini di tre e quattro anni che hanno partecipato all'*escuelita* di Huitzo, mi ha raccontato di avere una brutta tosse. Quando le ho chiesto se fosse già andata a farsi visitare mi ha risposto: «Da piccola mi ero fatta male, mi avevano portato dal dottore.

---

sull'autodeterminazione riproduttiva in situazioni di violenza tra le donne nahua della Sierra Norte de Puebla, Messico», tesi di laurea magistrale, Sapienza Università di Roma, Roma, 2013; Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Couto-Ferreira E.M., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, pp.57-84; Sesia P., «Violencia obstétrica en México: La consolidación disputada de un nuevo paradigma», in Quattrocchi P., Magnone N. (a cura di), *Violencia obstétrica en América Latina : conceptualización experiencias, medición y estrategias*, ISCo, Buenos Aires, 2020, pp.3-29

<sup>613</sup> Page Pliego J.T. (a cura di), *Enfermedades del rezago y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*, PROIMMSE, San Cristóbal de las Casas, 2014

<sup>614</sup> Rieger I.A., «COVID-19 and Indigenous Communities in Latin America: A comparative analysis of State public policy strategies in Mexico, Bolivia, and Colombia», in *Revista de Estudios Sociales*, n.78,2021, pp.36-55

<sup>615</sup> *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*

<sup>616</sup> INEGI, Oaxaca hablantes de lengua indígena: perfil sociodemográfico, 1995, [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491703/702825491703\\_1.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491703/702825491703_1.pdf)

<sup>617</sup> Campos Navarro R., Peña Sánchez E.Y., Maya A.P., «Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)», in *Salud Colectiva*, vol.13, n.3, 2017, pp.443-455

<sup>618</sup> Gutiérrez Chong N., Valdés González L.M., *Ser indígena en México. Raíces y derechos. Encuesta Nacional de Indígenas*, 2015, <http://www.losmexicanos.unam.mx/indigenas/libro/html5forpc.html?page=0>

Quando mia nonna chiese se fosse necessaria una *limpia* il dottore la derise. Da allora non voglio più andare alla clinica».

Senza mediazione può accadere che i rimedi ospedalieri non siano accettati dalla popolazione. Nel caso del Covid, mi ha spiegato T. della clinica di salute tradizionale di San Pablo Huitzo, «Il problema degli ospedali è che sono freddi, l'ossigeno delle bombole è freddo. Per curare i polmoni ci vuole il caldo, per questo spesso le cure non sono efficaci». Questa affermazione fa riferimento ad una concezione diffusa della medicina considerata come tradizionale, in base alla quale molti elementi, tra cui malattie, sostanze curative e personalità individuali, possono essere caldi o freddi. Si tratta di una partizione che non fa riferimento tanto e solo all'effettiva temperatura, ma a insiemi complessi e articolati di proprietà che ne determinano l'appartenenza a una o all'altra categoria. Alessandro Lupo evidenzia come l'aggettivo nahuatl *yamanqui*, che significa sia "morbido/soffice" che "temperato" riunisca in sé una rappresentazione allo stesso tempo tattile e termica della condizione di salute ideale, intesa nella concettualizzazione indigena come equilibrio e armonia tra opposti<sup>619</sup>. Se non esiste totale accordo tra gli studiosi circa l'origine autoctona di tale classificazione<sup>620</sup>, certamente viene ancora oggi ritenuta fondamentale nell'elaborazione delle strategie di cura proprie delle popolazioni mesoamericane. Come suggerisce il *CIESAS Pacifico Sur*, un approccio orientato alla mediazione culturale e antropologica nei centri di salute pubblica potrebbe agevolare l'accettazione e l'appropriazione dei metodi di cura. Durante il Covid-19, invece, il rapporto tra la medicina istituzionale e la medicina tradizionale si è confermato irto di tensioni, spesso a scapito della salute delle persone. Le istituzioni pubbliche dovrebbero invece coinvolgere i terapeuti tradizionali nelle azioni di governo per collaborare con loro «alla diffusione di informazioni mediche accurate e di misure preventive di base, alla tempestiva identificazione di possibili casi di contagio e il conseguente invio ai servizi medici»<sup>621</sup>.

Oltre alla già menzionata mancanza cronica di diffusione dei test per individuare con certezza i casi di contagio da Covid-19:

l'inadeguatezza e la fragilità dei servizi medici nei contesti indigeni e rurali influiscono negativamente su questa popolazione, il cui diritto alla protezione della salute è violata. Nei contesti in cui sono presenti centri sanitari e assistenza sanitaria primaria, le infrastrutture sono inadeguate, mancano le forniture di medicinali di base e risorse umane. Nella maggior parte dei casi, la situazione è peggiorata con la pandemia, poiché le ore di visita sono state ridotte e il numero di personale sanitario è stato ridotto a causa della sua riassegnazione a compiti di risposta al COVID-19 o all'assistenza domiciliare. Inoltre, c'è un allarmante scollamento tra il primo livello di assistenza e il secondo e terzo livello: una situazione che ostacola la tempestività della diagnosi e, di conseguenza, il trattamento nelle prime fasi della malattia, con effetti potenzialmente fatali. Questo sottolinea l'urgenza di implementare e rendere effettivo il modello di assistenza sanitaria primaria integrata (I-PHC), rafforzando il primo livello di assistenza e, allo stesso tempo, garantendo l'integrazione con gli altri livelli di che consentono l'accesso a tecnologie mediche, consulenze specialistiche e ricoveri ospedalieri.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Couto-Ferreira E.M., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, pp.57-86

<sup>620</sup> Per una panoramica del dibattito si vedano: López Austin A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, Ciudad de México, 1984; Cardona G.R., *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Editori Laterza, Bari, 1985; Foster G.M., «El legado hipocratico latinoamericano: "caliente" y "frio" en la medicina popular contemporánea», in *Medicina tradicional*, vol.2, n.6, 1979, pp.5-24; Signorini I., Lupo A., *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989; Ortiz de Montellano B.R., *Atzec medicine, health and nutrition*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1990

<sup>621</sup> CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 202, p.22-26

<sup>622</sup> Ivi, p.23

Si potrebbe sostenere, dunque, che tanto l'assenza quanto un certo tipo di presenza<sup>623</sup> della medicina di Stato rinforzino il ricorso alla medicina tradizionale.

## 6.2. La relazione tra sistemi medici differenti

La storica Rosalba Piazza, nel saggio *La medicina del più forte*<sup>624</sup>, evidenzia come la medicina costituisca un dominio in cui una visione salvifica della scienza è particolarmente radicata. Ciò ha determinato che alla critica politica dell'uso della medicina non ne abbia mai corrisposto una critica sul piano epistemologico<sup>625</sup>, capace di caratterizzarsi per uno sguardo nomade, che consideri ugualmente valide le risposte peculiari che le medicine del mondo hanno elaborato ed elaborano di fronte alle domande culturalmente situate intorno a salute, cura e malattia<sup>626</sup>.

Quando i colonizzatori europei arrivarono nelle Americhe, i mondi che si incontrarono rivelarono presto la loro totale incompatibilità, culminata nel genocidio e nella schiavitù. Alcuni autori negano che si possa parlare di relazione coloniale, perché non sarebbe esistita alcuna relazione, perlomeno nei primi secoli dopo lo sbarco in Mesoamerica<sup>627</sup>. Altri autori propongono, con un gioco di parole concettuale, di sostituire la pretesa definizione di “*descubrimiento*” con quella di “*encubrimiento*” (non “scoperta”, ma “copertura”) delle Americhe, intendendo con *encubrimiento* l'occultamento e la negazione dell'altro in quanto tale e, quindi, della possibilità di qualsiasi relazione<sup>628</sup>.

In maniera contro-intuitiva, la sfera della cura rappresenta una parziale eccezione alla mancanza di incontro tra mondi perché, nel 1492, le medicine tradizionali europee e quelle tradizionali mesoamericane erano molto più compatibili di quanto non lo siano oggi le loro rispettive evoluzioni, perché in entrambi i casi si trattava ancora prevalentemente di arti pratiche basate sull'utilizzo delle piante e dei rimedi naturali.

Lontana ancora dalla rivoluzione scientifica e dalla separazione cartesiana tra corpo e mente, la medicina europea che raggiunse il Nuovo Mondo non aveva ridotto il corpo a oggetto, non lo aveva tirato fuori dalle interazioni dinamiche col suo ambiente. Nel campo della visione del sapere e del fare medico si confrontarono dunque due universi non incompatibili.<sup>629</sup>

Alessandro Lupo rileva che la compatibilità era marcata soprattutto tra i saperi medici indigeni del continente mesoamericano e quelli popolari del continente europeo. La scarsa risonanza delle somiglianze nelle cronache storiografiche dell'epoca è da attribuire alla classe sociale di chi le scriveva: persone appartenenti alla frangia colta della società coloniale. Il principale interesse che questi ceti avevano nei confronti della medicina *nahuatl* era la sua farmacopea, l'unica parte che ritenevano potenzialmente efficace per i propri standard<sup>630</sup> e che fu al centro di pratiche di appropriazione che però non possono essere ridotte a una semplice sussunzione, ma che dimostrarono

---

<sup>623</sup> Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Ecouto-Ferreira M.E., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, pp.55-84

<sup>624</sup> Piazza R., «La medicina del più forte», in *Zap. Frontiere della scienza. Usi e politiche della medicina*, n.6., 2005, pp. 8-27

<sup>625</sup> Good B.J., *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

<sup>626</sup> Anderson W., «Where is the Postcolonial History of Medicine? », in *Bulletin of the History of Medicine*, n.72, 1998, pp.520-529

<sup>627</sup> Garavaglia J.C., «La cuestión colonial», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 08/02/2005, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.441>

<sup>628</sup> Dussel E., *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992

<sup>629</sup> Piazza R., «La medicina del più forte», in *Zap. Frontiere della scienza. Usi e politiche della medicina*, n.6., 2005, p.13

<sup>630</sup> Lupo A., «Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México», in Lupo A., López Austin A., *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, UNAM, Ciudad de México, 1998, p.222



il ruolo attivo e trasformativo del patrimonio delle conoscenze mediche indigene su quelle europee, rendendo il sincretismo meno asimmetrico che in altre sfere sociali e culturali<sup>631</sup>.

Tuttavia, anche la medicina delle classi più agiate del mondo occidentale non aveva ancora manifestato l'aspirazione all'universalità e si basava in larga parte sulla teoria ippocratica degli umori. Questa medicina, inoltre, conferiva ancora una notevole importanza alla dimensione rituale e sociale della cura, in maniera non sostanzialmente dissimile dalla medicina popolare europea, da quella propria delle popolazioni indigene del continente o da quella introdotta in Messico dagli schiavi di origine africana<sup>632</sup>.

Si trattava di una circolazione che - spinta dalle pressanti esigenze della vita quotidiana - superava le barriere ideologiche e culturali dei diversi gruppi, portandoli a considerare con insolita apertura e sano pragmatismo le molteplici opzioni concettuali e operative offerte dai diversi saperi medici a loro disposizione. Questa relativa facilità di dialogo dipendeva non solo dalla ricerca delle forme di azione più efficaci - una sorta di *passepourtout* culturale la cui massima espressione è spesso raggiunta proprio in campo medico - ma anche dalla sostanziale affinità dei principi su cui si basavano le diverse tradizioni etnomediche. La dimostrazione più evidente è la facilità con cui elementi di origine diversa sono stati in grado di passare da una cultura all'altra, mescolandosi e adattandosi, fino a dare origine alle fiorenti forme ibride dell'attuale medicina popolare mesoamericana, sia nelle enclave rurali indiane e meticce che nell'ambiente urbano<sup>633</sup>.

Come specifica Rosalba Piazza, l'iniziale scarsità di medici europei nella colonia della Nuova Spagna obbligava gli spagnoli a ricorrere a *curanderos* e *curanderas*<sup>634</sup> indigeni. Certamente il fatto che l'ambito della cura era un fatto essenzialmente privato e domestico permetteva una maggior libertà di pratica, al parziale riparo degli occhi delle istituzioni religiose e laiche che vigilavano sulla moralità e sulla legittimità delle condotte di vita e sull'imposizione della tradizione culturale dominante<sup>635</sup>.

I *curanderos* erano di fatto cooptati nel sistema medico ufficiale, che andava a poco a poco delineandosi attraverso l'obbligo di sostenere un esame per poter esercitare<sup>636</sup>. Ancora oggi simili regole creano conflitti di accettazione, rifiuto e ridefinizione di alcune pratiche mediche proprie mesoamericane, come nel caso delle *parteras*<sup>637</sup>, che stanno vivendo un articolato processo di normazione e istituzionalizzazione della propria professione legata all'assistenza alla natalità<sup>638</sup>.

Gli iniziali margini di incontro, tuttavia, furono destinati a durare circa un secolo, per poi mutare profondamente nel diciassettesimo secolo perché, come provano le parole del teologo Jacinto De La Serna<sup>639</sup>, l'organizzazione della Colonia aveva progressivamente comportato l'eliminazione delle figure mediche proprie delle società indigene, bollando le loro pratiche di idolatria, superstizione e stregoneria, da studiare attraverso le lenti della demonologia e da perseguire con gli strumenti giuridico-politici delle diverse forme di inquisizione importate dal continente europeo.

A quel tempo, la scienza medica che iniziava a costruire il suo cammino su quel significativo divorzio corpo/mente che da lì in poi la caratterizzò, era ancora alla ricerca della sua episteme,

---

<sup>631</sup> Ivi, p.226

<sup>632</sup> Ivi, p.223

<sup>633</sup> Ivi, p.224

<sup>634</sup> Le parole "*curandero/a*" e "*sanador/a*" verranno di qui in avanti usate come sinonimi, seguendo l'uso locale

<sup>635</sup> Lupo A., «Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México», in Lupo A., López Austin A., *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, UNAM, Ciudad de México, 1998, p.224

<sup>636</sup> Piazza R., «La medicina del più forte», in *Zap. Frontiere della scienza. Usi e politiche della medicina*, n.6., 2005, p.13

<sup>637</sup> Le *parteras* sono le ostetriche/levatrici che assistono le donne prima, durante e dopo il parto secondo i precetti della medicina tradizionale mesoamericana

<sup>638</sup> Freyermuth G. (a cura di), *Los caminos para parir en México en el siglo xxi*, CIESAS, Ciudad de México, 2018

<sup>639</sup> Piazza R., «La medicina del più forte», in *Zap. Frontiere della scienza. Usi e politiche della medicina*, n.6., 2005, pp.15-16



non si era definitivamente irrigidita in quel «monoteismo» (l'espressione è di Arthur Kleinman, noto esponente dell'antropologia medica transculturale), che nel colonialismo dei secoli XIX e XX darà le sue migliori prove di autentico razzismo.<sup>640</sup>

Fu però la classe dirigente post-indipendenza ad essere al governo quando la medicina (grazie soprattutto ai nuovi studi nel campo biologico da un lato e all'applicazione della strumentazione tecnica dall'altro) iniziò ad elaborare un episteme totalmente nuovo, diventando essenzialmente biomedicina<sup>641</sup>.

Nella prima metà dell'800 inoltre, in un clima di generale positivismo ed evolucionismo, iniziò a farsi strada l'ipotesi che la causa principale delle malattie fosse legata ad un modo di vita considerato primitivo: quello indigeno. Fino a quel momento, nella Nuova Spagna le politiche preventive erano ispirate all'idea che i settori sociali più colpiti fossero quelli della popolazione più marginale per le condizioni di vita a cui questa era costretta e si parlava di "malattie dei tropici". All'inizio del XIX secolo, invece, lo sguardo indagatore si era spostato sulle "malattie tropicali", sui cibi e sulle abitudini culturali indigene. Si affermò così l'associazione concettuale tra la salute e la modernità di stampo europeo e, per contrasto, tra la malattia e il modo di vita indigeno.

Rosalba Piazza conclude il saggio spostando lo sguardo allo scenario neocoloniale, sottolineando come «il conflitto tra spiegazioni biologiste (legate soprattutto alla teoria dei germi) e spiegazioni sociali del complesso salute/malattia, resta latente e irrisolto»<sup>642</sup>.

L'incontro e il mancato incontro delle differenti medicine mesoamericane ed europee, è stato dunque un fattore di trasformazione per entrambe. Ai fini della presente ricerca, l'interesse è soprattutto legato alla trasformazione della cosiddetta medicina tradizionale mesoamericana, per cogliere il contesto del dinamismo interno che si è manifestato con straordinaria vivacità in tempi di Covid-19 e per mostrare l'approccio pragmatico emerso dai comportamenti di molti abitanti di San Pablo Huitzo e di Oaxaca nei confronti del ricorso a rimedi suggeriti da sfere mediche apparentemente incompatibili.

Gruzinski<sup>643</sup> sottolinea la capacità dei *curanderos* indigeni nell'esercitare una pratica di pirataggio culturale che implicò l'adattamento delle opzioni interpretative e terapeutiche importate dall'Europa per includerle nelle proprie cassette degli attrezzi. Lupo<sup>644</sup>, che riprende l'interpretazione di Gruzinski, nota come le popolazioni mesoamericane non persero mai il controllo di tali ibridazioni e la medicina propria indigena non venne mai snaturata nel corso dei secoli. Nonostante la mescolanza con elementi di origine spagnola, la medicina indigena ha mantenuto il proprio carattere olistico e la compresenza di criteri analitici e terapeutici molto eterogenei, che vanno dalla dimensione psicoreligiosa<sup>645</sup> a quella simbolica, sociale e naturale<sup>646</sup>.

Tale processo di incorporazione controllato è presente ancora oggi, nota Menéndez<sup>647</sup>, che avvisa come sia sempre più difficile incontrare gruppi indigeni che non siano direttamente o indirettamente coinvolti nell'uso della medicina allopatrica. Antidolorifici, antibiotici e persino psicofarmaci sono sempre più utilizzati in questi contesti e alcuni di questi farmaci sono persino stati integrati nei sistemi ideologici indigeni, come l'inclusione del sistema di opposizioni tra caldo e freddo nel caso

---

<sup>640</sup> Ivi, p.17

<sup>641</sup> Ivi, p.19

<sup>642</sup> Ivi, p.23

<sup>643</sup> Gruzinski S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Gallimard, 1988, p.296

<sup>644</sup> Lupo A., «Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México», in Lupo A., López Austin A., *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, UNAM, Ciudad de México, 1998, p.225

<sup>645</sup> Anzures y Bolanos M.C., *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*, UNAM, Ciudad de México, 1989, p.105

<sup>646</sup> Ortiz de Montellano, *Aztec medicine, health and nutrition*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1990

<sup>647</sup> Menéndez E., «Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?», in *Alteridades*, vol.4, n.7, 1994, p.75

dell'analgescico-antipiretico alka-selzer, delle vitamine e dell'aspirina<sup>648</sup>. Menéndez nota che alcune rivendicazioni costanti di quasi tutti i gruppi indigeni messicani nei confronti dello Stato sono la creazione e il finanziamento di servizi sanitari di tutti i livelli di assistenza. Tuttavia,

questo non significa che tali richieste si oppongano ideologicamente all'uso della "propria" medicina tradizionale, ma piuttosto che esprimano l'esistenza di processi che non possono essere compresi in termini di parti isolate l'una dall'altra, perché un tale approccio può portare e porta a non descrivere ciò che sta accadendo nella realtà che si sta "osservando".

Inoltre, la descrizione etnografica delle pratiche dei guaritori popolari mostra che la loro conoscenza include sempre più spesso non solo le pratiche, ma anche le rappresentazioni della medicina allopatrica nelle loro attività "curative".<sup>649</sup>

Lupo nota a questo proposito l'esistenza di un «funzionamento parallelo e per certi versi complementare dei due sistemi medici»<sup>650</sup>, che mi è parso di vedere rispecchiato nell'attitudine della maggior parte delle persone con le quali ho interagito sul campo, con alcune eccezioni di forte rifiuto ideologico nei confronti della medicina allopatrica<sup>651</sup> o, al contrario, di stigma per quella naturale.

Un'avvertenza metodologica importante per ricercatrici e ricercatori è di evitare tanto di usare la conoscenza della medicina tradizionale per facilitare la sua sostituzione con la biomedicina nelle comunità e nei territori indigeni, quanto di idealizzarne l'efficacia per motivazioni ideologiche, occultando di fatto la morbilità, la mortalità, la bassa aspettativa di vita che rende le popolazioni originarie particolarmente vulnerabili a causa di una loro marginalizzazione storica e sistemica<sup>652</sup>.



Figura 80 - Donna indigena in una clinica cittadina, Oaxaca de Juarez, luglio 2021. Foto dell'autrice.

Il pragmatismo complementare emerge in tutta chiarezza dalle parole di M., una giovane studentessa di scienze veterinarie tornata a Huitzo da Città del Messico durante la pandemia:

<sup>648</sup> Gil García F.G., Vicente Martín P. (a cura di), *Medicinas y cuerpos en América Latina, debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*, Ediciones Abya Ayala, Quito, 2017, p.67

<sup>649</sup> Menéndez E., «Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?», in *Alteridades*, vol.4, n.7, 1994, p.75

<sup>650</sup> Lupo A., Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta fra dialogo e azione, in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica vol.4, n.7-8, 1999, p.54*

<sup>651</sup> «Cosa stanno respirando negli ospedali? Non mi fido, io quello [quell'aria] non la respiro», (J., panettiera, San Pablo Huitzo, luglio 2021); «I trattamenti stessi fanno più danni delle malattie» (M.A., contadino, San Pablo Huitzo, agosto 2021)

<sup>652</sup> Menéndez E.L., «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)», in *Salud Colectiva*, n.18, 2022; pp.1-22

Serve un approccio complementare. La medicina tradizionale funziona, però a volte non basta. La prevenzione aiuta a non avere bisogno degli eccessi della medicina allopatrica, ma a volte quella serve. Del resto, molti medici allopatrici conoscono la medicina tradizionale e quando non sono troppo chiusi la usano. Non posso pensare l'una senza l'altra. Non posso pensare che mio papà si sia curato solo con l'una o l'altra. Mio papà si è ammalato [di Covid], è anziano, le cose si sono messe male. Mi ha detto che stava molto male, mi racconta che mai aveva provato qualcosa così, che stava senza il sapore della vita. L'ho curato in urgenza, mi è toccato fare infusioni, ma anche dare ossigeno con le bombole: non me l'aspettavo. È stata molto dura, ma l'importante è che l'una e l'altra cosa che avevo a disposizione hanno funzionato.

(M., studentessa, San Pablo Huitzo, settembre 2021)

Ho incontrato una simile postura critica nella posizione espressa da M. della clinica di medicina tradizionale di San Pablo Huitzo. M. ha sostenuto la necessità di non rinunciare completamente all'utilizzo dei rimedi della biomedicina, ma ha evidenziato il rischio della perdita dei saperi propri insito in un meccanismo di delega istituzionale. A suo parere, infatti: «Il problema degli ospedali [si riferiva in generale ai servizi sanitari pubblici] è che un giorno ci sono e un giorno non ci sono, un giorno sanno cosa fare, un giorno non lo fanno. Ma noi intanto stiamo perdendo la nostra capacità di curarci». M. e T. della clinica di Huitzo sono le prime che inviano i propri pazienti alle cliniche biomediche per richiedere esami del sangue, ecografie, tac e altre analisi che verranno poi da loro utilizzate per completare le diagnosi e proporre un percorso terapeutico basato sulla medicina tradizionale. K., della clinica di medicina tradizionale di Guelatao, durante un'intervista realizzata nel novembre 2021, ha chiaramente spiegato che nella loro comunità «La maggioranza delle persone si aiuta con le erbe che ci sono nella comunità, solamente se è molto grave vanno alla clinica di salute o usano le medicine». A Villa Díaz Ordaz, durante il Covid-19, il protocollo medico adottato è stato duplice: E.M., *regidora de educación*<sup>653</sup> del *pueblo*, ha raccontato che il centro di salute di medicina tradizionale presente nella comunità si è appoggiato a una dottoressa e ad alcuni medici della clinica rurale pubblica per realizzare registrazioni audio informative da diffondere tramite la radio comunitaria e che i responsabili del centro di salute hanno fatto riferimento agli ospedali cittadini per trasferire i casi più gravi in caso di necessità di ventilatori e respiratori:

ci siamo anche informati via internet per vedere come fanno da altre parti. Abbiamo comprato tute integrali, mascherine buone, un tunnel di isolamento. Abbiamo adeguato l'ambulanza per proteggere gli autisti, stabilito un protocollo di azione per spiegare come comportarsi ai contagiati e le loro famiglie, soprattutto per non generare panico nella comunità.

(E.M., *Regidora de Educación*, Villa Díaz Ordaz, aprile 2021)

Un simile atteggiamento pragmatico è visibile nella ricezione del vaccino per il Covid-19. Dall'inaugurazione della campagna vaccinale nel febbraio del 2021<sup>654</sup>, a manifestazioni aperte di rifiuto del vaccino si sono accostati atteggiamenti di speranza (e in alcuni casi delusione successiva<sup>655</sup>) e, in misura prevalente, casi di persone che si sono dotate del vaccino come di uno strumento di cui appropriarsi in quanto diritto da non lasciarsi scappare e di cui fare uso perché, nell'incertezza delle cause e dei rimedi di fronte al Covid-19, sembrava saggio tentare ogni possibilità<sup>656</sup>. In questi casi, il carattere distintivo della relazione con il vaccino è l'atteggiamento possibilista, ma disilluso e, soprattutto, l'attenzione a utilizzarlo in maniera sempre complementare

---

<sup>653</sup> Incarico municipale, vicino all'assessore all'istruzione

<sup>654</sup> Redacción El Economista, *Esquema de vacunación Covid-19 en México: etapas de aplicación 2020*, in *El Economista*, 08/12/2020, <https://www.economista.com.mx/politica/Esquema-de-vacunacion-Covid-19-en-Mexico-etapas-de-aplicacion-20201208-0081.html>

<sup>655</sup> «Speravamo che con il vaccino saremmo tornati alla normalità, ma invece siamo di nuovo qui», J.S., maestra, San Pablo Huitzo, settembre 2021)

<sup>656</sup> «Chissà che funzioni!», (Señora M., San Pablo Huitzo, il giorno prima della sua seconda dose di vaccino)

ad altri strumenti più noti e perennemente a disposizione di ciascuno, come tè, infusi ed altri preparati di erbe e piante.

Uno studio dedicato all'analisi delle politiche pubbliche di gestione pandemica rivolte alle comunità indigene<sup>657</sup> ha evidenziato tra i motivi di rifiuto e paura del vaccino la mancanza di informazioni e protocolli specificamente orientati alle comunità indigene, la mancanza di traduzioni nelle lingue indigene delle informazioni legate alla campagna vaccinale<sup>658</sup>, la convinzione che il virus non esista nelle proprie comunità e una generale sfiducia nel governo federale in tutte le sue manifestazioni<sup>659</sup>. Juan Fernando González-Espinosa<sup>660</sup> ha notato come le modalità e le tempistiche di diffusione della campagna vaccinale abbiano impedito il rispetto integrale dei diritti fondamentali delle popolazioni indigene, *in primis* quelli di venire adeguatamente informati e consultati, cosa che ha minato il successo della vaccinazione tra i gruppi indigeni del Paese. Inoltre, nonostante le popolazioni indigene siano gruppi sociali in condizioni di particolare vulnerabilità, queste non sono state individuate come settori prioritari per la vaccinazione, come al contrario lo sono state l'età, le comorbidity e l'occupazione<sup>661</sup>.

Nonostante Jorge Valtierra Zamudio e Leonardo Jiménez Loza<sup>662</sup> abbiano riconosciuto gli sforzi della *Secretaría de Salud*, dell'INPI (*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*) e dell'INALI (*Instituto Nacional de Lenguas Indígenas*) per diffondere nelle aree rurali le campagne di vaccinazione, evidenziano come questi tentativi non abbiano preso sufficientemente in considerazione le caratteristiche, le pratiche culturali, le ideologie e il *modus vivendi* delle comunità particolari. Secondo i ricercatori, esistono molti motivi di rifiuto del vaccino. Alcuni sarebbero comuni a molti contesti del mondo, come la circolazione di fake-news online, altri invece sarebbero attinenti alla religiosità e alla spiritualità: «Per ovviare a ciò, sono necessari meccanismi di protezione e guarigione che, più che ai vaccini, sono legati alla ritualità e ad altre pratiche simboliche che hanno elementi culturali sia cristiani che indigeni»<sup>663</sup>.

Loera González e Martínez Juárez<sup>664</sup>, hanno riscontrato l'esistenza di paure e voci legate al vaccino nelle comunità *ralámuli* della Sierra Tatumara, dove diverse persone credono a false informazioni che girano prevalentemente su *Whatsapp* secondo cui attraverso il vaccino per il Covid-19 ci si potrebbe infettare di altre gravi malattie, come l'HIV<sup>665</sup>. In questo caso, ipotizzano i ricercatori, la diffidenza verso il vaccino rispecchierebbe quella verso il governo e verso i poteri federali e regionali, storicamente implicati nell'intenso disboscamento legale e illegale delle aree forestali, nella grave situazione di espropriazione dei territori ancestrali delle popolazioni e nella presenza violenta dei narcotrafficanti<sup>666</sup>.

---

<sup>657</sup> Rieger I.A., «COVID-19 and Indigenous Communities in Latin America: A Comparative Analysis of State Public Policy Strategies in Mexico, Bolivia, and Colombia», in *Revista de Estudios Sociales*, n.78, 2021, pp.36-55

<sup>658</sup> Miranda F., «Comunidades indígenas de Oaxaca deben decidir sobre vacuna antiCovid, pero sin información en lenguas», 2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/comunidades-indigenasde-oaxaca-deben-decidir-sobre-vacuna-anticovidpero-sin-informacion>

<sup>659</sup> Romo R., «Pueblos enteros rechazan las vacunas contra el COVID-19», in *CNN en Español*, 2021, <https://cnnespanol.cnn.com/2021/03/02/pueblos-enteros-mexico-rechazanvacunas-covid-19-trax/>

<sup>660</sup> González-Espinosa, J.F., «Vacunación de los pueblos indígenas ante Covid-19», in *Logos Boletín Científico De La Escuela Preparatoria*, vol.2, n.9(17), 2022, pp.4-6.

<sup>661</sup> Grupo Técnico Asesor de Vacunación Covid-19, «Priorización inicial y consecutiva para la vacunación contra SARS-CoV-2 en la población mexicana. Recomendaciones preliminares», in *Revista Salud Pública de México*, vol.63, n.2, marzo-abril 2021

<sup>662</sup> Valtierra Zamudio J., Jiménez Loza L., «Enfermedad y políticas de atención sanitaria: búsqueda del reconocimiento de la cosmovisión indígena durante la COVID-19», in *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, n.30, 2022

<sup>663</sup> Ivi, p.10

<sup>664</sup> González L., Juan Jaime F., Martínez Juárez N.V., «Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por Covid-19 en la Sierra Tarahumara», in *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol.28, n.81, 2021, pp.97-123

<sup>665</sup> Si tratta di un tema che si riscontra anche in altri contesti, si rimanda al paragrafo 4 del primo capitolo, al paragrafo 2 del secondo capitolo e al presente paragrafo della tesi.

<sup>666</sup> González L., Juan Jaime F., Martínez Juárez N.V., «Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por Covid-19 en la Sierra Tarahumara», in *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol.28, n.81, 2021, pp.100-101

Uno dei casi più emblematici in questo senso è quello del *pueblo* di San Juan Cancuc, situato nelle montagne dello Stato del Chiapas, dove il 1° febbraio 2021 le autorità locali hanno informato le istituzioni statali con un documento ufficiale che, nelle quarantacinque comunità che rispondono alla loro amministrazione, la popolazione non avrebbe potuto essere vaccinata contro il Covid-19, come deciso dall'assemblea generale del *pueblo*<sup>667</sup>. A Oaxaca, un caso noto alle cronache locali per il rifiuto del vaccino è quello della comunità *triqui* Yutuzaní, che si trova nella regione Mixteca. Le autorità hanno spiegato che le persone non si sono fidate del vaccino portato dai militari, perché non sono arrivate informazioni adeguate e tradotte e, soprattutto, per paura degli effetti secondari in mancanza di medici sul territorio in grado di farvi fronte nelle ore e nei giorni dopo l'inoculazione<sup>668</sup>. Non esiste negli articoli e nei servizi dedicati al caso un'attenzione particolare alla dichiarazione del presidente municipale di Yutuzani che, nella ricostruzione dei motivi di sfiducia complessiva, racconta che le dosi di vaccino sono state portate dai militari<sup>669</sup>, ma si tratta di un elemento che mi pare interessante attenzionare, eventualmente nel corso di futuri studi di campo, perché questa comunità è situata al confine con lo Stato di Guerrero, tristemente noto per le violenze di *narcos*, militari e paramilitari.

La strage di Ayotzinapa, in cui quarantatré studenti della *Escuela Normal Rural* persero la vita nel 2014, è solo la più famosa di una lunga serie di attacchi eseguiti da gruppi criminali, spesso con la connivenza delle istituzioni<sup>670</sup>. Gli studenti sono stati sequestrati mentre si dirigevano ad una manifestazione a Città del Messico e non si hanno più avute loro notizie per anni: sono diventati *desaparecidos*<sup>671</sup>. I resti di alcuni dei corpi sono stati ritrovati nel 2021<sup>672</sup>. La domanda aperta è se, in questo ed eventualmente simili casi, il rifiuto del vaccino sia radicato in una paura storica, come propongono per altri contesti antropologiche e antropologi alle prese con epidemie e pandemie. Per esempio, Inayat Ali ha fatto ricorso ai propri precedenti studi relativi alla diffusione del morbillo tra il 2012 e il 2013 nella provincia pachistana Sindh per evidenziare come esista tanto a livello locale che globale un intricato tessuto di narrazioni tra i diversi attori coinvolti nella contingenza sanitaria del Covid-19. Nella sua descrizione, un ruolo di primo piano lo ha il panico che, unito alla mancanza strutturale di attenzione medica di qualità nella regione, ha dato vita alla proliferazione di *fake news* e voci di complotto, tanto rispetto al virus quanto al vaccino, legate soprattutto ad un possibile coinvolgimento del mondo occidentale intenzionato a danneggiare le altre popolazioni<sup>673</sup>.

Renne, nel 2010, ha esaminato le radici profonde dello scetticismo e dell'opposizione al vaccino contro la poliomielite nella Nigeria del Nord, collegandole al risentimento verso il governo, in cui non esiste nessuna fiducia a partire dalla dimensione endemica della corruzione, in un contesto sociale di vulnerabilità e violenza esasperata<sup>674</sup>.

---

<sup>667</sup> Maldonado C.S., «Un pueblo en Chiapas rehúsa a ser vacunado contra el coronavirus», in *EL Pais*, 8/02/2021, [https://elpais.com/mexico/2021-02-08/un-pueblo-en-chiapas-se-rehusa-a-ser-vacunado-contra-el-coronavirus.html?event=go&event\\_log=go&prod=REGCRARTMEX&o=cerrmex](https://elpais.com/mexico/2021-02-08/un-pueblo-en-chiapas-se-rehusa-a-ser-vacunado-contra-el-coronavirus.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRARTMEX&o=cerrmex)

<sup>668</sup> Garcia G., «Yutuzaní, comunidad triqui de Oaxaca, rechazó vacuna contra Covid por falta de información en su lengua», in *El Universal*, 19/11/2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/yutuzani-comunidad-triqui-de-oaxaca-rechazo-vacuna-contra-covid-por-falta-de-informacion>

<sup>669</sup> «Yutuzaní No nos vacunamos cuando vinieron los militares en Juxtlahuaca, porque había mucha información buena y mala» Cornelio de Jesús Hernández, in Garcia G., «Yutuzaní, comunidad triqui de Oaxaca, rechazó vacuna contra Covid por falta de información en su lengua», in *El Universal*, 19/11/2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/yutuzani-comunidad-triqui-de-oaxaca-rechazo-vacuna-contra-covid-por-falta-de-informacion>

<sup>670</sup> González Díaz M., «Qué significa que el caso Ayotzinapa haya sido calificado de "crimen de Estado" en México y qué puede pasar ahora», in *BBC News*, 23/08/2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-62654995>

<sup>671</sup> La pratica della *desaparición*, la scomparsa forzata di persone, è tristemente diffusa in America Latina, sia per motivi politici (si pensi alle dittature come quelle di Videla e Pinochet, ma anche a Irma Galindo Barrio, difensora dei boschi di Oaxaca scomparsa il 27 ottobre 2021), sia per sequestri economici e criminali.

<sup>672</sup> Ferri P., «Identificados restos de un tercer normalista de los 43 desaparecidos en Iguala en 2014», in *El Pais*, 15/06/2021, <https://elpais.com/mexico/2021-06-15/identificados-restos-de-un-tercer-normalista-de-los-43-desaparecidos-en-iguala-en-2014.html>

<sup>673</sup> Inayat A., «The covid-19 pandemic: making sense of rumor and fear», in *Medical Anthropology*, vol.39, n.5, Taylor & Francis, London, 2020, pp.376-379

<sup>674</sup> Renne E.P., *The Politics of Polio in Northern Nigeria*, Indiana University Press, Bloomington, 2010

Terence Ranger ha messo in evidenza le crisi di comprensione durante l'influenza spagnola tra le autorità e la popolazione in Rhodesia, dove la biomedicina ufficiale veniva considerata inefficace o addirittura mortifera e dove presero piede movimenti religiosi salvifici<sup>675</sup>.

Ivo Quaranta, nella sua etnografia relativa ai Grassfields del Camerun<sup>676</sup>, utilizza la categoria della "stregoneria di Stato"<sup>677</sup>, per rendere conto delle interpretazioni locali di avvenimenti di diversa natura, dalle eruzioni vulcaniche alle campagne di vaccinazione, rispetto ai quali il principio esplicativo veniva ricercato in un'intenzionalità governativa nemica della popolazione. La stregoneria di Stato è «intesa come la depredazione che questo ente opera a danno dei propri cittadini per ottenere ricchezza e potere nello stesso modo in cui streghe e stregoni mangiano e vendono i loro cari nei banchetti immaginari del mondo sovranaturale»<sup>678</sup>. In particolare, Quaranta spiega come una campagna di vaccinazione contro il tetano neonatale fallì perché diffusa in anni di aspra lotta sociale per democraticizzare il Paese e gran parte della popolazione dei Grassfields non credeva che il governo potesse realmente essere interessato alla salute di chi lo contestava duramente. Al contrario, il vaccino venne letto come una strategia tra altre per la sterilizzazione della popolazione da cui provenivano i movimenti di opposizione e, in particolare «venne visto alla stregua dell'inoculazione di una sostanza capace di distruggere la fertilità, proprio come streghe e stregoni introducono nel corpo delle loro vittime sostanze che hanno il potere di bloccare la capacità riproduttiva»<sup>679</sup>. Se la stregoneria è l'uso di sostanze e conoscenze dotate di potere a fini malevoli, dunque: «l'impiego del sapere e delle tecnologie mediche per il controllo della fertilità iscrive il sospetto di una sterilizzazione di massa nell'universo simbolico della stregoneria»<sup>680</sup>.

Senza necessariamente coinvolgere la stregoneria, il tema dell'incorporazione di diverse sostanze è centrale nei processi di costruzione della persona e interviene in maniere differenti anche nel contesto centro e sudamericano. Santos Granero<sup>681</sup> studia tra gli *Yanesha* delle foreste montane del Perù orientale e mostra come l'incorporazione di sostanze, trasmesse e trasmutate, costruisca l'anatomia dei corpi e la soggettività delle persone, in termini fisici e materiali. «A causa di diffuse idee cosmologiche animiste, tra i popoli nativi dell'Amazzonia l'incorporazione di sostanze estranee comporta sempre l'assimilazione dei corpi e delle soggettività delle entità le cui sostanze sono state incorporate»<sup>682</sup>.

Tra queste sostanze, un ruolo di primo piano è quello delle piante. Nell'area mesoamericana e messicana, esiste come si è ampiamente spiegato nel precedente capitolo la convinzione che gli uomini siano, a tutti gli effetti, fatti di mais. I paragrafi dedicati al tema dell'alimentazione hanno mostrato come la qualità del mais e, per estensione, degli alimenti che vengono ingeriti, cambi in maniera sostanziale la qualità della persona che li ingerisce. Verrà illustrato a breve, inoltre, come le piante medicinali assunte nei processi di prevenzione e cura abbiano un ruolo attivo ed esercitino *agency* nel e sul corpo che le assume, in un processo di mutua trasformazione. Sebbene, da quello che ho potuto constatare, manchi una letteratura specifica sulla relazione tra resistenza al vaccino e concezioni di costruzione della persona rispetto all'incorporazione delle sostanze in area mesoamericana, mi sembra lecito avanzare l'ipotesi che a fianco di paure storico-politiche ne esistano anche altre di ordine cosmologico-culturale: in che modo l'iniezione di una sostanza sconosciuta proveniente da un mondo alieno può non solo risultare dannosa per il corpo, ma anche e soprattutto

---

<sup>675</sup> Ranger T., «The influenza pandemic in Southern Rhodesia. A crisis of comprehension», in

Arnold D. (a cura di), *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, Manchester University Press, Manchester, 2017

<sup>676</sup> Quaranta I., *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Milano, 2006

<sup>677</sup> Ivi, p.230

<sup>678</sup> Ivi, p.237

<sup>679</sup> Ivi, p.239

<sup>680</sup> Ivi, p.240

<sup>681</sup> Santos-Granero F., «L'essere e la costruzione della persona nell'Amazzonia nativa. Un approccio costruttivista con una coda prospettivista», in Consigliere S. (a cura di), *Mondi Multipli. Lo splendore dei mondi*, Kaiak Edizioni, Milano, 2014, pp.51-90

<sup>682</sup> Ivi, p.55



condizionare ciò che il mio corpo è e ciò che io sono e noi siamo? Mi pare che tale domanda potrebbe costituire un'interessante traccia per future indagini etnografiche e antropologiche.

A San Pablo Huitzo ho conosciuto personalmente persone determinate a non vaccinarsi, perché non persuase dall'efficacia o apertamente convinte della nocività del vaccino. Mi è parso però che questa posizione fosse piuttosto minoritaria. Alcune di queste persone, soprattutto tra i più giovani, mi hanno raccontato di aver falsificato i certificati di vaccinazione per poter accedere ad alcune attività altrimenti vietate. Durante una colazione al *mercadito agroecológico*, il contadino M.A. ha detto apertamente che «il vaccino non serve...e poi si sente dire che è un piano per ucciderci». L'anziana J., che partecipa col nipotino al gruppo di psicoterapia di Huitzo, ha dichiarato: «Io non mi sono vaccinata, se il signore mi vuole vado, però non per il vaccino». T.M., *regidora de salud* del *pueblo*, racconta gli sforzi del municipio per promuovere la campagna di vaccinazione tra gli abitanti: «Moltissime persone adulte non ne aveva fatto richiesta all'inizio, perché hanno paura che gli riduca gli anni di vita...dicono “se non mi uccide il *bicho* mi uccide il vaccino”, è stato un grosso sforzo convincere certe persone».



Figura 81 - Murale che promuove l'utilizzo della mascherina, danneggiato, Oaxaca de Juarez, ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Per far fronte alla mancanza di formazione, progetti come la *Escuela de Salud Comunitaria* “Alina Sanchez” hanno attivato percorsi di ascolto e informazione delle rispettive comunità. Ho conosciuto M., della *Escuela de Salud Comunitaria* durante un incontro intercomunitario dedicato alla medicina, svoltosi nei pressi di Cholula, nello Stato di Puebla. Il progetto della *Escuela* coinvolge medici allopatrici e diverse figure promotrici della medicina tradizionale negli Stati di Tijuana, Veracruz, Stato del Messico, Puebla, Guerrero e Oaxaca. M. mi ha spiegato che:

C'è una campagna di vaccinazione, ma ci sono molti dubbi, mala informazione ed altri problemi connessi. Ognuno di noi è andato nelle proprie comunità a raccogliere dubbi sul vaccino, abbiamo preparato una fanzine con le risposte<sup>683</sup>. Ci siamo anche accorti che in alcune comunità vi è lo stigma del Covid, allora abbiamo capito che era meglio scrivere “come fronteggiare le malattie respiratorie”. (M., promotrice della *Escuela de Salud Comunitaria*, Cholula, agosto 2021)

A fianco di fenomeni di esplicito rifiuto ne esistono altri di aperta attesa, rivendicazione e desiderio, come nell'emblematico caso di un centinaio di anziani delle comunità *wixárika* di Jalisco, che hanno camminato per quasi quattro ore in una zona assediata dal narcotraffico per arrivare al più vicino punto di vaccinazione, nel municipio di Nueva Colonia<sup>684</sup>. Senza arrivare a tali notizie sensazionali, a San Pablo Huitzo ho conosciuto molte persone, soprattutto anziani e adulti intorno ai trenta-

<sup>683</sup> La fanzine è distribuita in formato cartaceo nelle comunità e scaricabile dal sito dell'*Escuela*: [https://www.saludalinasanchez.org/\\_files/ugd/87555d\\_3fe6d17c44174e8ea1ddca3f87cac134.pdf](https://www.saludalinasanchez.org/_files/ugd/87555d_3fe6d17c44174e8ea1ddca3f87cac134.pdf)

<sup>684</sup> AFP, «Indigenas mexicanos caminan horas para vacunarse contra Covid en zonas asediadas por el narco 2021», in *El Economista*, 17/04/2021, <https://www.economista.com.mx/politica/Indigenas-mexicanos-caminan-horas-paravacunarse-contr-Covid-en-zonas-asediadas-por-el-narco-20210417-0014.html>

quarant'anni, che mi hanno raccontato di essersi messi in fila anche per ore (in alcuni casi persino due giorni) per ricevere la propria dose di vaccino, principalmente con la speranza di poter gestire la paura o di poter tornare alle proprie attività economiche indispensabili per la propria sopravvivenza. Nella mia esperienza, il vaccino in questi casi è stato percepito come "un mezzo per" e non come una soluzione in sé. Al netto degli estremi, l'impressione ricavata dai nove mesi di etnografia a San Pablo Huitzo è che la postura dominante rispetto al vaccino, emblematica di quella prevalente rispetto al complesso dei rimedi biomedici, sia quella espressa sotto punti di vista diversi da M. della clinica di salute tradizionale e da W., giovane ragazza della comunità, studentessa universitaria tornata a casa durante la pandemia.

M. valuta l'efficacia del vaccino in relazione al suo effetto in termini di paura, a partire dalla peculiare concezione della paura come agente patogeno tratteggiata nel primo capitolo della presente tesi: «Dipende tutto da cosa ti fa più paura, il *bicho* o il vaccino. Se hai più paura del *bicho* e con il vaccino ti senti sicuro, adelante! Se ti fa più paura il vaccino poi finisci che ti ammali anche del *bicho* e non serve a niente». W, invece, considera che

Ci sono test che possono risultare positivi e negativi, con un margine di errore. Ci sono persone vaccinate che si ammalano: né le prove né i vaccini sono certi, è un virus nuovo. Con questo non voglio dire che non ci si deve vaccinare...ognuno prende la sua decisione<sup>685</sup>, ma a prescindere da quello che succede con la scienza medica ci sono cose certe che si possiamo fare, come il tè, prendere le piante....  
(W., studentessa, San Pablo Huitzo, settembre 2021)

In pratica, la medicina considerata tradizionale è un punto fermo nei confronti del quale esiste un diffuso senso di fiducia<sup>686</sup>. Il Covid-19 ha mostrato l'importanza di re-imparare a praticarla in maniera diffusa. Come ha aggiunto W.: «E' nelle nostre mani recuperare la capacità di sanarci».

### 6.3. La medicina tradizionale di fronte al Covid-19: le piante e la formazione comunitaria

La salute e, di conseguenza, la medicina tradizionale, è intesa nei termini di cura integrale e comunitaria, una cura che, a partire da una prospettiva olistica, è sempre e contemporaneamente relativa al corpo individuale e al corpo collettivo, alla dimensione fisica e a quella spirituale, al corpo-territorio inteso come unità di analogie costitutive a doppio senso.

Una domanda ha guidato la mia ricerca di campo in questo senso: da cosa è necessario curarsi? Non è possibile rispondere esclusivamente dal Coronavirus, dal diabete<sup>687</sup>, dalla paura, dalla perdita delle conoscenze proprie, dall'erosione ambientale o da singoli altri fattori, ma dalla complessità della loro interazione, ritenuta responsabile di un modo di vita malsano<sup>688</sup>. Per questo, i successivi paragrafi

---

<sup>685</sup> Anche diverse persone che rivestono carichi comunitari che ho avuto modo di intervistare, a Huitzo, come a Villa Talea de Castro, Capulalpàm o Villa Díaz Ordaz tengono a menzionare, dando più o meno importanza al punto, la legittimità di opinioni personali differenti circa il vaccino, dato che mi sembra riflettere l'eterogeneità delle posizioni interne anche alle singole comunità.

<sup>686</sup> La fiducia non è completamente acritica. Per esempio, J., giovane contadina e mamma della terza sezione di Huitzo, avvisa: «In generale le persone rispettano le credenze e questo è un bene e un male, per esempio è un bene che si facciano i tè e le vaporizzazioni, ma è un male che chiudono le finestre, non c'è aria».

<sup>687</sup> «Il diabete ha assunto recentemente la forma di un'epidemia di salute pubblica e di una nuova "epidemia di significato", Le popolazioni indigene sono state oggetto di discorsi biomedici che enfatizzano le differenze etniche e la genetica come fattori eziologici associati al diabete di tipo 2. In risposta alla razzializzazione del diabete, gli antropologi hanno riformulato "il significato del diabete come patologia socio-politica" e il corpo come luogo in cui si iscrive la storia sociale», in Montesi L., «Beyond race and ethnicity: How an ethnography of diabetes can contribute to a socially complex approach to hyperglycemia, human suffering, and care», in *Society, Biology & Human Affairs*, n.78, 2014, p.83

<sup>688</sup> R., giovane della terza sezione, tornata a Huitzo da Città del Messico dove studiava psicologia mi ha spiegato: «C'è tutta una filosofia della salute che è più complessa e che ha a che fare con il modo in cui viviamo. Se viviamo la vita in modo gioioso, se la vediamo gioiosamente, ci accorgiamo che non sta accadendo più di quanto deve accadere. Così dicevano i nonni. Dobbiamo affrontare la vita in modo migliore. I nonni vedevano molte cose forse e dicevano che sarebbero arrivati tempi duri. Alcuni sono gioiosi con i soldi, ma nei tempi duri non si possono mangiare i soldi. Penso

tenteranno almeno un'approssimazione delle pratiche mediche scaturite, alimentate e trasformate dall'emergenza del Covid-19.

Protagoniste di primo piano della medicina tradizionale e della sua sperimentazione di fronte al nuovo *bicho* sono le piante. Grazie ad esse vi sono stati esempi di una rinnovata conoscenza del proprio territorio laddove si stava trascurando: alcune comunità hanno infatti dato vita a ricognizioni territoriali guidate dalle persone più anziane per catalogare le specie presenti in natura e le rispettive proprietà. Ho avuto modo di partecipare a un'ampia perlustrazione del territorio delle colline della regione di San Pablo Huitzo, insieme a diversi giovani interessati ad imparare da alcune *sanadoras* e anziane delle comunità dei dintorni.



Figura 82 - Perlustrazione e mappatura territoriale, area tra Huitzo e Etlá, settembre 2021. Foto dell'autrice.

Queste piante, una volta individuate<sup>689</sup>, vengono con rinnovata capillarità coltivate nei patii domestici, vere e proprie estensioni dell'abitazione dedicate alla produzione della stretta sussistenza del nucleo familiare. Il patio ha a che vedere con una sfera quasi intima ed è rilevante che proprio qui crescano le piante a cui si affida la salute della casa. A livello comunitario, invece, le piante medicinali vengono coltivate anche in quelle che vengono chiamate «farmacie viventi», curate dalle cliniche comunitarie o dalle *sanadoras* incaricate della gestione dei *temazcales*<sup>690</sup>. Per i centri di salute tradizionali, infatti, è fondamentale poter contare su una disponibilità continua e immediata delle specie vegetali con cui preparano i propri rimedi.

---

che dobbiamo riflettere molto sul nostro modo di vivere per poter pensare di avere varie soluzioni, a partire da avere acqua e terra pulita»

<sup>689</sup> La ricerca delle piante più adatte a combattere il Covid-19 è comune a diversi sistemi medici tradizionali, come per esempio in quello proprio delle popolazioni nigeriane, si veda per una prima approssimazione Attah A.F., Fagbemi A.A., Olubiyi O., Dada-Adegbola H., Oluwadotun A., Elujoba A., Babalola C.P., «Therapeutic Potentials of Antiviral Plants Used in Traditional African Medicine With COVID-19 in Focus: A Nigerian Perspective», in *Frontiers in Pharmacology*, n.12, 2021

<sup>690</sup> Sauna rituale: tale pratica verrà ampiamente approfondita nei prossimi paragrafi.



Figura 83 - Farmacia vivente intorno al temazcal, San Pablo Huitzo, giugno 2021. Foto dell'autrice.

Dalle piante, infatti, vengono estratte le proprietà curative<sup>691</sup> per ottenere tinture madri<sup>692</sup> delle singole varietà, che vengono poi combinate insieme nelle differenti microdosi<sup>693</sup>, a seconda delle malattie da trattare. Se questa pratica non è certamente nuova, sia nella mia esperienza diretta data dalla partecipazione alle attività della clinica di medicina tradizionale di San Pablo Huitzo e a incontri intercomunitari dedicati al tema della salute, sia nelle parole delle *sanadoras* e dei *sanadores* coinvolti, emerge un'evidente ricerca di combinazioni di tinture madri che siano efficaci rispetto alle malattie del sistema respiratorio, con una grande predominanza dell'eucalipto.



Figura 84 - Combinazione di tinture per microdosi, Oaxaca, ottobre 2021. Foto dell'autrice.

La centralità delle piante nelle pratiche terapeutiche proprie risponde sia a motivazioni di ordine pratico, che a concezioni cosmologiche olistiche.

Dal punto di vista materiale, si tratta di una risorsa gratuita e di facile reperibilità per gli abitanti delle aree indigene e rurali: due qualità che i farmaci industriali non presentano. J., mamma di tre bimbi che partecipano all'*escuelita* di San Pablo Huitzo, mi ha raccontato che ne stava curando uno con infusioni di erbe per via di una brutta tosse e mi ha detto: «Abbiamo in casa le medicine<sup>694</sup>, chissà

<sup>691</sup> Negli ultimi decenni si è assistito a un rinnovato interesse per le piante come farmaci anche nel mondo occidentale, in virtù della scoperta di nuove molecole biologicamente attive. In questo quadro vi è una rinnovata attenzione all'etnofarmacologia con risvolti etici e pratici complessi. Per un'approssimazione si veda Houghton P.J., «The Role of Plants in Traditional Medicine and Current Therapy», in *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, vol.1, n.2, 1995, pp.131-143

<sup>692</sup> Per ottenere le tinture madri, le piante vengono lasciate per circa trenta giorni sotto alcool. Spesso viene usato il *mezcal*.

<sup>693</sup> Per ottenere una microdose si combinano insieme gocce di diverse tinture madri.

<sup>694</sup> Si riferisce alle piante coltivate nel patio



altrimenti quanto dovremmo spendere!». Dal punto di vista cosmologico, invece, si ritorna alla concezione per cui non esiste una chiara linea di demarcazione tra le persone umane, gli animali<sup>695</sup> e l'ambiente naturale che le circonda, che è peraltro intriso di una spiritualità immanente. La *sanadora* G., di San Pablo Huitzo mi ha spiegato che «La vera saggezza è nella natura e non in laboratorio. Per essere veramente saggi è necessario osservare l'opera del Creatore, cioè la natura» e che

c'è un canto<sup>696</sup> che dice che tutto guarisce, che tutto ha una medicina dentro: il sole, la pioggia... tutto. Chiamiamo nonne le pietre che mettiamo nel *temazcal* e nonno il fuoco. Con lui ci sono i primi antenati, quelli delle quattro direzioni e dei quattro elementi. Tutta questa saggezza ci porta la medicina: una medicina potente che dobbiamo recuperare come figli della terra e del cosmo e come viaggiatori nel tempo, affinché il capitalismo non ci freggi. Noi popoli indigeni abbiamo la natura, che è sempre stata nostra alleata. Ecco perché in alcune comunità il *bicho* non è arrivato, soprattutto rispetto alla città. Non mi fido di tutto ciò che viene dal sistema e dal governo. Noi nelle comunità abbiamo soluzioni che funzionano e fanno parte della riconnessione e del risveglio che dobbiamo fare con la madre terra. (G., *sanadora*, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

Esiste anche nel campo medico una sorta di nostalgia e di tristezza per un fenomeno percepito come di corruzione della natura e di allontanamento da essa a causa dello stile di vita e di produzione moderno. G. ha proseguito il proprio discorso raccontando che suo padre era morto di insufficienza renale, ma che aveva vissuto vent'anni in più rispetto ad una diagnosi che aveva ricevuto in ospedale:

Usava l'acqua del fiume e quella era la sua medicina. Questa è una cosa molto triste nella mia comunità perché ora quel fiume non si può più bere e lì dentro non ci si può più bagnare. Poi ci sono molti terreni agricoli e ora li stanno distruggendo perché i terreni che prima usavano per il mais, il sorgo, il sesamo, ora li stanno distruggendo per fare alberi da frutto e stanno distruggendo le medicine che crescevano lì, provo tristezza e disperazione per le persone che si mettono a usare solo medicina brevettata e dimenticano la medicina naturale. Quando uno vuole curarsi o si vuole rafforzare, va alle cinque del mattino a fare il bagno nell'acqua della montagna. Smettiamo di farlo perché sono arrivate le caldaie, ma la salute ha a che fare con il modo in cui vediamo la vita, con il modo in cui ce la godiamo. Dobbiamo imparare dai nostri nonni, come hanno fatto perché noi potessimo essere qui, dobbiamo essere grati. Dobbiamo pensare alla totalità della vita, dobbiamo connetterci con tutta la vita e la natura, riempire il nostro corpo e la nostra anima con tutto questo, liberarci dallo stress, dalla paura, dalla tristezza, in modo da non essere in balia di nessuna malattia. Dobbiamo cogliere questa possibilità per reimparare a guardare la vita. Il problema non riguarda solo la salute o il virus, ma la vita in quanto tale, il *pueblo*, la comunità delle persone. Molte anziane del *pueblo* stanno lavorando e questo aiuta molto: avevamo nascosto molte cose e ora abbiamo l'opportunità di guardarle di nuovo. (G., *sanadora*, San Pablo Huitzo, ottobre 2021)

---

<sup>695</sup> A questo proposito è importante menzionare *nahualismo* e *tonalismo*. Il *nahualismo* è la credenza secondo cui «determinati individui hanno poteri particolari grazie ai quali possono assumere poteri spirituali particolari, che gli permettono di trasformarsi assumendo a loro discrezione sembianze di animali (o anche, in rare occasioni, di fenomeni naturali come fulmini, vento, nuvole, palle di fuoco...) e realizzare sotto questi "travestimenti" azioni prodigiose. Per quello che riguarda il *tonalismo*, ci riferiamo all'idea che ogni individuo, dalla propria nascita, mantiene una relazione di coesistenza spirituale con un alter ego o un "doppio" animale (però anche, in alcuni casi, con piante o elementi e fenomeni della natura come vulcani, pietre, fulmini...) che, a partire dalle loro caratteristiche specifiche, determina il carattere, la resistenza fisica e spirituale e, in ultima istanza, il destino della persona. L'esistenza dei due è legata a tal punto che quando qualunque incidente succede all'animale, inclusa la morte, si ripercuote in maniera simmetrica bella controparte umana». Lupo A., «Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego», in *Arqueología Mexicana*, n.35, 1999, pp.16-23

<sup>696</sup> La pratica del canto medicinale è molto diffusa nella medicina tradizionale mesoamericana. Il canto medicina può avvenire nel corso di riti terapeutici o costituire in sé un'occasione di *sanación* emozionale, che risponde alla concezione per la quale ogni stato di malattia corrisponde a emozioni mal processate. Per esempio, spiega T. della clinica di medicina tradizionale: «dimmi dove ti fa male e ti dico perché. Per esempio, se ti fa male la schiena è perché vuoi caricare tutto il mondo sulle tue spalle. Se soffri di cistite ovarica, o è genetico o devi riconciliarti con tua mamma»

Con la natura tutta, ma soprattutto con le piante medicinali è necessario instaurare relazioni mutualistiche di cura reciproca. La *señora* M., che possiede un piccolo mulino per macinare il mais nella seconda sezione di Huitzo, mi ha raccontato: «Io mi curo stando con le piante, convivendo con loro, parlandoci...sono la mia vita». T., della clinica di salute tradizionale di Huitzo, mi ha spiegato che: «Le erbe aiutano, ma anche noi dobbiamo aiutare le erbe a rafforzarsi». Quando le ho chiesto in che modo fosse necessario farlo, mi ha spiegato che dobbiamo adottare un'alimentazione libera dalla *comida chatarra* (cibo spazzatura), ritmi di vita senza stress e, soprattutto, non inquinare l'acqua che bevono le piante: se le piante sono inquinate inquinano anche gli umani, al posto che curarli. Del resto, le piante sono considerate sacre e dotate di proprietà portentose, ma sembra evidente come non possano fare magie in un contesto totalmente avverso. La cuoca R. mi ha fatto presente che: «Le erbe aiutano il diabete, l'ipertensione, il Covid, però a posteriori sono un palliativo, sarebbero da mangiare prima, senza mangiare altre schifezze». È importante imparare ad ascoltare la medicina e ad assecondarla: «La medicina è qualcosa che chiama, dobbiamo solo ascoltarla e ascoltare il nostro cuore. Dobbiamo chiedere alle piante il permesso di usarle e al corpo il permesso di curarlo». V., una giovane di Santiago Suchilquitongo che ho incontrato spesso al sabato durante il *mercadito* di Huitzo, mi ha raccontato che la sua relazione con le piante è dialogica e discorsiva e che è proprio questo legame a darle la forza di vivere in maniera più sana e di curarsi costantemente: «Da bambina nel *pueblo* proprio contro la tristezza ero abituata ad andare a sguazzare nell'alfalfa (erba medica): parlando con l'alfalfa e le piante possiamo rafforzare le intenzioni<sup>697</sup>».

Questa concezione generale precede il Covid e, probabilmente, è parte del contesto culturale in cui la concezione del Covid-19 come una pandemia estensiva del corpo-territorio<sup>698</sup> affonda le proprie radici e si modella. Con le piante, dunque, si stabilisce una vera e propria relazione che, oltre ad essere collettiva nel vincolo tra specie umana e specie vegetali, diventa anche personale. Come mi ha spiegato T.: «E' importante capire qual è la medicina per ciascuno. Quale pianta, quale attività è la più indicata», anche perché: «Dentro ciascuno c'è una saggezza: il nostro corpo è saggio e se impariamo ad ascoltarlo, a capirlo e a conoscerlo, da lì possiamo curarlo».

La natura, complessivamente, è interpretata come un luogo e un oggetto salvifico e curativo. Come mi ha spiegato M., che guida un *temazcal* a San Pablo Huitzo: «Per sollevare la vibrazione fisica, mentale e spirituale (soprattutto quest'ultima) è fondamentale la contemplazione: crediamo che solo significhi contemplare i Santi nella chiesa, però non è così, Dio non sta in un stanza, è nella natura, sta in tutti i lati e in ciascuno di noi, nelle piante».

Il carattere sacro delle piante è dato anche e soprattutto da una loro presenza millenaria, che ha accompagnato l'evoluzione delle pratiche mediche ancestrali, percepite come quelle proprie di *abuelas* e *abuelos* (nonne e nonni), intesi sia come persone reali che in quanto prototipi dell'immaginario collettivo fondativo di un'identità onorevole e ancestrale. L'anziana S., che vende succhi di frutta nella seconda sezione di Huitzo, ha commentato: «Le piante sono una medicina sacra che ha accompagnato le nostre vite dall'inizio dei tempi. Il loro uso frequente ci ha aiutato a tenere benessere ed equilibrio di fronte a tante malattie, ci aiuterà anche adesso».

Le piante non vengono ingerite solo sotto forma di medicinali, ma anche più semplicemente attraverso il cibo, grazie a un ampio ricettario tradizionale che prevede l'utilizzo delle piante locali nei piatti quotidiani, con la funzione consapevole di rinforzare l'organismo e il sistema immunitario. Un proverbio piuttosto diffuso che mi è capitato di sentire diverse volte recita: «*En la comida esta la medicina/ nel cibo c'è la medicina*». In maniera alquanto significativa, lo stesso motto è diventato il nome di un progetto di scambio di ricette tradizionali tra donne di differenti comunità dello Stato di Oaxaca promosso dal centro studio indigeno *Universidad de la Tierra - Oaxaca*<sup>699</sup>. Ho avuto modo di assistere ad un incontro di questo progetto, in cui donne di età molto differenti, dai venticinque ai settanta circa, provenienti da diverse regioni di Oaxaca si suggerivano reciprocamente quali piatti

---

<sup>697</sup> Le intenzioni sono un elemento centrale per la guarigione, perché come abbiamo visto, salute e malattia sono considerate come strettamente dipendenti dalla responsabilità dei soggetti.

<sup>698</sup> Si veda il capitolo 1 della presente tesi.

<sup>699</sup> Universidad de la Tierra - Oaxaca: <https://unitierraoax.org/>



cucinare per le proprie famiglie, motivate dall'intenzione di fortificare i propri nuclei domestici rendendoli meno vulnerabili al *bicho*. Per esempio, M. e F., di San Mateo del Mar hanno raccontato:

Nelle nostre comunità abbiamo la pratica di utilizzare molte piante medicinali nel nostro cibo e non dovremmo dimenticare, anzi dovremmo recuperare, questa pratica. Per esempio, dovremmo mettere *hierba santas* o *hierba buena* nel brodo, *epazote* nei fagioli e poi friggerli con avocado. Sono tutti cibi che sono di per sé medicinali e quando li mangiamo stiamo aiutando il nostro corpo in modo che non si ammali. Basta poco, per esempio un modo è marinare il pesce o il filetto di pollo con zenzero macinato, aglio e olio d'oliva in modo che abbiano un sapore delizioso e prendiamo rinforzi di sostanze nutritive. [...] Dobbiamo recuperare la portulaca e altre erbe che riteniamo inutili, ma che invece sono ottime come insalata, dobbiamo mangiare il più verde possibile, scoprire come il *nopal* può essere messo nel brodo di gamberetti o di uova e ha un sapore delizioso o come la zucca consente di ridurre le farine raffinate e lo zucchero, cucinare le cose con la *panela* che è molto meglio dello zucchero che si compra. Un'altra cosa: ricordo che mio padre diceva con molta fierezza quando si sedeva a tavola: "è la cucina contadina": il *chile pastor*, ovvero peperoncino, limone, aglio e acqua di pozzo, fa benissimo.

(M. e F., partecipanti all'incontro *En la comida esta la medicina, Oaxaca de Juarez, ottobre 2021*)

Questo ed altri interventi che si sono succeduti durante l'incontro<sup>700</sup> affondano le proprie radici nel ricordo delle ricette preparate dalle nonne e dalle mamme, evidenziando un senso di responsabilità intergenerazionale nella conoscenza dell'alimentazione preventiva. Come nel caso della coltivazione delle piante e della preparazione domestica di tinture e rimedi naturali, anche in questo caso molte delle presenti lamentano di non aver mai imparato o di aver dimenticato preziose ricette di cui conservano solo un ricordo emotivo.

Molte donne presentano la propria partecipazione al progetto motivandolo con una volontà di re-apprendimento scaturita dallo spavento causato dalla pandemia. R., giovane maestra e mamma di due piccoli bambini della seconda sezione di San Pablo Huitzo, a lato dell'incontro mi ha raccontato: «Ho dei ricordi di cose molto naturali, come quando sono stata in quarantena da varicella, la mia bisnonna mi cucinava con molta cura e sempre mi raccontava com'era prima: "Ah questo prima aveva sapore, curava di più"! La mia bisnonna è morta a 102 anni e ha avuto la forza per andare nel campo fino ai 100. Adesso che i miei figli potrebbero ammalarsi, mi è tornato in mente». La sua amica K., che ascoltava in silenzio, ha annuito e ha aggiunto: «Ho sempre usato le piante e mi hanno sempre aiutato. Credo che la medicina debba essere nel cibo e che il cibo debba essere la medicina. Questo è il momento della prevenzione, bisogna aggiungere l'"ingrediente magico al cibo", l'origano, l'aurelia, il rosmarino, che rendono questo cibo più ricco».

---

<sup>700</sup> Tra gli altri interventi: «A casa mio papà, che è mixteco, ci ha insegnato a mangiare molta *hierba santa*, preparandola sul *comal* e tritata in insalata con cipolla e peperoncino. Ci piace versare il nostro *mezcalito* di tanto in tanto e ora, con la malattia, mio padre mi diceva "*para todo mal mezcal y para todo bien también*"! Sembra una sciocchezza ma aiuta molto i nervi e brucia il virus che si dice rimanga in gola» (J., giovane donna della frazione di Hacienda Blanca - Valle di Etlá, trascrizione); «A volte non conosciamo le piante presenti nelle comunità e sembrano insignificanti, ma ti aiutano molto. Per questo è importante continuare a lavorare con gli anziani, perché da giovani sappiamo poco e quando si approfondisce l'argomento si scopre quanto si può scoprire. Le nonne preparano succhi di frutta e ci mettono dentro erbe medicinali e alcuni frutti che hanno un buon sapore e aiutano molto per il colesterolo, i problemi renali, il diabete. La verità è che mia madre aveva il diabete, ma è migliorata molto camminando tutte le mattine, mangiando il più sano possibile: il medico è rimasto senza parole e le ha detto: quello che avete voi nel pueblo è più sano. Il cibo è la stessa medicina per noi» (L., giovane donna di San Pablo Cuatro Venados, trascrizione); «Ho imparato a rendere più ricco il brodo con la *hierba santa* o la *hierba buena*, le uso soprattutto come condimenti. Io ho avuto la fortuna di vivere con la nonna del mio sposo che cura persino con il serpente a sonagli arrostito. Lei non c'è più, ma curava molto: grazie a lei ora ho curato la tosse dei miei figli» (V., contadina di Guelatao, trascrizione)

#### 6.4. L'esperienza della clinica di medicina tradizionale di Huitzo e gli incontri intercomunitari a Oaxaca

La proliferazione di *escuelitas* e di corsi di medicina tradizionale, di materiali e di opuscoli in spagnolo e in lingue indigene rivolti principalmente agli abitanti delle comunità è il sintomo più evidente di un capillare movimento di re-apprendimento della cura e della necessità di imparare a prevenire e trattare in autonomia le malattie più diffuse, a partire dal Coronavirus. Il Covid-19 ha rappresentato una novità sconosciuta per tutte le medicine del mondo e, quindi, anche per la medicina tradizionale mesoamericana. In quest'ultima è evidente la tensione a ricercare modi per adattare le proprie conoscenze nel nuovo contesto<sup>701</sup>.

Secondo T.M., assessora alla salute e all'ecologia di San Pablo Huitzo, un ruolo particolare nella sperimentazione è esercitato soprattutto dalle donne<sup>702</sup>, che hanno l'abitudine di confrontarsi quotidianamente sui rimedi che adottano e che vedono adottare: «Sono loro che quando si incontrano andando al negozio o al campo dicono “senti un po', Fulano<sup>703</sup> ha il *bicho*, per curarsi ha fatto così” oppure “senti un po', l'altro Fulano ha fatto vaporizzazioni».

Oltre al già menzionato uso dell'eucalipto, impiegato principalmente nelle vaporizzazioni e nei *temazcales*, ho potuto constatare che a San Pablo Huitzo è diventata prassi corrente assumere un tonico artigianale composto da due spicchi d'aglio, due limoni spremuti, due cucchiari di miele, un tocco di cipolla rossa, un pezzetto di zenzero e un bicchiere d'acqua, con l'aggiunta di un goccio di mezcal come conservante. Lo scopo del tonico è quello di rinforzare il sistema immunitario, aiutandolo sia a prevenire il virus che a cacciarlo dal corpo malato. Un esempio di utilizzo preventivo è quello che ne ho visto fare a Don H., che ne ha estratto un bottiglione al termine di un pranzo nel patio della sua casa e lo ha offerto ai presenti, spiegando di assumerlo per non ammalarsi. Un esempio di utilizzo propedeutico alla guarigione è invece quello che ne ho fatto io stessa in seguito al contagio da Covid-19: M. e T. della clinica di salute tradizionale di Huitzo me ne hanno prescritto un ciclo completo, che prevede l'assunzione di un bicchiere al giorno per sette giorni, ripetuti dopo una pausa di una settimana. Questo rimedio ha avuto tanto successo nel municipio a seguito dell'arrivo del Dottor S., un dottore che ha contemporaneamente una formazione biomedica derivata dagli studi universitari a Città del Messico e una vasta competenza ed esperienza nel campo della medicina tradizionale, in quanto erede di una famiglia di noti e rispettati *curanderos* della Sierra Mazateca di Oaxaca. In particolare, è un'anziana donna della sua famiglia, chiamata in segno di rispetto “*La Tia*”, ad essere apprezzata e ricercata per il proprio sapere e per il proprio dono<sup>704</sup>, che il Dottor S. avrebbe ereditato da lei. Che una persona “*tiene el don*”, “ha il dono”, è un'espressione piuttosto frequente da

---

<sup>701</sup> Molti sistemi medici tradizionali hanno sperimentato l'uso di piante terapeutiche precedentemente utilizzate di fronte al Covid-19, per una prima approssimazione si veda: Aprilio K., Wilar G., «Emergence of Ethnomedical COVID-19 Treatment: A Literature Review», in *Infection and drug resistance*, n.14, 2021, pp.4277-4289. In particolare, molti studi si sono concentrati sulle trasformazioni e sul ruolo esercitato dalla medicina tradizionale cinese nella prevenzione e nella cura della pandemia. Tra i vari, si vedano: Ochs S., Garran T.A., «The Role of Chinese Medicine in Treating and Preventing COVID-19 in Hubei, China», in *Asian Medicine*, vol.16, n.1, 2021, pp.11-35; Taylor-Swanson L., Altschuler D., Taromina K. et al., «SEATTLE-based Research of Chinese Herbs for COVID-19 Study: A Whole Health Perspective on Chinese Herbal Medicine for Symptoms that may be Related to COVID-19», in *Global Advances in Health and Medicine*, n.11, 2022; Kang X., Jin D., Jiang L. et al., «Efficacy and mechanisms of traditional Chinese medicine for COVID-19: a systematic review», in *Chinese Medicine*, vol.17, n.30, 2022; Eaton M., *From Garlic to Acupuncture: Cultural Models of COVID-19 Traditional Chinese Medicine*, Pforzheimer Honors College, New York, 2020

<sup>702</sup> La dicotomia dei ruoli di genere nella conoscenza delle piante medicinali e nei ruoli terapeutici esiste in maniera molto evidente, ma è necessario superare nell'analisi sociale una dicotomia eccessivamente rigida che non permette di cogliere i contributi che persone appartenenti a diversi generi apportano alla conoscenza botanica e curativa, si veda a questo proposito Alberti-Manzanares P., «Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género», in *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol.3, n.2, 2006, 139-153.

<sup>703</sup> Nome proprio generico, equivalente ai nostri Tizio, Caio o Sempronio

<sup>704</sup> Per differenti interpretazioni del “dono” della cura si vedano, tra gli altri García Pereyra R., Rangel Guzmán E., «Curanderismo y magia. Un análisis semiótico del proceso de sanación», in *CULCyT*, 2010, n.38/39, pp.1-11; Lámbarri Rodríguez A., Flores Palacios F., Berenzon Gorn S., «Curanderos, malestar y “daños”: una interpretación social», in *Salud Mental*, vol.35, n.2, 2012, pp.123-128

sentire e, sebbene si possa applicare a diversi ambiti della vita, sembra soprattutto riferirsi a quello della cura. Alcune persone, uomini e donne, sono nate con un dono, un regalo di Dio<sup>705</sup> o della Madre Terra, che le rende capaci di prendersi cura della salute e del *vivir bien* fisico e spirituale delle persone e delle comunità. Si tratta di persone che riescono a stabilire una comunicazione e un legame particolare con le piante e con gli altri elementi della natura, rendendosi loro tramite con chi ha bisogno di cura. Si tratta di persone che fin dalla giovane età sviluppano una propensione a conoscere e utilizzare le pratiche curative tradizionali. Si tratta di un dono che spesso è inteso in termini ereditari e ancestrali, che si tramanda di generazione in generazione sulla linea del sangue familiare grazie soprattutto alla condivisione della pratica e alla trasmissione orale. Questo doppio vincolo di eredità ancestrale e di sperimentazione attuale mi è sembrato emergere in maniera lampante dalla spiegazione di M. rispetto al *don* terapeutico e al ruolo odierno di chi lo detiene: «Le figlie delle *curanderas* hanno ereditato il dono e la saggezza delle erbe, ora stanno tentando di identificare che cosa serve davanti al *bicho*».

Avere un dono innato non è l'unico modo per divenire *sanador*: chi non lo possiede può comunque imparare per propria vocazione intenzionale, attraverso la guida di persone esperte, ma, in base alla mia esperienza sul campo, sembra marcata la differenza di fiducia riposta nel primo e nel secondo tipo di *curanderos*. È proprio su questa base che il gruppo dei giovani di Huitzo, costituitosi nel progetto “*Huitzo es nuestra esencia*” per aiutare la comunità durante la pandemia e le donne dell’*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* e della clinica di medicina tradizionale di Huitzo hanno deciso di rivolgersi alla famiglia della *Tia* con il dono, invitando il Dottor S. nel *pueblo*, per svolgere attività terapeutiche e per tenere corsi di medicina tradizionale rivolti agli abitanti del municipio interessati.

Le persone che hanno partecipato al corso sono soprattutto donne di età diverse, che hanno in comune la responsabilità del lavoro di cura nei confronti delle rispettive famiglie. Le uniche con esperienza medica pregressa erano M. e T., della clinica di medicina tradizionale del *pueblo*, mentre le altre erano prevalentemente contadine, casalinghe e cuoche. Tra le più giovani vi erano sia contadine della terza sezione che studentesse della preparatoria<sup>706</sup> e dell’Università, che hanno pensato di cogliere l’opportunità di studiare qualcosa di differente durante il periodo di sospensione delle lezioni. Due ragazze loro coetanee erano invece lavoratrici impiegate prima della pandemia in un ristorante e in un negozio di telefonia nel quartiere della Central de Abasto nella città di Oaxaca de Juarez: entrambe avevano deciso di partecipare al corso dopo aver perso la fonte di reddito su cui facevano affidamento per potersi permettere il proprio mantenimento, incluse le visite mediche e i farmaci. Gli unici due uomini presenti erano uno studente di medicina proveniente da Telix, il *pueblo* confinante, che aveva deciso di cogliere l’occasione per ampliare la propria formazione biomedica attraverso la conoscenza delle tecniche tradizionali<sup>707</sup> e P., papà di una bambina con grandi disabilità e già sensibile al tema della cura dei propri familiari.

---

<sup>705</sup> L’interpretazione della capacità terapeutica come dono di origine divina si ritrova in altri contesti, come per esempio l’Oceania. Per una prima approssimazione si vedano Poltorak M., «'Traditional' Healers, Speaking and Motivation in Vava'u, Tonga: Explaining Syncretism and Addressing Health Policy», in *Oceania*, vol.80, n.1, 2010, pp.1-23; Viney K., Johnson P., Tagaro M. et al., «Traditional healers and the potential for collaboration with the national tuberculosis programme in Vanuatu: results from a mixed methods study», in *BMC Public Health*, n. 14, 2014, pp.1-9

<sup>706</sup> Scuole medie superiori

<sup>707</sup> Il ricorso alla medicina tradizionale e la ricerca di formazione in tale direzione da parte di studenti universitari appartenenti alle facoltà biomediche sono riscontrati anche in altri contesti, come per esempio il Sud Africa, si veda a titolo di esempio: Mphekgwana P.M., Makgahlela M., Mothiba T.M., «Use of traditional medicines to fight COVID-19 during the south african nationwide lockdown: A prevalence study among university students and academic staff» in *Open Public Health Journal*, vol.14, n.1, 2021, pp.441-445



Figura 85 - Lezione di medicina tradizionale del Dott.S., San Pablo Huitzo, febbraio 2021.  
Fotogramma tratto dalla pagina FB Huitzo es nuestra esencia<sup>708</sup>.

Oltre alla diffusione del tonico, in questa circostanza è stato mostrato come adattare l'utilizzo della compressa mazateca al contrasto dell'infezione polmonare, in un chiaro esempio di quel tentativo di adattare i rimedi tradizionali alle nuove esigenze. La compressa mazateca è una pietra, preferibilmente porosa, che viene lasciata a scaldare sul fuoco fino a raggiungere alte temperature. A questo punto, la pietra viene avvolta prima dentro a foglie di *higuerilla*<sup>709</sup> e poi in un panno di stoffa, per essere successivamente applicata sulle zone da trattare attraverso la terapia del calore, che ha l'effetto di estrarre il freddo e l'umido dal corpo, bilanciandolo con la temperatura più elevata e con le proprietà calde e curative della pianta. Ho visto utilizzare la compressa sul ginocchio di R., donna anziana costretta dal lavoro di cuoca a rimanere in piedi per molte ore, ma mi è stato anche suggerito di provarla sulla mia schiena dopo aver contratto il Coronavirus, perché i polmoni avrebbero bisogno di calore per guarire.



Figura 86 - Applicazione della compressa mazateca, San Pablo Huitzo, febbraio 2021.  
Fotogramma tratto dalla pagina FB Huitzo es nuestra esencia.

<sup>708</sup> Proyecto 2021: Huitzo es nuestra esencia, *Recorrido de los tratamientos alternativos*, 27/02/2021, <https://www.facebook.com/100063930497857/videos/1061633627653629/>

<sup>709</sup> Ricino

Il Dottor S., nel corso di laboratori rivolti agli abitanti del *pueblo*, ha anche insegnato come combinare le tinture per elaborare microdosi nella combinazione di estratti di piante potenzialmente più efficaci di fronte al Covid-19. Mi sembra interessante vedere come nel corso di questi laboratori, ma anche nel corso di visite domestiche che ho avuto il permesso di accompagnare, sotto la categoria di “medicina tradizionale” rientrassero una serie di pratiche come l’agopuntura di origine cinese o l’uso della canfora omeopatica proveniente dall’India. In questi casi, non si tratta di un approccio percepito come complementare, come nel caso della relazione della medicina tradizionale con la biomedicina, ma di una vera e propria incorporazione e sussunzione di pratiche di altre medicine tradizionali e, soprattutto, naturali, nel complesso di saperi percepito come tradizionale e, in certa misura, come proprio. Mi pare che la differenza stia nel grado di compatibilità tra dispositivi di sapere che si basano su stabilizzazioni relative e assolute<sup>710</sup>. Tra loro, apparati di cura che procedono da una cosmovisione relativista hanno maggiore possibilità di scambio profondo, oltre la negazione o la semplice giustapposizione che deriva dall’incontro con una cosmovisione assolutista e universalista. Come rileva l’antropologo Aparicio Mena le medicine tradizionali non hanno mai avuto ambizioni egemoniche e «Oggi le medicine tradizionali stanno uscendo dai loro contesti originari e, come nel caso della medicina tradizionale cinese, entrando in contatto con culture diverse»<sup>711</sup>. In particolare, nota, «la medicina tradizionale cinese è ampiamente disponibile in tutto il mondo». L’antropologo ha spiegato che le medicine tradizionali stanno vivendo un processo di trasformazione nello spazio della globalizzazione, che le rende a tutti gli effetti «medicine interculturali»<sup>712</sup>.

M. e T., della clinica di medicina tradizionale di Huitzo, che ha animato il progetto di formazione medica tradizionale, raccontano che si è trattato di

un’esperienza positiva: all’inizio ci siamo spaventate, però ne abbiamo approfittato, in senso buono. Dà soddisfazione vedere che le persone sono più attente alla medicina, non trovano rimedio in ospedale, lo trovano da noi, nelle piante. Vedere persone imparare a fare preparati per essere pronte di fronte al Covid...riscoprire qualcosa che si stava perdendo.

(M. e T., promotrici della clinica di medicina tradizionale, San Pablo Huitzo, settembre 2021)

R., una donna della seconda sezione di Huitzo che ha partecipato ai laboratori, a lato di uno degli incontri ha detto: «Avevamo paura di fare le cose con le nostre mani, per questo siamo venute qui. Però adesso siamo sicure».

L’apprendimento delle tecniche della medicina tradizionale non è avvenuto solo a livello comunitario, ma anche intercomunitario. Le promotrici della clinica medica tradizionale di Huitzo, insieme ad altre donne del municipio, hanno partecipato ad un corso di medicina tradizionale intercomunitario, basato sullo scambio di piante e di competenze.

---

<sup>710</sup> Viene utilizzata qui una distinzione concettuale proposta da Francesco Remotti in Remotti F., *Contro Natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari, 2014

<sup>711</sup> Aparicio Mena A.J., «La antropología aplicada, la medicina tradicional y los sistemas de cuidado natural de la salud. Una ayuda intercultural para los padecimientos crónicos», in *Gazeta de Antropología*, n.23, 2007, pp.1-12

<sup>712</sup> Aparicio Mena A.J., «Idea de salud intercultural. Una aproximación antropológica a la idea de salud derivada de la medicina tradicional china en contacto con diferentes culturas», in *Gazeta de Antropología*, n.20, 2004, pp.20-25



Figura 87 - Corso intercomunitario di medicina tradizionale, Oaxaca, ottobre 2021. Foto dell'autrice.

L'iniziativa è stata promossa dall'associazione culturale *Flor y Canto A.C.*<sup>713</sup>, impegnata nella promozione sociale e culturale dei *pueblos* indigeni di Oaxaca. Al progetto hanno partecipato cinque comunità e municipi, che hanno inviato in rappresentanza sia promotori di salute delle rispettive cliniche tradizionali, sia singole persone (tutte donne) interessate ad imparare come fronteggiare il Covid ed altre malattie. Il laboratorio si è svolto in dieci incontri mensili nel corso del 2021, ognuno dedicato ad una famiglia di malattie, incluse quelle del sistema respiratorio. Per ogni tipologia di malattie, *sanadores* e *sanadoras* delle diverse comunità coinvolte hanno condiviso i rimedi che ritenevano i più indicati, dando anche dimostrazioni pratiche di intervento su altri partecipanti volontari, mostrando per esempio come effettuare una *limpia* energetica, come riconoscere il *susto*, come chiudere il corpo con il *rebozo*<sup>714</sup>, come effettuare rituali di *sanación*.



Figura 88 - Dimostrazione di chiusura del corpo con il rebozo. Oaxaca, ottobre 2021. Foto dell'autrice.

Per ogni patologia, inoltre, i promotori e le promotrici di salute hanno indicato le piante adatte alla cura. Ogni gruppo di comunità presente si è preso l'incarico di produrre nel mese successivo all'incontro le tinture madri di alcune delle piante indicate e, all'incontro successivo, le diverse tinture madri venivano suddivise tra tutti i gruppi di comunità, in modo che ciascuno potesse tornare alle

<sup>713</sup> Flor y Canto A.C., <http://cdiflorycanto.org/web/>

<sup>714</sup> Tipica sciarpa artigianale. Chiudere il corpo con il *rebozo* è una pratica ostetrica tradizionale di origine azteca, che consiste nell'utilizzare un foulard per eseguire diverse tecniche al fine di immobilizzare il bacino e rilassare i muscoli per favorire il posizionamento del feto e migliorare vari aspetti della gravidanza, del parto e post parto. Si basa anche sulla concezione secondo cui un corpo "aperto" è maggiormente esposto a penetrazioni e disequilibri di "arie" e "temperature".



rispettive cliniche, comunità e famiglie con un assortimento completo di tinture, da combinare tra loro per ottenere le microdosi adatte a ciascuna patologia si sarebbe potuta presentare concretamente. Anche le indicazioni per combinare tra loro le tinture sono state indicate nel corso degli incontri, appuntate su grossi fogli di carta affissi per l'occasione e distribuiti sotto forma di un manuale cartaceo.



Figura 89 - Imparare a preparare le microdosi, Oaxaca, ottobre 2021. Foto dell'autrice.

I gruppi hanno anche scambiato tra loro i diversi tipi di tonici utilizzati nelle rispettive comunità per far fronte al Covid-19 e alle malattie di paura e tristezza. Anche in questo caso, il corso ha invitato *sanadores* e *sanadoras* prestigiosi e riconosciuti. Oltre a M. e T. della clinica di medicina tradizionale di San Pablo Huitzo, è stato invitato un noto *sanador huichol*, o *mara'akameo*, una figura molto nota nel campo della medicina tradizionale messicana, uno specialista che incarna differenti ruoli di cura del corpo individuale e collettivo nel pueblo *wixarika*, stanziato principalmente nello Stato messicano di Nayarit, ma noto in tutto il Paese per la propria conoscenza medica<sup>715</sup>. Quando si presenta alle partecipanti riunite per il primo incontro, il *sanador* usa queste parole:

A 17 anni ho cominciato il cammino per essere *sanador huichol* e il primo insegnamento è che umano è solo uno dei regni del mondo, ora siamo disconnessi dagli altri. Ogni luogo ha i suoi propri alimenti e le sue proprie piante mediche: quando siamo connessi creiamo un ambiente di energia e interscambio che è qualcosa di molto forte e sacro. Se invece c'è una disconnessione si genera la malattia. La medicina tradizionale non è miracolosa, però previene e fortifica la connessione. Come *sanadores* solo siamo intermediari, tutte le credenze e la fede che abbiamo sono basate nella natura. Il nostro ruolo è anche quello di conservare i semi per generare piante e medicine.

(*Sanador huichol, corso di medicina tradizionale, Tlacolula, ottobre 2021*)

Il Covid-19 non è stato l'unico argomento del corso, ma certamente l'emergenza della pandemia è stato l'incentivo alla sua realizzazione, insieme alla rinnovata consapevolezza dell'importanza della preparazione e della capacità di cura autonoma e territoriale. Il Covid, nelle parole delle promotrici

---

<sup>715</sup> Per un approfondimento sulla figura dei *sanadores huicholes* si veda, tra gli altri, Islas Salinas L.E., «Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol», in *Gazeta de Antropología*, vol.25, n.2, 2009, pp.1-17

di salute coinvolte nel progetto, ha rappresentato una sospensione e un'occasione per approfondire la cura anche di altre malattie<sup>716</sup>.

C.S., una delle organizzatrici, ha ripercorso con me e il gruppo di Huitzo le motivazioni iniziali alla base del progetto e ne ha tratto un rapido bilancio:

Nella pandemia abbiamo sentito la necessità di un progetto per rinforzare: chiudevano gli ospedali, le cliniche, persino i medici erano in quarantena. Abbiamo pensato a un corso di medicina perché così qualsiasi crisi ci sia o arrivi, la salute già sta qui. Ci sono molte persone con il dono e l'interesse per la medicina e i nostri *pueblos* ne hanno bisogno. Oaxaca è lo stato con più piante, qui ci sono molti medici [tradizionali ndr.]. Avete visto come a poco a poco tutte [le persone partecipanti] *brotearon* (hanno fatto germogliare) conoscenze? Come le hanno condivise?

(C.S., promotrice del corso di medicina tradizionale, Tlacolula, novembre 2021)

Il gruppo che ha partecipato ai dieci incontri era molto eterogeneo. Non solo le persone provenivano da differenti comunità di Oaxaca, ma presentavano esperienze e percorsi di vita molto differenti tra loro. *Flor y Canto A.C.*, l'associazione promotrice, si definisce come centro per i diritti indigeni ed è nota sul territorio per le attività di promozione culturale e in difesa dell'acqua che ha portato sedici comunità<sup>717</sup> ad ottenere nel 2021 il riconoscimento dell'autogestione delle fonti presenti nei rispettivi territori. In particolare, l'associazione è stata fondata da Carmelina, che ha coordinato le attività del corso di medicina: tristemente defunta nel 2022, Carmelina era una suora laica dalla spiccata spiritualità generata dalla peculiare intersezione di esperienze pastorali e politiche della chiesa battesimale, sinodale e indigena ispirata alla teologia della liberazione latino-americana. Anche T. e M. della clinica di medicina tradizionale di Huitzo e dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* sono suore laiche, chiamate spesso per questo "madres" dagli abitanti del *pueblo*. Per loro, organizzare questo corso fa parte di quello che percepiscono come servizio reso alle rispettive comunità, un servizio che assume i connotati di un *tequio* percepito anche come missione e vocazione.

Le partecipanti provenienti dalle comunità più distanti erano soprattutto promotrici e promotori di salute, con ampie conoscenze pregresse nel campo della medicina tradizionale, mentre quelle appartenenti alle comunità della valle di Ocotlán (la sede degli incontri era una casa di Asunción Ocotlán, messa a disposizione da una famiglia benestante del municipio) erano soprattutto donne indigene e contadine, con un livello di istruzione medio-basso e, in due casi, non ispanofone. Alcune di queste presentavano problemi di salute in prima persona, altre erano animate dal senso di responsabilità nei confronti della salute delle proprie famiglie.

Alla domanda di M. della clinica di Huitzo: «Chi ha applicato a casa o nella propria comunità quello che abbiamo imparato? Cosa avete provato ad usare?», le principali risposte sono state: la compressa mazateca per il dolore di schiena e polmonare causato dal Covid<sup>718</sup>; il tonico per la prevenzione e la cura del Covid, la microdose antinfluenzale<sup>719</sup>, la pomata miracolosa per la tosse, il petto, la schiena, i rituali di *sanación*<sup>720</sup>.

Mi è sembrato che alcune partecipanti avessero individuato tra i principali risultati degli incontri l'aver imparato a gestire il pericolo del Covid-19 e la paura ad esso correlata e, come conseguenza, la significativa crescita della propria autostima. Le donne protagoniste, infatti, erano principalmente

---

<sup>716</sup> Questa idea ricorre anche nell'intervista che mi ha rilasciato K. della clinica di medicina tradizionale di Capulálpam de Méndez.

<sup>717</sup> San Antonino Castillo Velasco, Maguey Largo, Tejas de Morelos, Santa Ana Zegache, San Pedro Apóstol, San Martín Tilcajete, la Barda paso de Piedras, El Porvenir, Santiago Apóstol, San Isidro Zegache, San Matías Chilazoa, San Pedro Mártir, San Felipe Apóstol, San Jacinto Ocotlán, San Sebastián y Asunción Ocotlán.

<sup>718</sup> Una giovane assicura: «A mia mamma è servito moltissimo».

<sup>719</sup> Una signora di mezza età racconta: «L'ho usato per curare mia mamma, mia nipote, la mia vicina»; una donna di Tlacolula dichiara: «Ho preparato tutte le microdosi, ora però mi manca l'alcool per farne altre. Il mio prossimo passo è trovarlo per fare bottiglie per tutti nella mia comunità».

<sup>720</sup> Un'anziana che cammina con una grande stampella dice: «Ora osservo i rituali per sollevarmi in questo spazio sacro con la terra, il cielo. Per cercare l'armonia»; un'altra giovane partecipante condivide: «Ora faccio sempre il *Talmanalli* (altare) e non solo in occasioni speciali, voglio essere preparata».

casalinghe. Attraverso la medicina, hanno migliorato la propria posizione di prestigio nella famiglia, nella comunità e la propria soddisfazione personale. Queste considerazioni appaiono ancor più interessanti se paragonate alla tendenza contraria rilevata tra gli operatori sanitari professionali che, durante la pandemia, sono stati colpiti da numerosi problemi psicofisici, quali depressione, ansia, disturbo post traumatico da stress e persino idee di suicidio<sup>721</sup>. Il dibattito sugli effetti psicosociali della pandemia a medio e lungo termine è tutt'ora aperto<sup>722</sup> e mi sembra di primaria importanza registrare anche gli effetti che rinforzano l'*agency* dei soggetti sociali, oltre a quelli che li rendono maggiormente vulnerabili. Questo approccio può avere importanti ricadute applicate, per contribuire allo sviluppo di interventi orientati al benessere a partire dall'antropologia.

Alla domanda di T., della clinica di Huitzo: «Dopo questo corso vi sentite uguali davanti alla paura per la salute?», alcune partecipanti hanno messo l'accento sulla nuova sicurezza di saper e poter curare i propri familiari con tè<sup>723</sup> e altre medicine, per averlo appena direttamente sperimentato su figli, nipoti, mariti e vicini di casa<sup>724</sup>. Altre hanno sottolineato di non avere paura dell'arrivo di un'altra possibile pandemia «Perché già la sto prevenendo fin da ora, ora so usare le piante». Per alcune partecipanti si trattava della prima esperienza simile, altre hanno invece raccontato di conoscere già le tecniche di cura e le pratiche rituali, ma di aver smesso di praticarle a causa dello stigma di superstizione e arretratezza: «Questo corso mi ha restituito la fiducia di fare *sahumerios* (purificazione tramite incensi) e cose che si sappiamo fare, ma che ci vergogniamo a fare». È stato molto interessante ascoltare come i nuovi saperi medici abbiano influito sulla percezione di sé delle partecipanti, in termini di soddisfazione e sicurezza. Almeno tre di loro hanno condiviso di non aver potuto studiare per la necessità di lavorare o sposarsi in giovane età e di essere *amas de casa* (casalinghe), ma che questo corso ha dato loro una possibilità di riscatto: «Guardatemi ora, quasi sono dottoressa!», dice la più giovane di loro. Aggiunge un'altra: «Eravamo *amas de casa* ora siamo sempre in contatto con la medicina, la vita non è più solo in cucina e a curare la famiglia».

Insieme alle promotrici della clinica di salute tradizionale e alle *sanadoras* di San Pablo Huitzo ho anche partecipato ad alcuni incontri del progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, organizzato dall'*Universidad de la Tierra - Oaxaca*. Il progetto era dedicato allo scambio di esperienze e buone pratiche tra portavoce di diverse comunità di Oaxaca e ha visto la partecipazione di persone provenienti da San Francisco del Mar, San Francisco Ixuatán, San Pablo Cuatro Venados, Comitancillo, Ixtepec, Guelatao, Capulálpam de Méndez e San Pablo Huitzo. In questo caso, tutte le persone partecipanti erano state selezionate dalle rispettive comunità o da commissioni delle rispettive comunità in base ai ruoli e agli incarichi che rivestivano sul territorio.

---

<sup>721</sup> Pappa, S., Ntella, V., Giannakas, T., Giannakoulis, V.G., Papoutsis, E., Katsaounou, P. (2020). Prevalence of depression, anxiety, and insomnia among healthcare workers during the COVID-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis, in *Brain, Behavior, and Immunity*, vol.88, 2020, pp.901-907

<sup>722</sup> Cfr. Bourmistrova N.W., Solomon T., Braude P., Strawbridge R., Carter B., «Long-term effects of COVID-19 on mental health: A systematic review», in *Journal of affective disorders*, n.299, 2022, pp.118-125

<sup>723</sup> Il tè a base di erbe è un rimedio molto diffuso nell'ambito della medicina preventiva e curativa tradizionale. È anche una modalità di cura che segnala affetto e interesse interpersonale nelle famiglie. Come ricorda e considera W., della terza sezione di Huitzo: «Ogni mattina nonna L. si alza e accende il fornello. Mentre lei e il fornello si scaldano, inizia a cercare delle mele, le divide, poi cerca delle arance, ma usa solo la buccia e riserva il resto per fare l'acqua. Usa frutta di stagione, ultimamente la guaiava, infine aggiunge la cannella e versa il tutto su una ciotola d'acqua. Il tè bolle mentre prepariamo la colazione. Le nonne conservano il loro modo di prendersi cura di noi. Il tè in Messico, apparentemente, ha un senso meno rituale, ma è un rimedio ancestrale. Non è necessario essere malati per ricevere le cure. Bevendo tè, anche se non siamo malati, manteniamo le nostre abitudini di amore e cura».

<sup>724</sup> «Due giorni dopo che abbiamo parlato di questo argomento [il Covid ndr.] mio figlio si è infettato, è stato qualcosa di molto forte, mi sono sentita molto spaventata, ma allo stesso tempo mi sono tranquillizzata perché arrivavo da questo workshop che mi è molto utile e ho capito che devo saper essere paziente con questa conoscenza e non lasciare mio figlio da solo quando ho imparato molte cose da altri che hanno già superato [il Covid ndr.] ed è stato importante trasmettere questa sicurezza e questo amore. Ora mi sento felice per essere riuscita a gestire questa situazione e a uscirne con la pura medicina tradizionale» (partecipante al corso di medicina tradizionale, Oaxaca, novembre 2021); «È la prima volta che ho partecipato a un corso di medicina e sono molto contenta perché sto imparando a curare questo virus con le erbe e lo sto mettendo in pratica con la mia famiglia. Mi piace questo corso perché sto imparando» (partecipante al corso di medicina tradizionale, Oaxaca, novembre 2021)

Il principio ispiratore è stata la constatazione che, pur nelle differenze, in ogni comunità si stesse producendo una conoscenza collettiva applicando e trasformando i saperi tradizionali di fronte alle sfide poste dalla pandemia. Concretamente, le domande di base sono state: cosa abbiamo imparato in un anno di pandemia? Quali sono le prospettive?

M. di Comitancillo ha raccontato che da loro «All'inizio il contagio era basso, poi ora con la terza ondata ci sono molti contagi e molta morte. Le persone sono molto attive con la medicina tradizionale, tutto il mondo aiuta cercando piante a cui prima nessuno dava importanza». Ha condiviso con il gruppo che, quando suo figlio si è ammalato, si sono rivelati efficaci le vaporizzazioni di *hierba santas*, di rosmarino, di foglie di cumino, ma anche i bagni di vapore, un tonico, gli esercizi di respirazione: «Così raccomanda la gente che sa». J., di San Francisco del Mar, ha consigliato di tenere sempre in casa le cose necessarie, come eucalipto, limone e zenzero<sup>725</sup>. Anche I., di Ciudad Ixtepec, ha sottolineato l'importanza delle erbe e di non affidarsi mai completamente ai servizi di salute, rilevando anche il ruolo esercitato dal Covid-19 nel restituire credito alle pratiche mediche tradizionali rispetto a quelle biomediche<sup>726</sup>. L. di Guelatao si è concentrata sull'importanza concreta delle piante di fronte all'insufficienza dei servizi sanitari territoriali<sup>727</sup>. W., di Huitzo, ha condiviso la propria esperienza e la raccomandazione di prendere molto sole (letteralmente “prendere bagni di sole”), perché tutto quello che è calore, in termini di temperatura e di umore, fa bene contro il virus<sup>728</sup>. L. di Comitancillo ha raccontato di come abbia curato la tosse dei suoi figli seguendo il metodo di sua madre, che faceva scaldare tinozze d'acqua con fiori e piante al sole per poi farvi entrare i malati<sup>729</sup>. G., *sanadora* di Huitzo, ha illustrato le precauzioni che ha preso e che consigliava come antinfiammatori, tonici, rimedi per “scaldare il sangue” e per purificare gli ambienti<sup>730</sup>. Sua madre ha

---

<sup>725</sup> «La mia famiglia ha in casa le piante, facciamo tè al limone, tè alla cannella tè alla camomilla, tè allo zenzero, prendiamo le foglie di eucalipto tra altre cose che ho imparato grazie ai miei bisnonni. Abbiamo preso il Covid, ma ci ha causato un leggera influenza, tosse e mal di testa, ma grazie alla medicina tradizionale tutto è passato e grazie a Dio a nessuno è successo qualcosa di peggio nella mia famiglia» (J., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>726</sup> «Grazie a Dio abbiamo le piante medicinali, crediamo nell'erbolaria. Abbiamo curanderas che grazie a Dio ci aiutano e ci insegnano cosa fare. A mano a mano stiamo imparando. Credo che la pandemia abbia rotto molte cose, ma ne abbia anche rafforzate altre. Dobbiamo vedere anche il lato positivo, credo che molte persone ora pensino a prendere un tè prima di vaccinarsi o prima di andare dal medico perché questa malattia demonizza gli ospedali e le cliniche e questo è ciò che ci aiuterà a recuperare le nostre comunità sotto questo aspetto» (I., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>727</sup> «Il nostro centro sanitario non ha l'attrezzatura necessaria per assistere una persona malata di Covid: la nostra intenzione è quella di imparare a farlo con le erbe medicinali che ci sono nella comunità perché ce ne sono abbastanza e forse ci aiuteranno, perché ora abbiamo bisogno di prenderci più cura di noi stessi e con quello che possiamo, la medicina naturale. Siamo ancora in isolamento, lavoriamo nella casa di cura, ma se avessimo un caso forte non sapremmo come curarlo: cerchiamo quindi di prevenire con le piante tradizionali. Però ancora non conosciamo tutte le piante. Penso che nel nostro villaggio fino ad ora, grazie a Dio e alla nostra gente che si prende cura di sé stessa, non sono successe cose gravi. Siamo venute a questo incontro per formarci» (L., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>728</sup> «Io mi sono ammalata, al quarto giorno è arrivata mia mamma, mi ha fatto fare un bagno di erbe: è importante curarsi fin da subito, ma la maggior parte di noi non riconosciamo o non vogliamo ammettere che ci ha presi il *bicho*. [...] Le vitamine nutrono il corpo, se non le attiviamo è un problema, dobbiamo prendere il sole. Agli anziani si raccomanda di non uscire, ma il sole? L'allegria? Il nostro corpo non mangia solo cibo, ma anche sole e allegria» (W., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>729</sup> «A questo proposito, mi è venuto in mente un ricordo di mia madre che, quando avevamo il raffreddore o la tosse, era solita scaldare al sole acqua e succo d'arancia e con quest'acqua faceva il bagno ai bambini al sole e li faceva asciugare molto bene e questo curava perché funzionava per me quando ero una bambina, proprio come l'alcol nell'ultima acqua del bagno. Ora ho curato la tosse dei miei figli, era molto forte» (M., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>730</sup> «Sto facendo queste tinture: aglio, curcuma, timo e origano che sono antinfiammatori per via respiratoria, mentre curcuma, zenzero e aglio si somministrano in microdosi e apportano una grande potenza. Un'altra cosa importante e molto semplice è bere acqua calda con limone al risveglio, che aiuta a riscaldare il sangue. Un'altra cosa sono infusi di erbe, pirul, ruta, rosmarino, erbe amare per sbarazzarsi del *bicho*. Io faccio uno spray con acqua, alcol e tre oli essenziali di lavanda, rosmarino ed eucalipto. Bisogna ricordarsi di purificare gli spazi, con [i fumi di] copal o cedro, ma si può anche fare anche con [i fumi di] ruda, timo, buccia d'aglio, peperoncino, o salvia per vedere se il *bicho* così vuole entrare in

garantito l'efficacia di questi rimedi, raccontando come lei stessa fosse guarita in tal modo, in seguito ad aver contratto il virus all'età di ottantaquattro anni<sup>731</sup>.

Da parte delle promotrici di salute di San Francisco Ixhuatan, invece, è emersa una preziosa riflessione sul valore riconosciuto in termini espliciti ai processi di apprendimento:

La cosa più preziosa in tutto questo processo storico è che ci lascia strumenti come la conoscenza delle piante e dell'alimentazione. Se uno è obeso, ha malattie come l'asma, però sta lavorando, camminando...aiuta moltissimo, apprendere a respirare...a volte è più il lato psicologico. Non sappiamo più respirare, mangiare, vivere, per stare otto ore seduti in una officina e ora dobbiamo re imparare: lo stiamo facendo. Nel centro di salute sono venuti molti giovani a imparare.

(G., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Huarez, ottobre 2021)

A San Francisco Ixhuatan è presente una sede della *UACO – Universidad Autonoma Comunal di Oaxaca*, che sta facendo ricerca insieme alle persone che ancora oggi usano correntemente la medicina tradizionale sul territorio e diffondendo le metodologie di prevenzione e cura nella comunità attraverso i giovani della scuola superiore, chiedendo loro di farsi da tramite con le rispettive famiglie. Le due portavoce della comunità che hanno presenziato all'incontro hanno suggerito di utilizzare questo sistema di diffusione della prevenzione.

Anche a Capulapam, nel centro di medicina tradizionale dei *pueblos mancomunados* la pandemia rappresenta un'occasione di ritorno alle origini della medicina tradizionale e di intenso studio, ricerca e sperimentazione. E.G., *sanadora* incaricata del centro spiega che prima della pandemia il centro era concentrato soprattutto a vendere trattamenti di benessere ai turisti, mentre ora con l'*encierro* è rivolto unicamente a persone della comunità che hanno bisogno di cure per patologie differenti. Nel maggiore tempo libero dato dall'assenza di estranei, le *sanadoras* si stanno dedicando alla sperimentazione di nuove tecniche e combinazioni di tinture per renderle più efficaci di fronte ai casi che si presentano. E.G. ha proposto chiaramente di intendere il Covid-19 come un'opportunità di apprendimento: «Tutti i malesseri vengono con l'intenzione di insegnarci qualcosa. In questo caso io credo ci volesse insegnare a cambiare il nostro stile di vita. Ci volesse insegnare come curarci» e ha aggiunto:

Ora si parla di una nuova ondata [di Covid] in arrivo, ma la situazione è differente, con quello che abbiamo imparato nell'anno passato, ricercando la conoscenza ancestrale, si è usata la medicina in maniera molto concreta: non posso dirlo con certezza, ma è stato questo che ha salvato molta gente. Dobbiamo continuare a ricercare, tra comunità, scambiando ricette, trovare tutte le piante che si usavano e che ancora rimangono dimenticate. È importante condividere e lavorare in congiunto.

(E.G., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Huarez, ottobre 2021)

## 6.5. L'esperienza dell'*Escuela de Salud Comunitaria Alina Sanchez* e la memoria territoriale

Proprio con l'obiettivo di continuare un cammino di ricerca e apprendimento, nonché di promuovere la salute nelle comunità indigene e nei territori rurali, in piena pandemia è nata anche la *Escuela del Salud Comunitaria Alina Sanchez*, dedicata a una dottoressa di origine argentina che ha sviluppato diversi progetti di intervento medico e sanitario in diversi paesi dell'America Latina e del mondo.

La scuola è animata da una rete di biomedici e promotori di salute tradizionali, di giovani che hanno ereditato la conoscenza delle piante medicinali, di insegnanti, di anziani, di antropologi e di

---

casa! La purificazione va fatta almeno una volta al mese» (G., partecipante al progetto *Aprender y sanar en tiempos de pandemia*, Oaxaca de Juárez, ottobre 2021)

<sup>731</sup> «Anche io mi sono ammalata e ho pensato: ora tocca a me, ho 84 anni, però ho preso tè, bagni di erbe, aglio con miele e limone (mangiatelo è efficace come antibiotico e buonissimo)»

comunicatori. Nel primo anno di vita la rete della scuola è cresciuta molto e quando io ho conosciuto il progetto nel giugno del 2021 aveva una struttura federativa che riuniva gruppi attivi in diverse comunità di Tijuana, Veracruz, Stato del Messico, Puebla, Guerrero e Oaxaca. Lo scopo che i promotori della *Escuela* si sono prefissati è quello di rafforzare e accompagnare il lavoro sanitario nei territori attraverso la condivisione di conoscenze e pratiche, promuovendo un'educazione sanitaria di base attraverso la realizzazione e la diffusione di materiali tra la popolazione. È proprio in virtù dell'approccio popolare e di un'impostazione di pensiero tipica della medicina comunitaria che la scuola rifiuta la distinzione netta tra chi cura e chi è malato, due categorie che a loro parere non possono essere reificate e cristallizzate, ma che sono fluide e relative al contesto contingente e relazionale in cui si incontrano<sup>732</sup>. Sui materiali distribuiti nelle comunità e sul sito della *Escuela* si legge che il principio metodologico ispiratore è riconoscere che tutti hanno delle conoscenze rispetto alla salute e alla malattia e che la capacità di guarire si trova in ogni persona e in ogni comunità, nelle forme e nelle pratiche specifiche delle differenti culture: queste conoscenze costituiscono il bagaglio di memoria territoriale tramandato di generazione in generazione. Solo a partire dal rispetto di queste memorie territoriali di guarigione si può generare una formazione capace di combinare la biomedicina con quelle tradizionali e le diverse espressioni della medicina tradizionale tra loro, perché, a parere delle e dei promotori della *Escuela*, la salute comunitaria non consiste nell'inserire un'istituzione sanitaria in un territorio, ma emerge dall'organizzazione del tessuto comunitario stesso.

Queste riflessioni, scaturite dalla pratica dell'azione della *Escuela*, si inseriscono in una più vasta riflessione antropologica sul nesso tra luoghi e identità, che concepisce il territorio come un luogo vissuto da individui che producono memoria. Per esempio, Lia Zola nota come tanto la nozione di territorio quanto quella di memoria siano fluide, soggettive e capaci di svelare e generare nuove reti di significati nel presente<sup>733</sup>. Queste reti di significati scaturiscono dalla relazione tra la memoria e il territorio e permettono di costruire meccanismi di uso sociale (incluso l'uso medico), del territorio<sup>734</sup>. In questo senso, territorio e paesaggio sono entità dinamiche, perché attraverso tali usi essi si modificano continuamente nella percezione dei loro abitanti, codificando e ricodificando continuamente la storia e l'identità a partire dal punto di vista soggettivo, individuale e collettivo<sup>735</sup>. Nello specifico caso delle convinzioni della *Escuela del Salud Comunitaria Alina Sanchez*, l'autogestione della salute dovrebbe partire dal contesto territoriale storico e spirituale di ogni persona e di ogni comunità.

Le istituzioni della biomedicina sono giudicate eccessivamente incentrate su indicatori di morbilità e mortalità, mentre una concezione di salute integrale, olistica e comunitaria deve prendere in considerazione il *vivir bien* nella sua accezione più ampia, contemplando anche lo stato di salute della memoria, della cultura, della lingua, degli altri esseri viventi e dei territori stessi. In un incontro intercomunitario della *Escuela*, a cui ho partecipato su mandato della clinica di medicina tradizionale di Huitzo, incontro M.O., giovane studentessa di medicina e membro attivo del progetto, che mi ha raccontato la storia e le caratteristiche della scuola:

---

<sup>732</sup> Lo studio di tali impostazioni mediche da parte dell'antropologia ha il senso di concorrere ad una riflessione più ampia rispetto all'impostazione delle cure e della relazione terapeutica. Per esempio, si vedano tra gli altri: Lupo A., «Antropologia medica e umanizzazione delle cure», in *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n. 37, 2014, pp.105-126; Lupo A., «Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta fra dialogo e azione», in *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.7-8, 1999, pp. 53-92; Deri R.C., *Il rapporto medico paziente e l'antropologia culturale*, Tabula Fati, Chieti, 2016; Kleinman A., *Patients and Healers in the Context of Culture* *An Exploration of the Borderland between*, University of California Press, California, 1981; Berger-González M., Vides-Porras A., Strauss S., Heinrich M., Taquirá S., Krütli P., «Relationships that Heal: Beyond the Patient-Healer Dyad in Mayan Therapy», in *Medical anthropology*, vol.35, n.4, 2016, pp.353-367

<sup>733</sup> Zola L. (a cura di), *Memorie del territorio, territori della memoria*, FrancoAngeli, Milano, 2009

<sup>734</sup> Nieto Ortiz P.A., «Memorias y formas de construcción social del territorio. Ideas para el debate», in *Persona y Sociedad*, vol.XXVI, n.3, 2012, pp.67-84

<sup>735</sup> Strathern S.A. (a cura di), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 2003



All'inizio del 2020 è nata l'idea di creare una scuola di salute comunitaria. All'inizio erano soprattutto medici e *curanderas*, a poco a poco si sono aggiunti altri, come me, studenti di medicina, persone interessate alla salute, che volevano sapere come fare.

Io per prima mi sono avvicinata così: dopo i primi due mesi di quarantena, mia sorella si è ammalata. In casa è stato un periodo di grande incertezza e di grande paura. Mi sono ricordata di una dottoressa che avevo conosciuto studiando medicina a Città del Messico. Si chiama M., è originaria dello Stato di Guerrero e fa anche parte della Brigata di Salute del suo *pueblo*. L'ho chiamata, mi sono rivolta a M., che nel mentre era anche stata chiamata a lavorare in un ospedale Covid. Mi ha dato tanti suggerimenti, curando mia sorella ho imparato a preparare infusioni ed erbe per la vaporizzazione, a usare l'alimentazione per rinforzare, a fare esercizi di respirazione. M. mi ha anche fatto accompagnamento emozionale e aiutato ad accompagnare emozionalmente mia sorella e la mia famiglia. Studio medicina, ma in questo caso è stato come imparare da zero, soprattutto rispetto al Covid. Per fortuna mia sorella è stata bene e io ho deciso di coinvolgermi in questa *Escuela*, perché la salute è vita.

(M.O., partecipante della *Escuela de Salud Comunitaria*, Puebla, giugno 2021)

Quando le ho chiesto di raccontarmi le attività della *Escuela* rispetto al Covid-19, mi ha risposto:

- 1) la produzione di informazione, la diffusione di ricette alimentari e per la preparazione dei medicinali a base di piante nei diversi territori, anche sotto forma di materiali audio e video;
- 2) l'organizzazione di momenti di condivisione tra persone e promotori di salute delle diverse comunità;
- 3) la realizzazione di attività di formazione nelle diverse comunità partecipanti, affinché sia più facile per le cliniche locali e per le persone riconoscere i sintomi e curare in autonomia, nonostante la lontananza degli ospedali;
- 4) attività di accompagnamento e monitoraggio, presenziale o telefonico, delle persone ammalate. Io stessa, quando ho contratto il Covid-19 nel luglio 2021, ho fatto ricorso a questa opportunità, perché avevo la febbre alta, una brutta tosse e forti dolori corporali. Due volte al giorno, M.O. mi chiamava e prendeva nota dell'andamento delle mie condizioni e dei miei valori di temperatura e ossigenazione, dandomi raccomandazioni e rassicurazioni;
- 5) l'organizzazione di sessioni di formazione per i medici e i *curanderos* della *Escuela*, realizzate in presenza e online ogni quindici giorni. M.O. si è soffermata in particolare su questo aspetto di ricerca medica. Mi ha spiegato che di volta in volta viene deciso collettivamente che cosa studiare, in base alle esigenze territoriali. Fino a quel momento era stato rilevato un grande interesse per la salute emozionale e per i processi respiratori. In questi incontri di ricerca si discute anche di che posizioni cliniche adottare come *Escuela*. Per esempio, quando nelle comunità e in rete si era diffusa la voce che il diossido di cloro potesse essere utile per curare il Covid, tutti i medici e i guaritori del progetto si sono confrontati e, dopo aver capito che tale sostanza avrebbe prodotto seri danni, hanno deciso insieme che la *Escuela* non lo avrebbe raccomandato. Il Covid, secondo M., ha dimostrato che nessuno può presumere di sapere già tutto in ambito medico e che per questo è necessario fare ricerca costante.

Su suggerimento di M.O., mi sono a mia volta messa in contatto con la dottoressa M. di Guerrero, per approfondire anche con lei il lavoro della *Escuela*. M. vive a Trokòn Guerrero, un *pueblo* piuttosto isolato a venticinque minuti dal più grosso municipio di Chipalcingo e a soli cinque di auto da Ayotzinapa, sede della già citata strage di quarantatré studenti. È in loro memoria che la brigata di salute si chiama *Brigata 43*, perché, come mi ha spiegato M: «Quello sì che è stato un grande trauma per noi, da cui sarà molto lungo e complesso sanare»<sup>736</sup>. M. mi ha raccontato che nel 2014 alcuni

---

<sup>736</sup> Fabio Dei mette in evidenza i collegamenti tra le manifestazioni della violenza di massa e gli schemi culturali e le caratteristiche di lunga durata delle società e delle soggettività che ne sono state protagoniste: «Occorre capire se e come la violenza possa essere intesa non come pura esplosione di brutalità selvaggia, né semplicemente come mezzo volto a raggiungere un fine (la conquista del potere o della ricchezza): capire se possano individuarsi al di sotto di essa delle

promotori di salute locali hanno invitato medici esterni a fare dei corsi di formazione sulla salute, perché il problema della mancanza di posti negli ospedali non è una novità del Covid, ma anche precedentemente nelle cliniche rurali più vicine c'era posto al massimo per quattro o cinque visite al giorno. Da quell'anno è nata la *Brigata 43*, che ha iniziato ad effettuare visite nella biblioteca del *pueblo* o nelle case delle persone malate.

M. mi ha spiegato anche che «il progetto è riscattare i valori e riprendere in mano la salute degli *abuelitos* [il concetto di cura e salute dei nonni e degli antenati ndr.]. Non rifiutiamo la medicina allopatrica, ma dobbiamo trovare soluzioni alla violenza di un servizio pubblico che non ci cura». I membri della brigata «imparano dagli *abuelos* quali piante usare, come fare tinture, microdosi, pomate», stando sempre attenti a vedere che necessità ha il *pueblo*. Sul territorio, dal 2014 in poi, la ricezione del lavoro della *Brigata* è stata complessa: alcuni si fidano di noi perché siamo di qui, altri hanno il pregiudizio proprio per quello e dicono “queste donne sono di qui, quindi non sanno”». Con la pandemia, però, molte più persone hanno iniziato a rivolgersi alla *Brigata 43*. M. ha specificato: «Non abbiamo riconoscimento istituzionale, ma il riconoscimento è quello delle persone. Non vogliamo soldi, ci basiamo sulle forme di cura reciproca del *pueblo*: le persone, per esempio, portano cibo per mantenere la clinica o lavorano per sistemarla». La Brigata è cresciuta dall'inizio di questa emergenza e sono entrate a farne parte molte persone: «Pensa che ora la più piccola della *Brigata* ha quattordici anni, ma tutti imparano».

Quando le chiedo che iniziative hanno intrapreso durante la pandemia, M mi ha risposto che stanno lavorando ad una serra per fare un vero e proprio giardino botanico di piante medicinali, con più varietà perché «abbiamo capito che non si sa mai cosa arriva, che cosa potrebbe servire, bisogna essere sempre preparati a tutto». In particolare, la *Brigata* sta lavorando con microdosi di aglio, cipolla, zenzero, sciroppi a base di piante, alcool miele e zucchero, sciroppi di rose, di pino, di erba di rospo e altre piante buone per la tosse e l'influenza. M. sottolinea che quando hanno casi sospetti si preoccupano di prendere la pressione e gli altri valori corporei dei pazienti, di lavorare con le due medicine, di dedicare tempo ad ogni paziente, ascoltandolo con empatia. Quando le chiedo come abbiano affrontato la paura tipica di questo periodo di pandemia mi risponde: «Con quello che abbiamo vissuto qui [ad Ayotzinapa ndr.], chissà dove se ne è andata la paura. I nostri figli sono scomparsi: c'è rabbia».

## 6.6. Il ruolo del *temazcal* in tempi di pandemia

Tra le pratiche di cura e *sanación* tradizionale del continente americano, un ruolo di primo piano è quello del *temazcal*, che in lingua *nahuatl* significa “casa del vapore” ed è usato per designare una sorta di sauna rituale. Nel *temazcal*, il sudore, il canto e la parola sono i mezzi tramite cui liberarsi da emozioni negative<sup>737</sup> e tossine chimiche, ma anche attraverso i quali costruire al contempo una vera e propria *comunidad temazcalera*, fondata sul patto di riservatezza: quello che viene condiviso «*aquí se queda e aquí se quema*» (come recita una delle formule di inizio del rituale): rimane e brucia nello spazio sicuro del buio e caldo *temazcal* e nello spazio-tempo del rituale guidato da una *curandera* o da un *curandero*. Durante il Covid-19, il bagno di vapore è stato arricchito con l'utilizzo di piante specifiche per il sistema respiratorio, come l'eucalipto. Il *curandero* che conduce il rito propone

---

logiche culturali profonde, dei significati socialmente condivisi da parte sia dei carnefici che delle vittime», Dei F., «Antropologia della violenza nel XX secolo», in Masotti F. (a cura di), *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Roma, Aracne, 2004. La comprensione di tali logiche culturali profonde può costituire il contributo dell'antropologia ai processi di cura e *sanación* rispetto a violenti traumi collettivi, come emerge, tra gli altri contributi, da Lester R., «Back from the edge of existence: A critical anthropology of trauma», in *Transcultural Psychiatry*, vol.50, n.5, 2013, pp.753-762

<sup>737</sup> Ogni volta che ho partecipato a una sessione di *temazcal*, ho avuto un forte mal di testa nelle ore immediatamente successive, durato a volte anche l'intero giorno seguente. Mentre io cercavo di darmi spiegazioni biomediche, ipotizzando di volta in volta che la causa del malessere fosse l'eccessivo calore, la mancanza di ossigeno, il cambio di pressione, la posizione assunta e così via, M. della clinica di medicina tradizionale mi ha suggerito di cercare la spiegazione altrove: «E' che le cose dolorose fanno male quando escono».

tematiche di riflessione che, nella fase pandemica hanno riguardato i propri cari defunti, sé stessi, le nonne e i nonni, le persone lontane, diventando occasione per sfogare ed esorcizzare la paura e la sofferenza, rinascendo metaforicamente dopo la malattia o da un'ansia che spesso paralizza il corpo e la mente.

La pratica del *temazcal*, con nomi e forme differenti a seconda del contesto culturale e geografico, si ritrova in diverse aree del territorio americano, come per esempio il Guatemala dove è stato ritrovato il reperto archeologico più antico nei pressi di Totonicapán<sup>738</sup>, il territorio Lakota negli odierni Stati Uniti<sup>739</sup>, l'Alaska<sup>740</sup>, la California<sup>741</sup> o il Belize<sup>742</sup>. Mi pare che la categoria di *pachamamismo*<sup>743</sup>, evocata da Mircea Eliade<sup>744</sup> per alludere alle analogie riscontrabili tra le pratiche di sciamanesimo esistenti dal Nord al Sud del continente, possa in questo senso essere utilizzata anche per le continuità mostrate dalle diverse declinazioni locali della pratica del *temazcal*. È necessario però tenere conto dell'avvertenza critica di intellettuali come Pablo Stefanoni<sup>745</sup>, direttore dell'edizione boliviana de *Le Monde Diplomatique*, legata al rischio omologante, essenzializzante e pacificatore del concetto di *pachamamismo* nei confronti delle culture, delle identità e delle rivendicazioni dei diversi popoli del continente.

---

<sup>738</sup> Ciudad Ruiz A., Alcina Franch J., Iglesias Ponce de León M.J., «El "temazcal" en Mesoamérica: evolución, forma, y función», in *Revista Española de Antropología Americana*, n.93, 1980

<sup>739</sup> Cfr. Bucko R.A., *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*, The University of Nebraska Press, Lincoln, 1999

<sup>740</sup> Cfr. Driver H.E., *Indians of North America*, The University of Chicago Press, Chicago, 1961

<sup>741</sup> Ibidem

<sup>742</sup> Cfr. Cresson F.M., «Maya and mexican sweat houses», in *American Anthropologist*, vol.40, pp.88-104, 1938

<sup>743</sup> Da *Pacha Mama*, secondo l'espressione *quechua* tradotta come «Madre Terra». Presso molte popolazioni dell'altopiano andino è una divinità legata alla terra e alla fertilità.

<sup>744</sup> Eliade M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951

<sup>745</sup> Stefanoni P., «Adónde nos lleva el pachamamismo», in *Tabula Rasa*, n.15, 2011, p.261-264

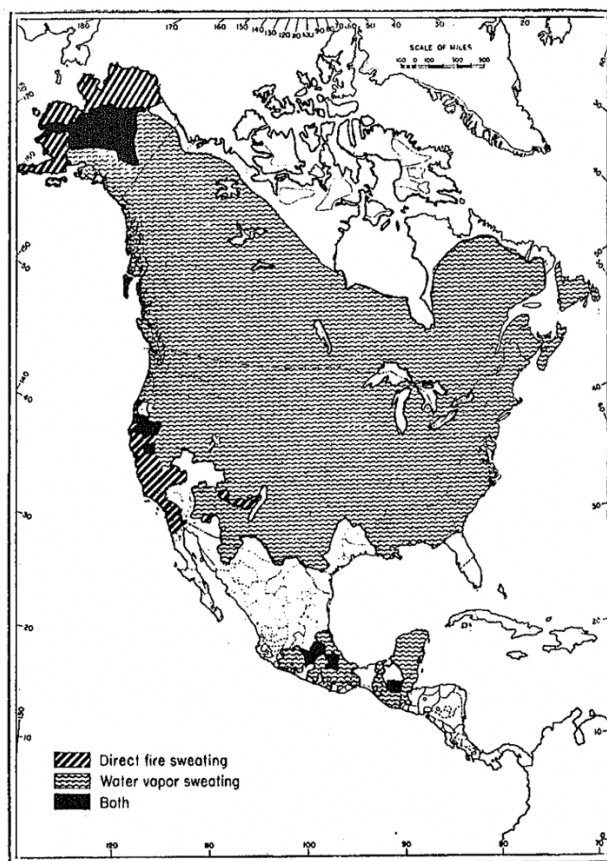


Figura 90 - Diffusione del temazcal in nord e centro America.  
 In Driver H.E., *Indians of North America*, The University of Chicago Press, Chicago, 1961, mappa 20.

Il *temazcal* può essere una costruzione permanente o provvisoria, in legno e pelli o in mattoni, che può avere base quadrata, rettangolare o rotonda oppure ovale. Le sue dimensioni variano molto, perché ne esistono di molto piccoli pensati per un utilizzo domestico, fino ad altri più grandi presenti nei centri di salute comunitari, in grado di ospitare circa venti persone contemporaneamente<sup>746</sup>.



Figura 91 - Temazcal semi-permanente, Chéran, giugno 2021. Foto dell'autrice.

<sup>746</sup> Satterthwaite L., «Sweathouses», in *Piedras Negras Archaeology*, vol.5, 1952

A livello terapeutico, il *temazcal* è una sorta di sauna rituale, che ha lo scopo di espellere dal corpo degli elementi emotivi e chimici dannosi e dolorosi. A livello fisico, questo avviene attraverso il sudore che esce dai pori della pelle. A livello spirituale, la liberazione avviene attraverso le parole, i canti medicinali, la condivisione dello spazio-tempo mistico che marca una sospensione e una separazione radicale da quello quotidiano. Tutto questo aiuta a restaurare armonia ed equilibrio con tutti gli elementi della vita e del cosmo<sup>747</sup>. A seguito dell'invasione spagnola, il *temazcal* si è caricato anche di un doppio valore di resistenza e resilienza e, oltre all'aspetto terapeutico e purificatorio, è divenuto uno spazio sicuro, protetto e nascosto per mantenere in vita saperi, rituali e legami comunitari.

Questo carattere assunto dal *temazcal* rappresenta uno dei motivi per cui venne inizialmente osteggiato dai poteri politici e religiosi coloniali, che ne rilevarono il carattere incontrollabile e gli aspetti che definivano promiscui e idolatri nel suo processo di svolgimento<sup>748</sup>. Durante il regno di Carlo V, il *temazcal* fu formalmente proibito e punito con la condanna a ricevere la pena della frusta per chiunque lo praticasse<sup>749</sup>. Nei secoli successivi, il *temazcal* ha saputo adattarsi e sopravvivere nella dimensione interculturale<sup>750</sup>, rappresentando uno degli elementi della medicina propria mesoamericana che testimonia ancora oggi quanto in questo campo i saperi nativi non siano scomparsi, ma abbiano anzi esercitato un ruolo attivo nella ridefinizione della medicina su suolo americano<sup>751</sup>. Uno degli *escamotage* più diffusi per continuare a praticare il *temazcal* negli anni della sua proibizione più severa era quello di nascondere sotto le spoglie di un rituale cristiano, per esempio sostituendo le raffigurazioni delle divinità indigene con la croce cristiana all'ingresso della capanna ed altri simili stratagemmi<sup>752</sup>. La storica della scienza María José Ruiz Somavilla nota come, nonostante i tentativi di proibizione, il *temazcal* fosse ancora presente come pratica culturale della popolazione indigena nella seconda metà del XVI secolo e che, proprio in questo periodo, iniziò a diffondersi tra la popolazione creola della società della Nuova Spagna, attraverso un processo di appropriazione e commistione di elementi culturali indigeni, creoli e spagnoli. I gruppi sociali non-indigeni colsero a poco a poco i suoi aspetti igienici e terapeutici, accantonando quelli rituali<sup>753</sup>.

Come illustra Romero Contreras Alejandro Tonatiuh<sup>754</sup>, i primi studi antropologici dedicati al *temazcal* risalgono agli anni Venti del Novecento, ad opera di José María Arreola<sup>755</sup>, che si collocava come Manuel Gamio all'interno della cornice intellettuale dell'indigenismo<sup>756</sup>, unendo elementi tipici della visione positivista con quelli nazionalisti propri delle trasformazioni politiche in corso nel Messico rivoluzionario e post-rivoluzionario ed elementi funzionalisti di influenza statunitense. Dopo questa prima approssimazione antropologica al tema, bisognerà aspettare la prima metà degli anni Quaranta per un ulteriore approfondimento etnografico sul *temazcal*, realizzato da Alfonso Villa Rojas<sup>757</sup> che studiava tra le popolazioni *Tzeltal* del Chiapas.

<sup>747</sup> Aparicio Mena A.J., «El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana», in *Gazeta de Antropología*, n.22, 2006, pp.1-11

<sup>748</sup> Ruiz Somavilla R.J., «El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>

<sup>749</sup> *Código Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios*, México, 1546, in Serna J. de la, *Tratado de las Idolatrias, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, Ciudad de México, 1953

<sup>750</sup> Ruiz Somavilla R.J., «El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>

<sup>751</sup> Cfr. Fresquet Fabrer J.L., López Piñero J.M., *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos, Valencia, 1995; Aguirre Beltrán G., Moreno de los Arcos R. (a cura di), *Medicina novohispana. Siglo XVI*, ANM-UNAM, Ciudad de México, 1990

<sup>752</sup> Moedano G., «El temascal, baño indígena tradicional», in *Revista Tlatoani*, n.14-15, 1961, p.46

<sup>753</sup> Ruiz Somavilla R.J., «El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>

<sup>754</sup> Tonatiuh A.R.C., «Visiones sobre el temazcal mesoamericano: un elemento cultural polifacético», in *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, vol.8, n.2, pp.133-144

<sup>755</sup> Arreola J.M., «El temascal», in *Revista Etnhos*, vol.1, n.1., 1920, pp.28-33

<sup>756</sup> Si veda il capitolo 1 della presente tesi

<sup>757</sup> Villa Rojas A., *Etnografía tzeltal de Chiapas*, Porrúa, Ciudad de México, 1990



Nella seconda metà del '900 si susseguirono diverse ricerche internazionali accomunate complessivamente da un'attenzione rivolta principalmente agli aspetti medici della pratica del *temazcal*. In queste decadi, il dibattito antropologico si concentrò principalmente sull'ipotesi diffusionista legata all'origine di tale elemento culturale. Paul Kirchhoff parla di diffusione rispetto alla presenza di un simile bagno di vapore tra le comunità contadine della costa dell'Ecuador, che propone come esito di una espansione della pratica dall'area mesoamericana<sup>758</sup>.

Due antropologi finlandesi, Saquic e Virkki<sup>759</sup>, propongono un paragone tra il bagno di vapore finlandese, chiamato *kiastupa* e il *temazcal* mesoamericano. Di simile avviso sono le successive ricerche di Moedano<sup>760</sup> e Pihó<sup>761</sup>. Quest'ultimo, in particolare, ha proposto di ricercare l'origine del *temazcal* nel continente asiatico, da cui poi si sarebbe diffuso nelle Americhe, in Finlandia e in Estonia, attraverso gli emigranti preistorici dell'ultima grande glaciazione.

Un'altra corrente antropologica che ha prestato attenzione al *temazcal* è lo strutturalismo, rappresentato in particolare dall'antropologo Jaques Galinier, che ha dedicato le sue attenzioni allo studio della società *Otomi*<sup>762</sup>, mostrando i legami tra il *temazcal* e le concezioni relative all'ordinamento del mondo di tale popolazione.

Le principali critiche a questi orientamenti provengono da una lettura dinamica di tale pratica, che segnala come il *temazcal* sia stato e sia tutt'ora un elemento processuale della cultura passata e presente, che si è adattato alle grandi e piccole trasformazioni della società a cui ha partecipato e partecipa. Non sarebbe possibile comprendere questo aspetto trasformativo centrale se si prendesse in considerazione solo la sua funzione o la sua origine<sup>763</sup>.

In anni recenti hanno fatto la loro comparsa le ricerche di intellettuali indigeni e contadini, che muovono a partire dall'appartenenza dei ricercatori al complessivo modo di vita all'interno del quale il *temazcal* si inserisce. Tra questi vi sono Navarrete Gómez, Pérez Velázquez, Zepeda Manzano e Zepeda Pérez<sup>764</sup>.

Di grande attualità sono anche gli studi che osservano con sguardo critico l'attenzione e l'incorporazione del *temazcal* all'interno delle pratiche di movimenti contemporanei di spiritualità alternativa e nei processi di commercializzazione di tale spiritualità<sup>765</sup>.

Nel processo di trasformazione della città di Oaxaca in una meta turistica internazionale, anche il *temazcal* viene spesso mercificato, attraverso la vendita di pacchetti esperienziali negli hotel di lusso. Ho sentito in diverse occasioni *curanderas* e *curanderos* locali ironizzare su questo fenomeno con il gioco di parole «temaSpa», la contrazione tra le parole *temazcal* e Spa, i centri benessere a pagamento, anche se ovviamente non mancano veri e presunti guaritori che al contrario sono contenti di trarre beneficio economico da queste trasformazioni di mercato.

Concretamente, ho avuto modo di conoscere in prima persona il *temazcal* della Valle Central di Oaxaca, attraverso la partecipazione a diverse sedute del *temazcal* comunitario dell'*Universidad de*

---

<sup>758</sup> Kirchhoff P., «Mesoamerica, sus limites geograficos, composicion etnica y caracteres culturales», in *Acta Americana*, vol.1., n.1, 1943, pp.92-107

<sup>759</sup> Virkki N., «Comentarios sobre el baño de vapor entre los indígenas de Guatemala», in *Revista Guatemala Indígena*, vol.2, n.2., 1962, pp.71-85

<sup>760</sup> Moedano G., «El temascal, baño indígena tradicional», in *Revista Tlatoani*, n.14-15, 1961 pp.279-303; Moedano G., «El temascal y su deidad protectora en la tradición oral», in *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares*, 1977, pp.40-51

<sup>761</sup> Pihó V., «El uso del temascal en la Altiplanicie mexicana», in in García R., García A. (a cura di), *Homenaje a Román Piña Chan*, INAH, Ciudad de México, 1989, pp.213-228

<sup>762</sup> Galinier J., *La otra mitad del mundo*, UNAM, Ciudad de México, 1990

<sup>763</sup> Romero Contreras T., *El temazcal mesoamericano: Una visión evolutiva*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1998

<sup>764</sup> Navarrete P. et al., *Tradiciones, costumbres y cuentos de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala*, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Tlaxcala, 1998

<sup>765</sup> Cfr. De la Torre Castellanos R., Gutiérrez Zuñiga C., «El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales», in *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, n.24, 2016, p.153-172; Clements W.M., «The New Age Sweat Lodge», in Brady E. (a cura di), *Healing Logics: Culture and Medicine in Modern Health Belief Systems*, 2001, pp.143-162



la Tierra - Huitzo Yelao, e di quello costruito nella casa di una *sanadora temazcalera* situata al confine tra la seconda sezione e la frazione di Tenexpam.

Perlomeno qui, il *temazcal* ha giocato un ruolo molto importante durante la pandemia, perché, come principale strumento olistico di *sanación*, ha aiutato a contrastare tanto la paura del contagio quanto le conseguenze emotive di malattie e morti e ha anche aiutato nella pulizia e nella cura dei polmoni attraverso vaporizzazioni di eucalipto e altre piante scelte per l'occasione (l'uso terapeutico delle piante nel *temazcal* è centrale nello svolgimento di tale pratica<sup>766</sup>), infondendo peraltro fiducia nella possibilità di affrontare l'emergenza sanitaria.

Ho condiviso sessioni di *temazcal* con gruppi molto differenti tra loro, ma il tema del Covid-19 è sempre emerso significativamente in maniera diretta e indiretta. Ho avuto l'opportunità di partecipare anche in occasione di rituali *temazcaleri* molto intimi, come nel caso di sedute familiari, in cui mi sono piacevolmente stupita del fatto che le persone condividessero anche in mia presenza le proprie paure, i propri dolori, le proprie ferite da sanare e le proprie aspettative di cura e guarigione. In queste occasioni, l'osservazione partecipante si è caratterizzata anche e soprattutto in un'immersione di condivisione reciproca in cui i confini tra ricerca e vita si sono fatti talmente labili da sperimentare in maniera radicale l'idea alla base del *temazcal*: rinascere dal ventre della terra, attraverso un processo di purificazione e rigenerazione.

Nella mia esperienza, questa trasformazione è avvenuta principalmente per incorporazione<sup>767</sup>. Nel buio del *temazcal*, tutte le istruzioni e le spiegazioni verbali ricevute prima dell'inizio delle sedute hanno giocato un ruolo estremamente ridotto rispetto a quello dei suoni, degli odori, del calore, dell'acqua, della vicinanza dei corpi, della tonalità emotiva costruita nello spazio interpersonale generato. Il *temazcal*, infatti, è un'eterotopia<sup>768</sup> che chiude il mondo fuori dalla sua porta e che, nei pochi attimi prima dell'inizio del rituale vero e proprio, permette di materializzare quell'indeterminatezza *pré-objectif* che il filosofo Maurice Merleau-Ponty postula come unica realtà esistente prima della percezione<sup>769</sup>. Nell'indeterminatezza esiste solo il corpo, in quanto luogo primario della percezione e dell'esperienza<sup>770</sup>. Per Csordas, l'antropologia della percezione deve cogliere il processo di incorporazione come fondativo tanto del sé quanto del mondo e della cultura, come risultati della produzione intersoggettiva di significati<sup>771</sup>.

Ho contratto il Covid-19 a luglio del 2021, dopo le mie prime due esperienze nel *temazcal* e prima di numerose altre successive. In particolare, ho partecipato a una sessione nel *temazcal* comunitario dell'*Unitierra Huitzo-Yelao* su esplicita prescrizione di T. della clinica di medicina tradizionale appena mi è stato possibile, ovvero in seguito al primo test negativo che certificava la mia guarigione fisica. Era quello per me un momento complesso, perché avevo ancora dolori corporali e una tendenza a stancarmi molto velocemente. Soffrivo inoltre di un'insonnia insistente e di una sensazione di ansia inspiegabile, se non inquadrata nella cornice generale della malattia.

Entrare nel *temazcal* nell'ambito della mia ricerca etnografica ha significato usare il corpo come strumento di indagine, ha significato entrare fisicamente con il corpo e con il corpo malato, al pari delle persone che condividevano la sessione con me. Questo ha prodotto un effetto che, come spesso accade per le conoscenze non immediatamente proposizionali, è complesso da descrivere a parole, ma che è stato per me immediatamente percepibile come una differenza nel grado più profondo di comprensione del rituale del *temazcal* e del vissuto dei miei compagni di quel giorno.

---

<sup>766</sup> Alcina Franch J., «Plantas medicinales para el “temazcal” mexicano», in *Estudios De Cultura Náhuatl*, vol.24, 1994, pp.15-26

<sup>767</sup> Csordas T.J., «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», in *Ethos*, vol.18, n.1, 1990, pp. 5-47

<sup>768</sup> Cfr. Foucault M., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Vaccaro S. (a cura di), Mimesis, Milano, 2001 «Des espaces autres. Hétérotopies. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967», in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n.5,1984, pp.46-49)

<sup>769</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945

<sup>770</sup> Ibidem

<sup>771</sup> Csordas T.J., *Embodiment, and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

Anche il loro atteggiamento nei miei confronti sembrava cambiato, come se fosse a tutti più chiaro il significato della mia presenza in quel momento: anche il mio corpo era malato e anche io avevo bisogno di *sanación*. Ho percepito questo cambiamento in maniera chiara dai suoni e dagli incoraggiamenti più sinceri e motivati che hanno accolto le mie parole quando è toccato a me parlare, dagli sguardi e dagli atteggiamenti corporali assunti nei miei confronti al termine della sessione. Le persone intorno a me erano sempre state gentili, ma ora erano diventate accoglienti, nel senso più profondo del termine.

Giovanni Pizza<sup>772</sup> riflette sulla confusione nella percezione identitaria e nelle dinamiche relazionali che si genera quando è il medico ad ammalarsi. Cosa succede invece quando è l'antropologa o l'antropologo ad ammalarsi? In che modo il corpo malato è *medium* di conoscenza? Quali trasformazioni avvengono nel modo di essere nel mondo e di indagarlo attraverso gli strumenti propri dell'etnografia, quando lo stato d'essere dato dalla malattia rende l'antropologa o l'antropologo oggetto delle attenzioni di cura di chi vi sta intorno? In che modo rinforza la dimensione empatica tra chi fa ricerca e le persone che incontra sul campo?

In base alla mia esperienza, il dato più rilevante è il modo in cui la malattia dell'antropologa contribuisca in maniera significativa a creare e ricreare costantemente la demarcazione che stabilisce il campo di chi osserva e di chi è osservato. Una demarcazione che, come ha spiegato Devereux<sup>773</sup>, non è fissa, ma varia costantemente di collocazione. Imparare con il corpo malato implica anche imparare a negoziare la propria posizione di ricercatrice e di essere umano in quella rete relazionale che costituisce il campo di indagine etnografica.

Penso che un simile meccanismo di incorporazione vada ben oltre la mia esperienza soggettiva e possa ritenersi comune a tutte le persone coinvolte nel *temazcal*, ma è fondamentale riconoscere che il corpo, oltre che «il primo e più naturale oggetto tecnico, e allo stesso tempo mezzo tecnico, dell'uomo»<sup>774</sup>, è anche un corpo posizionato e che, pertanto, la conoscenza incorporata è sempre situazionale e parziale<sup>775</sup>. Per questo, il capitolo darà ampio spazio agli studi etnografici sul *temazcal*, allo svolgimento delle sedute a cui ho partecipato durante la pandemia e alle rappresentazioni proposte da due *curanderas temazcaleras* che ho conosciuto a San Pablo Huitzo.

Numerosi studi si sono concentrati sulla simbologia uterina del *temazcal*, inteso come una «sorta di corrispettivo sulla scala del macrocosmo di ciò che l'organo riproduttivo è nel microcosmo del corpo umano»<sup>776</sup>. Il *temazcal* in questo senso è una replica artificiale di «una cavità tellurica primigenia immaginata come un utero dai molti lobi, tanti quanti sono i diversi popoli, genti o tribù che ne sono scaturiti... questo utero ctonio porta il nome di *Chicomoztoc* /Sette caverne/»<sup>777</sup>.

Non è un caso che nello spazio del *temazcal* si svolgessero numerose pratiche di assistenza prima, durante e dopo il parto. Oltre all'analogia dell'utero del corpo e dell'utero della terra, il principio medico alla base dell'utilizzo del *temazcal* in relazione al parto è basato sulla già citata opposizione caldo-freddo e sulla ricerca di equilibrio tra i due estremi:

Il parto e la perdita di sangue che lo accompagna erano concepiti come processi che comportavano un cospicuo raffreddamento del corpo della puerpera; era dunque necessario riscaldarlo, sia facendo

---

<sup>772</sup> Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005

<sup>773</sup> Devereux G., *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1967

<sup>774</sup> Mauss M., «Les Techniques du corps», in *Journal of Psychology*, vol.32, n.3-4, 1936

<sup>775</sup> Haraway D., *Investment Strategies for the Evolving Portfolio of Primate Females*, Routledge, London, 1990

<sup>776</sup> Cfr. Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Ecouto-Ferreira M.E., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, p.61; Aparicio Mena A.J., «La "regeneración" físico-simbólica del temazcal oaxaqueño», in A.A.V.V., *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, 2012, pp.219-228; Báez-Jorge F. «El simbolismo de la vagina terrestre: metáforas de la fertilidad, el nacimiento y la muerte en mesoamérica», in *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*, 2008, pp.137-162

<sup>777</sup> Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Ecouto-Ferreira M.E., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, p.65

in modo che la nascita avvenisse in un ambiente particolarmente caldo, come il bagno di vapore, sia favorendola con l'uso di piante dalla connotazione calda<sup>778</sup> [...] come “il *temazcalxihuit* /erba per il bagno di vapore/ (non identificata), il *xomet* /sambuco/ ‘*Sambucus mexicana*’ e l’*omiquilit* /pianta osso/ ‘*Piper auritum*’...al fine di riequilibrare la sua “temperatura” e riportare l'utero nella condizione di funzionare adeguatamente, riprendendo il ciclo mestruale e predisponendolo a nuovi concepimenti.<sup>779</sup>

Anche di fronte al Covid-19, come si è appena visto, è necessario far fronte ad un “raffreddamento” dei polmoni, riequilibrando il corpo con il calore grazie al vapore e alle piante del *temazcal*, che vengono sia respirate tramite le vaporizzazioni, sia strofinate direttamente sulla pelle.

La mia prima esperienza nel *temazcal* è avvenuta quando una famiglia di Huitzo ha chiesto a M. e T. della clinica tradizionale di organizzare una sessione *temazcalera*. L’occasione era il ritorno di una giovane donna della famiglia dagli Stati Uniti, dove era rimasta bloccata in occasione delle prime quarantene, generando molta preoccupazione tra i parenti rimasti a Oaxaca. È da questa apprensione che la famiglia si proponeva di guarire, celebrando allo stesso tempo il ricongiungimento. M. e T. mi hanno invitata ad approfittare di un posto libero disponibile. Si trattava di un gruppo familiare molto eterogeneo, in cui erano presenti anziani contadini e contadine, bilingui (spagnolo e zapoteco) e con un bagaglio di esperienze personali nel campo della medicina tradizionale, ma anche giovani adulti che avevano invece lasciato il campo e lo stile di vita tradizionale per dedicarsi ad altre occupazioni, sia sul territorio di Oaxaca che fuori. Ai loro occhi, non solo il *temazcal*, ma anche molti principi della medicina tradizionale, risultavano complessivamente sconosciuti.



Figura 91 - Il temazcal dell'Unitierra Huitzo-Yelao, San Pablo Huitzo, giugno 2021. Foto dell'autrice.

Il funzionamento delle sessioni di *temazcal* a cui ho partecipato è contenuto negli appunti del mio diario di campo, in seguito alla mia prima esperienza, che mi sembra particolarmente significativa rispetto alla dimensione spirituale e terapeutica che caratterizza tale pratica e che è tornata a diffondersi durante la pandemia, con grande pertinenza rispetto alla sofferenza specifica diffusa a seguito dell'avvento del Coronavirus:

Preparativi: in questo caso, tutte le persone che preparano, assistono e conducono il *temazcal* sono donne. R., chiamata “*la mujer del fuego*”, oltre ad essere la cuoca incaricata di cucinare colazione e pranzo è addetta ad accendere il fuoco per riscaldare

<sup>778</sup> Ivi, p.61

<sup>779</sup> Ivi, p.75

le pietre con cui generare il calore nel *temazcal*. M. è una ballerina di danze tradizionali e una *sanadora* specializzata nella conduzione del *temazcal*, è lei che vi entra con la famiglia e guida la sessione. M. e T., della clinica di medicina tradizionale, dirigono i preparativi e guidano il rituale di inizio sessione. A. prepara tutto il necessario per lo svolgimento: riempie secchi d'acqua con le piante medicinali da gettare sulle pietre per sprigionare il vapore e le essenze, le stuoie su cui sedersi, il *copal* e le offerte per il rituale iniziale. Io aiuto A. prima dell'arrivo della famiglia. In questa occasione, le erbe usate sono principalmente due: il *pirul* che funge da tonico per il corpo e per lo spirito e l'eucalipto che ripulisce i polmoni.



Figura 93 - Preparativi del temazcal, San Pablo Huitzo, giugno 2021. Foto dell'autrice.

Il rituale di inizio: quando è tutto in ordine per il *temazcal*, ci disponiamo intorno al cerchio di pietre, ognuno prende in mano un oggetto naturale da offrire alla *Madre Tierra* e a *Padre Dios*, ai quattro punti cardinali e al cuore dell'universo: c'è chi prende una foglia di *pirul*, un pezzo di legno o una pietra. T. inizia a parlare, ringrazia Dio padre e Dea madre<sup>780</sup>, i quattro punti cardinali e gli antenati. Chiede loro salute e forza per I., una giovane donna della comunità che si deve sottoporre ad un'operazione difficile in un ospedale specialistico a Città del Messico. Non posso fare a meno di notare che al collo indossa una croce cattolica e che solo il giorno prima avevo cenato con la *señora M.* che, prima di mangiare, aveva voluto recitare una preghiera cristiana per lo stesso motivo. Come accade anche in altri rituali, tutte le persone del cerchio si girano nelle quattro direzioni cardinali e, ogni volta, una o più persone rendono grazia a tale direzione. Per marcare il momento di inizio e fine del ringraziamento a ogni punto cardinale, M. suona una conchiglia che costituisce un'offerta sonora e un'invocazione. Al termine dei ringraziamenti, tutti noi presenti nel cerchio accendiamo un legnetto nel braciere ardente di R., infilandolo poi tra i grossi ceppi del braciere principale, nel quale vengono così riscaldate le pietre. Mentre il fuoco brucia, ci sediamo a fare colazione, perché, come dice T. «bisogna essere in forze per

<sup>780</sup> *Dios Padre* è il Dio cristiano, anche se, soprattutto con il suo accostamento con la Dea Madre, la Madre Terra, sembra essere il Dio cristiano inteso nella peculiare interpretazione indigena mesoamericana, derivata da secolari processi di sincretismo. A questo proposito si veda, tra gli altri: R.A. Gómez-Arzapalo Dorantes, «De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana», in *Gazeta de Antropología*, vol.27, n.2, 2011 pp.1-15



affrontare il *temazcal*»: mangiamo pane dolce e uova in salsa di pomodoro con *tacos* di fagioli. Appena arriva la famiglia, ognuno si presenta brevemente: sono nove *el Tio* di ben 98 anni, *la Tia* di 80, il figlio minore della coppia con sua moglie, due zii, due zie e la nipote tornata dagli Stati Uniti. T. spiega a tutti il senso e il metodo del *temazcal*: come me, anche la maggior parte dei membri della famiglia non aveva mai partecipato a una simile circostanza. In questo modo, ho avuto occasione di conoscere anche a livello esplicito e verbale le procedure e i significati attribuiti alla pratica.

Lo svolgimento: al termine delle spiegazioni, ogni persona si sottopone alla *limpia*<sup>781</sup> (pulizia) energetica rituale, effettuata tramite leggere percosse con rami di *pirul* e rosmarino. Nel *temazcal*, spiega T., si entra sempre attraverso una piccola porta, a quattro zampe, come bambini, e si esce nello stesso modo, rigorosamente con la testa in avanti, simulando la posizione del nascituro durante il parto. Una volta entrati, ci disponiamo in ordine di ingresso lungo tutto il perimetro tondo del *temazcal*, seduti a terra su alcune stuoie di palma intrecciata, con la schiena appoggiata alle pareti e le gambe leggermente piegate per non toccare il cerchio di pietre che delimitano l'area centrale delle pietre bollenti. Quando tutti sono entrati, la porta viene chiusa, facendo precipitare l'ambiente interno nel buio più assoluto: nessuno vede assolutamente nulla durante la cerimonia. Il buio è un aspetto molto importante, perché quando le persone parlano e si raccontano a vicenda e in totale intimità<sup>782</sup> perdono il pudore di parlare che si ha sentendosi osservati. Il buio totale sospende la percezione visiva, uno dei mezzi principali con cui le persone entrano in rapporto con il mondo esterno, sovvertendo le regole delle interazioni sociali<sup>783</sup>.

La porta viene aperta a intervalli più o meno regolari, per far entrare ossigeno e soprattutto per introdurre sempre nuove pietre roventi, grazie alla collaborazione tra l'"aquila di fuoco" (in questo caso R., la "donna di fuoco") e il *curandero temazcalero* o la *curandera temazcalera* che sta conducendo il rito. Le pietre, così come l'acqua e il fuoco<sup>784</sup>, non sono semplici strumenti ma, come viene ricordato, sono parte del corpo della terra ed esistevano molto prima di noi. Sono ritenuti elementi ancestrali da rispettare. Ogni volta che viene introdotta una pietra in occasione dell'apertura della porta, tutti i presenti sono invitati a salutarla con la formula "*bienvenida abuela*" (benvenuta nonna). Ogni volta che si apre la porta vengono aggiunte più pietre, aumentando il calore nel *temazcal*. Quando la porta si chiude, M., la *sanadora*, getta acqua con l'essenza delle piante medicinali sulle pietre, sprigionando vampe di vapore nel buio della capanna. Ogni "porta", nome con cui si definisce l'intervallo

---

<sup>781</sup> Per un approfondimento sulla pratica della *limpia* si veda per esempio Aparicio Mena A.J., «La limpia en las etnomedicinas mesoamericanas», in *Gazeta de Antropología*, vol.25, n.1, 2009, pp.1-13

<sup>782</sup> Mi pare che il *temazcal* possa essere considerato come un micro-mondo particolarmente adatto per sviluppare l'antropologia dell'interiorità di cui parla Vincenzo Matera: «L'antropologia deve essere considerata un sapere attraverso cui è possibile percepire una visione del mondo che consente di percepire tutti i possibili mondi culturali (anche quelli in cui la vista non è il senso guida, e a proposito dei quali non sarebbe corretto parlare di visione del mondo). L'antropologia dell'interiorità secondo la proposta di Matera, sarebbe quella da cui ci si dovrebbe aspettare «che spazzi via dal campo della dimensione interiore l'idea che processi mentali, sensazioni, percezioni e sentimenti sono "naturali" per l'uomo perché biologicamente determinati (almeno per verificare se e quanto e quali sono poi effettivamente tali) e la rimpiazza con la consapevolezza - specificamente antropologica - che processi mentali, sensazioni, percezioni e sentimenti (almeno quelli che ci sono familiari in virtù di una tradizione filosofica, psicologica nonché psicoanalitica e anche religiosa condivisa entro certi margini di variabilità) tanto "naturali" per l'uomo non sono o, meglio, che la "naturalità" degli "stati interni" è inutilizzabile per la loro identificazione e per la loro rappresentazione teorica (il nulla o, indifferentemente, il qualcosa di cui non si possa dire nulla) proprio perché consiste in una variazione indefinita e continua», Matera V., «Per un'antropologia dell'interiorità», in *La Ricerca Folklorica*, n.35, 1997, p.8

<sup>783</sup> Cfr. Marazzi A., *Antropologia della visione*, Carocci, Roma, 2008

<sup>784</sup> Acuña Delgado Á., «El Temazcal en Santa María Yucunicoco (Oaxaca, México): Un lugar para la recreación del cuerpo y la sociedad», in *Revista de Antropología Experimental*, n.16, 2016, pp.45-61

compreso tra due aperture fisiche della porticina del *temazcal*, è dedicata ad un tema differente proposto da chi conduce il rito. In questo caso M. propone: famiglia; l'io dei partecipanti, *abuelas* e *abuelos*, chi non c'è più. M. è sempre la prima a parlare, con tono rituale, invitando i presenti a prendere parola rispetto al tema. Chi conduce il *temazcal* intervalla le proprie parole a canti medicinali dalla funzione spirituale e curativa, che esegue con il supporto di un tamburello che porta con sé nel *temazcal*. Questi canti sono semplici e possono avere un coro, che i partecipanti sono invitati a sostenere con le proprie voci. Dopo l'introduzione di ogni tema, i membri della famiglia ed io parliamo uno per uno, nell'ordine in cui siamo seduti. Una frase rituale di inizio *temazcal*, "*Aqui se queda y aqui se quema*" (qui rimane e qui brucia), riferita ad ogni cosa personale condivisa durante il rituale, mi impedisce di riportare i dettagli degli interventi, ma tutti quanti hanno fatto riferimento alla salute minacciata e alla speranza di ritrovarla, per sé e per la famiglia intera, ai parenti ancora negli Stati Uniti, a un nonno morto proprio nei mesi precedenti a cui si chiede di trasmettere saggezza. Parliamo di morte e di lontananza, ma anche di incontro e speranza. La famiglia decide di cantare, oltre ai canti medicina, anche la canzone *Dios nunca muere*, l'inno di Oaxaca, per festeggiare il ritorno della nipote. Al termine del rito vero e proprio, ci fermiamo un poco nel *temazcal* prima di uscire, perché è importante farlo gradualmente. *El Tio* ci racconta delle piante che esistevano ai suoi tempi, dei conflitti tra *pueblos* vicini, del ricordo di sua madre.

Quando usciamo, uno alla volta, ci andiamo a sedere tutti vicini alla tavolata preparata nel frattempo da A., per poter pranzare. Una delle due zie, una donna di circa 65 anni, si siede di fianco a T. della clinica di medicina tradizionale e le confessa: «Sai perché sono qui? Per la paura. Da quando è arrivato il *bicho* ho paura di tutto, di ammalarmi, di andare in bicicletta...sono paralizzata<sup>785</sup>. È anche per questo che la famiglia ha organizzato questo *temazcal*».

La domenica successiva al *temazcal* ho incontrato M., la *sanadora* che ha condotto la sessione del *temazcal*, a cui avevo chiesto di raccontarmi la propria esperienza in relazione a questa pratica di cura. Qualche settimana dopo ho conversato sullo stesso tema anche con G., un'altra *sanadora temazcalera* di Huitzo, con la quale avevo partecipato ad un'altra occasione terapeutica insieme ad alcuni giovani del municipio che cercavano *sanación* nel difficile periodo di supporto alla comunità locale durante il Covid-19. Di seguito sono riportate entrambe le interviste nei loro passaggi fondamentali, da cui emergono aspetti importanti per la comprensione dell'ampio ruolo esercitato dal *temazcal* in pandemia.

In particolare, le parole di M. mi paiono significative rispetto alle interpretazioni locali del *temazcal* e della sua funzione centrale nella costruzione di meccanismi e tessuto socio-comunitario:

qui [a Huitzo] il *temazcal* è circolare, storicamente in Valle Central se ne trovano anche rettangolari, si chiamano "*torito*". Rotondo è un'influenza dakota/lakota della frontiera tra Stati Uniti e Messico, dove si sono mischiate diverse tradizioni che poi si sono diffuse insieme alle persone che si spostavano. Ce ne sono di tutte le dimensioni: piccolini quelli domestici, più grandi quelli dei *curanderos*. [Il *temazcal*] è un medicinale, per ogni malattia ci sono erbe specifiche da usare.

È spirituale, noi qui [a Huitzo] facciamo quattro porte come i quattro elementi e ogni porta si associa a un'intenzione. Uno [una persona che entra nel *temazcal*] chiede all'essenza divina [dell'universo] che lo curi e ci curi. Ciò che cura sono gli elementi concreti, come il vapore e le piante, ma anche tu stesso devi imparare, devi fare la tua parte. L'intenzione principale deve essere quella di evolvere, di variare, di mutare, di rinascere.

Esistono molte forme di condurre un *temazcal*. Io ho imparato dal padre di mio figlio, che per ragioni personali non ha più potuto farlo, allora io ho dovuto imparare...è stato un apprendimento in cammino. È la guida a definire come si conduce una sessione di *temazcal*.

---

<sup>785</sup> Rispetto al ruolo della paura durante la pandemia si veda il capitolo 2 della presente tesi



È una guarigione fisica, mentale e spirituale. A livello fisico è addirittura scientifico, apre i pori fa uscire le tossine. Stress, pressione, malattia, paura, tossine, bisogna liberarsi se no ci si ammala. Va fatto periodicamente, così hai meno probabilità che la bomba esploda, che un *bicho* ti prenda. Purifica la pelle, gli organi interni. *Temazcal* è mantenere il corpo in salute.

A livello mentale, quando qualcosa di nuovo ci genera paura come questo *bicho*, ci troviamo in un luogo chiuso, oscuro, in quindici persone, in una posizione inusuale, alcuni hanno paura, ma è tutto mentale: alla fine dicono quasi tutti che si sono rilassati a mano a mano, dicono «tutto bene, ce l'ho fatta». Questo aiuta a rompere i limiti mentali.

Nessuna di noi [le donne che guidano il *temazcal* a Huitzo ndr.] si è ammalata, curioso?

Convivere con gente che non conosci condividendo i tuoi punti più deboli con altri, costruisce comunità. È importante fare prima il rituale, chiedere permesso ai quattro punti, al cuore del cielo e della terra per consumare la medicina. Si sta invocando l'essenza e l'energia divina. Anche la danza ti connette a questa energia, io faccio anche danze ancestrali. Il *temazcal* è anche lingua e spiritualità. È tutto un mondo che si intreccia. Tutto è vivo e sacro: gli alimenti, gli animali, la casa... si invocano le essenze divine perché intercedano per noi esseri mondani. Si chiede aiuto per sé stessi, per il mondo. Io personalmente chiedo la saggezza, che mi aiuti a orientarmi. Il *temazcal* si è sempre fatto durante la pandemia. È stato interrotto solo all'inizio, poi l'abbiamo ripreso, le persone però avevano paura e quindi non abbiamo più fatto il *temazcal* comunitario, ma solo per famiglie e per gruppi di conoscenti. Ora la gente che viene è convinta, stiamo ricominciando ad aprire a persone che non si conoscono. Per molte parti della società è *brujeria* (stregoneria), ma sempre di più sta tornando la fiducia. Si vede che serve tutto. Il *temazcal* fa la sua parte, ci sono due medicine. Il *temazcal* lavora per la respirazione, non come atto incosciente, ma come atto cosciente: sentire fin dove arriva l'aria è importante ora che c'è questa malattia respiratoria, capisci come stai, quanto è grave, se è arrivata nel tuo corpo. Inoltre, con la temperatura molto alta il *bicho* muore. [Il *Temazcal*] ci ha aiutato a riprendere confidenza e solidarietà.

Il *temazcal* serve per fare comunità. Gestirlo, ascoltare, aprendosi alla condivisione. È così che si crea una famiglia. Abbiamo aperto una chat [WhatsApp] "*comunidad temazcalera*", per mantenere vivi i legami che si creano nel *temazcal*. Se manca qualcosa per il rito, qualcuno si offre di portarlo. Dopo che sei stato insieme nel *temazcal*, quando ti incontri in giro per il *pueblo*, per strada, nei negozi, è diverso, te *compadrazga*<sup>786</sup>. Nell'oscurità non ci sono occhi giudicanti, si apre di più il cuore. Nessuno ti giudica, gli altri solidarizzano e ti riconoscono. La saggezza delle nonne direbbe che è come vederci allo specchio senza guardarci, non per vedere te stesso, ma per riflettere l'altro anche senza vederlo: siamo specchi che sempre riflettono gli altri. Ora, con tutto questo individualismo, ti curi tu e i tuoi problemi; invece, anche la salute è della comunità. Curarsi in collettivo è oltre la salute, è una salute più integrale. Se la comunità non sta bene, tu non stai bene. Se la vicina non sta bene, tu non stai bene. Il *temazcal* ci insegna a curarci l'uno con l'altro senza essere dottori. Contro la solitudine e l'abbandono. Persone che non si conoscevano ora si ascoltano. La pandemia è apprendimento. Rinforzare ciò che uno crede. Conoscere cose nuove. *Temazcal* è una forma di apprendimento della gente: "Io anche mi curo, lo so fare".

Io ho studiato geografia a Città del Messico, ma sempre mi è rimasta questa inquietudine, di non perdere e conoscere meglio la saggezza della mia comunità. A Oaxaca c'è la possibilità di vivere diversamente, tornare ha rivoluzionato la mia vita. Ho ri-conosciuto la medicina tradizionale, un insegnamento costante. La pandemia torna a porre disgiunzioni, per esempio il vaccino sì o il vaccino no. Dobbiamo tornare a unire. È tanto il bombardamento che uno trema.

Con G., invece, ci siamo date appuntamento nel patio della sua casa di famiglia, dove ormai vive sola con l'anziana madre, a sua volta grande esperta di erbe e piante medicinali. Proprio nel patio della casa le due donne hanno costruito un *temazcal*, che rendono disponibile anche alle persone di Huitzo, dei municipi vicini e della città di Oaxaca.

---

<sup>786</sup> Ti rende *compadre*. Il *compadrazgo* nella cultura messicana è un vincolo relazionale di forte solidarietà tra persone e famiglie differenti. È una vera e propria istituzione sociale informale nelle comunità di Oaxaca e non soltanto. Per un'approssimazione antropologica si veda, oltre ai già citati studi di Signorini, Mendoza Ontiveros M.M., «El compadrazgo desde la perspectiva antropológica», in *Alteridades*. vol.20, n.40, 2010, pp.141-147



Figura 94 - Il temazcal di G., San Pablo Huitzo, maggio 2021. Foto dell'autrice.

Sorseggiando *agua de sabor*<sup>787</sup>, G. mi ha raccontato di come è arrivata ad essere una *sanadora* esperta nell'arte del *temazcal*. Dalle sue parole, di cui riporto uno stralcio significativo, emergono i tratti principali della sua esperienza soggettiva legata alla pratica del *temazcal* durante la pandemia, una pratica che in questo caso viene interpretata anche come pratica politica di rivendicazione di un modo di vita proprio da rendere presente attraverso il processo di *sanacion* che la medicina tradizionale implica:

Sono nata qui in questa casa, ma ho vissuto a lungo a Città del Messico, per studiare. Sono una psicologa clinica di formazione, ma nel 2013 sono ritornata a Oaxaca per aprire uno spazio olistico per la salute. Il mio progetto è quello di realizzare una scuola di trasformazione e cura collettiva delle donne, basata sulla medicina tradizionale, sui sistemi di fiori, sulle loro essenze, su quello che offre *Tonantzin Tlalli*<sup>788</sup>. Io qui sono solo un loro tramite. Ho costruito il *temazcal* nel 2018, ma è stato necessario ricostruirlo perché c'è stato un movimento energetico che lo ha distrutto. Ho usato cannucciato, fango, stucco naturale, sabbia, calce e bava di *nopal*.

Lorena Cabnal<sup>789</sup> parla di *sanación cosmica política*: significa recuperare i nostri corpi e l'armonia dell'universo contro il capitalismo neoliberale. È ancora più chiaro dopo la pandemia: ci vogliono morte, malate, depresse. Noi invece ci connettiamo con la nostra energia cosmica: dobbiamo sincronizzare il corpo e l'energia in un contesto di violenza. Ho costruito il *temazcal* perché fosse un rifugio dalla violenza fuori, perché fosse uno spazio sicuro e autonomo. Dobbiamo recuperare in collettivo l'armonia per poter sanare. Allegria, musica, danza, *temazcal*. Attraverso il nostro corpo, dobbiamo vivere il godimento e l'allegria, non solo la *lucha*<sup>790</sup> costante, altrimenti non è possibile vivere. *Lucha*, ma anche festa. Il territorio/corpo... se non gli prestiamo attenzione ci disequilibriamo. Io faccio anche astrologia: quello che è sopra è sotto, quello che è dentro è fuori: bisogna depurarsi e riallinearsi con l'energia del cosmo. Siamo disequilibrati, per quello è arrivato il *Co-bicho*. Dobbiamo farci fratelli con la natura: nel *temazcal* questo succede: di questo si tratta. A marzo-giugno [2020] il *temazcal* è stato chiuso, poi mi sono resa conto che era proprio quando mancava la salute che serviva di più... che servivano di più il timo e l'eucalipto per pulire il sistema respiratorio o le erbe amare come il *pirul*, il rosmarino o la ruta per disinfiammare i polmoni. Così a giugno ho riaperto il *temazcal*, naturalmente è venuta meno gente, ma molti sono venuti, ora stanno tornando anche di più. Il *temazcal*

<sup>787</sup> Acqua al sapore di frutta

<sup>788</sup> Espressione in lingua *nahuatl* che significa "la nostra venerabile madre terra"

<sup>789</sup> Si veda, per esempio, Cabnal L., «Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra», in *Avispa Media*, 26/06/2018, <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>

<sup>790</sup> *Lucha* significa lotta, ma un'espressione comune in Messico e in America Latina è "*ser/estar en lucha*", nel senso di essere costantemente e quotidianamente impegnato in una lotta faticosa per vivere giorno a giorno tra i problemi quotidiani, in primis economici. È una condizione caratteristica delle fasce di popolazione più vulnerabili.

è stato uno dei guaritori<sup>791</sup> più potenti perché lavora non solo sul corpo, ma anche sulla dimensione psico-emotiva, sulle paure.

È importante uscire dalla medicalizzazione dei corpi, che è una droga. Io non mi fido del sistema di salute, mi aiutano ad ammalarmi. Io ho deciso di fare un *reset* totale del corpo, con le tinture, con le erbe.... La medicina sta dentro di noi, nelle piante, nella terra. Dobbiamo prendere *aguamiel*<sup>792</sup> per riequilibrare la parte razionale con quella irrazionale, anche il canto serve per questo. Il *temazcal* è la più completa di queste pratiche. È fondamentale ora che la disconnessione e il disequilibrio sono massimi. Io chiedo una cooperazione economica a chi entra nel *temazcal*, ma sempre invito anche persone che possono partecipare gratuitamente, come forma di mio *tequio*. Nel mio orto ho creato una farmacia vivente per avere sempre le erbe pronte al *temazcal*. Dobbiamo rispettare di più la natura, dobbiamo conoscere la medicina per prepararci alla pandemia, per controllare la paura.

### 6.7. Dal *temazcal* alla psicoterapia di gruppo: il progetto “*Cuidado Mutuo Oaxaca*”

È interessante sottolineare diverse analogie tra l'utilizzo del *temazcal* nella contingenza pandemica e gli esperimenti di psicoterapia di gruppo in comunità, come nel caso del progetto di *Cuidado Mutuo Oaxaca* promosso dall'associazione *Mexiquemos A.C.*<sup>793</sup>, dedicato alla cura del *long-covid*.

*Mexiquemos A.C.* è una piccola associazione di Oaxaca, nata per sostenere le popolazioni dell'Istmo di Tehuantepec a seguito dei terribili terremoti del 7 e 19 settembre 2017, che avevano sconvolto la regione. Da quel momento, *Mexiquemos* ha aiutato le comunità della zona a ricostruire forni, cucine, attività economiche e organizzazione comunitaria. Di fronte ad un'altra catastrofe, l'irruzione del Covid-19, i promotori dell'associazione hanno pensato di contribuire nuovamente al benessere delle popolazioni coinvolte sviluppando attività di ricostruzione comunitaria, questa volta in senso psicologico, come mi ha spiegato il coordinatore J.M.

L'idea del progetto è nata dalla constatazione della mancanza di assistenza pubblica relativa alla salute mentale, soprattutto relativa alle fasce di popolazione maggiormente vulnerabili, particolarmente grave di fronte al dilagare di una paura paralizzante, prima e dopo il contagio. Ho conosciuto *Mexiquemos A.C.* tramite l'antropologa Laura Montesi, una delle fondatrici dell'associazione. Quando sono arrivata a Oaxaca per iniziare il mio periodo di ricerca sul campo, ho aiutato a definire i luoghi di svolgimento dei gruppi terapeutici e a promuovere il coinvolgimento territoriale. Nella fase di svolgimento progettuale, ho partecipato alle sedute di psicoterapia di gruppo, avendo la possibilità di conoscere in maniera intima e confidenziale gli stati d'animo e le dinamiche relazionali di cura emozionale del Covid-19. In particolare, il mio lavoro è stato legato alle attività del progetto basate a San Pablo Huitzo, in particolare nella capanna centrale dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*.

---

<sup>791</sup> Il *temazcal* è volontariamente sostantivizzato da G.

<sup>792</sup> Linfa dell'agave

<sup>793</sup> Mexiquemos A.C., Oaxaca, Mexico: <https://mexiquemos.org/inicio>



Figura 95 - Sessione del Grupo de Apoyo Mutuo, San Pablo Huitzo, giugno 2021. Foto dell'autrice.

La collaborazione al progetto di psicoterapia da parte dell'*Unitierra Huitzo-Yelao* e delle donne della clinica di medicina comunitaria è stata immediata ed entusiasta, perché molte persone del municipio e molti loro pazienti soffrivano di “malattie di paura”<sup>794</sup>. Con lo stesso spirito pragmatico che caratterizza l'utilizzo combinato e complementare di medicine differenti, la proposta di *Mexiquemos A.C.* è stata recepita come la possibilità di dotarsi di uno strumento terapeutico aggiuntivo.

L'*equipe* terapeutica era formata da J.S., psicoterapeuta originario di un *pueblo* della Sierra Mixteca (Oaxaca); A.M., giovane psicologa nata e cresciuta nella comunità di Santa Cruz Xoxocotlán (Oaxaca); S. studente universitario impegnato nel proprio tirocinio, originario e residente nel municipio di Viguera (Oaxaca) e da me, unico membro esterno al territorio di Oaxaca.

Prima di avviare le sedute, sono stati dedicati due incontri alla conoscenza reciproca dei componenti dell'*equipe*: si è trattato di due occasioni in cui è stata data particolare importanza alle motivazioni che hanno spinto ciascuno all'impegno volontario in tale progetto. Oltre alle motivazioni di studio di S., mi pare interessante l'intenzione di J.S. di mettere le proprie competenze a servizio del territorio di Oaxaca e delle sue comunità, dove era tornato in piena pandemia trasferendosi dalla città di Merida, dove esercitava la professione di psicoterapeuta. A.M., inoltre, era motivata dall'idea di supportare emotivamente le persone che avevano perso i propri cari durante la pandemia, avendo lei stessa perso il proprio padre pochi mesi prima e non avendo trovato alcun supporto economicamente accessibile<sup>795</sup>.

I partecipanti sono stati ventidue, tutti residenti nelle tre sezioni di Huitzo e nella frazione di Tenexpam. Il gruppo era molto eterogeneo, composto da persone anziane intorno ai settanta-settantacinque anni, fino al nipotino di una di queste di soli dodici. Nonostante la comune appartenenza al municipio e ai suoi dintorni, i rispettivi percorsi di vita erano piuttosto differenti. Le persone più anziane erano per lo più contadine, cuoche e casalinghe, con le uniche eccezioni di due uomini intorno ai quarantacinque anni che esercitavano le professioni di taxista e di muratore. I partecipanti più giovani erano studenti e studentesse, impiegati in piccoli lavori nella città di Oaxaca. Uno studente era stato spronato dalla famiglia, preoccupata da una sua tendenza all'involuzione psico-sociale manifestata durante il Covid<sup>796</sup>. Un altro ragazzo molto giovane cercava conforto e

<sup>794</sup> Si veda il capitolo 3 della presente tesi

<sup>795</sup> La salute mentale degli operatori di psicoterapia durante il Covid-19 è un tema che è stato affrontato anche in altri contesti, si veda a titolo di esempio: Nvé Díaz San Francisco C., «Care During Pandemic Times: Digital Ethnography with Mental Health Professionals in Equatorial Guinea», in *Anthropology and Humanism*, n.47, 2022, pp.329-345

<sup>796</sup> La salute mentale degli adolescenti durante il Covid è stato un tema centrale per le scienze psico-sociali: per una prima approssimazione si veda Theberath M., Bauer D., Chen W., et al., «Effects of COVID-19 pandemic on mental health of children and adolescents: A systematic review of survey studies», in *SAGE Open Medicine*, n.10, 2022, pp.1-17

supporto dopo aver ricevuto dalla propria compagna la notizia di una gravidanza inattesa che non sapeva come gestire.

Tutti i partecipanti hanno ufficialmente dichiarato di essersi rivolti al gruppo di psicoterapia per affrontare le conseguenze emotive e psicologiche del Covid-19, ma fin dai rispettivi profili appariva chiaro come questo fosse, perlomeno in alcuni casi, un pretesto più o meno intenzionale per risolvere altre fonti di malessere altrimenti considerate *taboo* e motivo di vergogna derivata dalle condizioni personali e sociali<sup>797</sup>.

Fin dalla scelta del nome del progetto sono emersi nodi di riflessione molto interessanti. Esattamente come la *Escuela de Salud Comunitaria* aveva deciso di parlare di “malattie respiratorie”, anziché di Covid-19, per superare la barriera della diffidenza, anche in questo caso l’esigenza era aggirare uno stigma ancora molto radicato rispetto alla salute mentale<sup>798</sup>. Dopo alcune discussioni, la decisione è stata quella di escludere ogni riferimento esplicito alla psicologia e alla psicoterapia, preferendo la dicitura di “*Grupo de Apoyo Mutuo*” (“Gruppo di Appoggio Mutuo”), per ricalcare le forme di mutualismo proprie delle comunità di Oaxaca e tradurre così in termini noti una proposta almeno parzialmente esterna. Il riferimento era al *tequio*, alla *guelaguetza* e alla *mano vuelta*, ma affondava anche le proprie radici negli studi di Laura Montesi dedicati ai gruppi di mutuo sostegno riservati ai pazienti con diabete nelle cliniche di Oaxaca, progettati come dimensioni di accompagnamento e sostegno alla cura, in cui è notevole la capacità di *agency* e creatività dei pazienti e che scaturisce *in primis* dalla relazione tra essi<sup>799</sup>.

Lo studio in questione

analizza i modi in cui le pazienti svantaggiate di mezza età e anziane sperimentano e trasformano i *grupos de ayuda mutua* (GAM), o gruppi di mutuo aiuto, un programma di sanità pubblica volto a migliorare l'aderenza dei pazienti cronici ai loro trattamenti biomedici. I GAM funzionano come "tecnologie del sé" nel contesto del regime neoliberale messicano e i pazienti sono invitati ad essere autoresponsabili. I membri del GAM considerano positivamente tale esortazione e agiscono in base alla loro concezione più ampia della vita, che vedono come una *lucha* (lotta) che richiede *cuidarse* (un verbo polisemico che allude alla cura di sé per l'autoconservazione) e duro lavoro in un luogo strutturalmente diseguale caratterizzato da precarietà e disordini sociali. Questo individualismo apparentemente robusto viene convertito in una collaborazione a microlivello attraverso pratiche di aiuto reciproco culturalmente peculiari di Oaxaca. Esplorando le modalità ludiche con cui queste donne partecipano ai GAM, questo articolo mostra come gli ambienti biomedici possano essere riconvertiti in spazi di socializzazione e benessere per le donne anziane che vivono in condizioni di vulnerabilità. Nel contesto di Oaxaca, le donne anziane hanno trasformato i GAM in spazi in cui controllare insieme la malattia è un'altra forma di *lucha* e, soprattutto per le persone anziane, un modo per rivendicare il proprio valore.<sup>800</sup>

In particolare, scrive Laura Montesi: «Le pratiche *oaxaqueña* culturalmente radicate del *tequio*, della *guelaguetza* e della *ayuda mutua* hanno fornito la base per il raggiungimento, attraverso la collaborazione a microlivello, degli ideali di autarchia, autosufficienza e sovranità sanitaria, facendo così coincidere l'individuo con la comunità»<sup>801</sup>.

---

<sup>797</sup> Durante la pandemia si è riflettuto sul contributo che l'antropologia potrebbe fornire nella progettazione di interventi orientati alla salute mentale. A titolo di esempio si veda: Azevedo K.J., Kalvesmaki A.F., Riendeau R.P., Sweet P.A., Holmes S.M., «Leveraging anthropological expertise to respond to the COVID-19 global mental health syndemic», in *American anthropologist*, n.10, 2022, pp.1-16

<sup>798</sup> È importante però registrare alcune significative inversioni di tendenza nelle generazioni più giovani. Per esempio, mi fa notare R., giovane donna della terza sezione di Huitzo: «Un tempo non serviva lo psicologo, ora il figlio di H. [contadino] vuole fare lo psicologo».

<sup>799</sup> Montesi L., « 'If I don't take care of myself, who will?' Self-caring subjects in Oaxaca's mutual-aid groups», in *Anthropology & Medicine*, vol.27, n.4, 2020, pp.380-394

<sup>800</sup> Ivi, p.390

<sup>801</sup> Ivi, p.392

Durante le prime sedute di *Cuidado Mutuo Oaxaca* ci siamo resi conto che la partecipazione a simili gruppi è qualcosa di familiare per le persone di Oaxaca, soprattutto in relazione al diabete e alla piaga dell'alcolismo. Almeno cinque partecipanti avevano già avuto esperienze pregresse in gruppi terapeutici per Alcolisti Anonimi.

Il lavoro di mediazione non è stato solamente formale e nominale, ma anche legato alle metodologie e al funzionamento generale dell'organizzazione del gruppo e delle sedute. Il proposito non era quello di offrire un servizio di professionisti della salute mentale destinato a durare qualche mese, ma di aiutare a tessere relazioni reciproche di lunga durata.

La domanda alla base delle riflessioni è stata: quale approccio psicologico adottare? Al di là della rispettiva formazione universitaria e professionale, sia J.S. che A.M. appartengono al tessuto delle comunità di Oaxaca ed erano ben consapevoli fin dal principio dell'esistenza nel territorio di molte tecniche di *sanación* differenti da quelle di matrice europea. In questo caso, il riferimento più esplicito che il gruppo di coordinamento terapeutico ha deciso di adottare è stato al *temazcal*<sup>802</sup>. Innanzi tutto, la formula rituale "*aqui se queda e aqui se quema*" è stata adottata come fondativa di un patto di confidenza verso l'esterno che fin dalla prima seduta ha riunito i partecipanti, utilizzando parole culturalmente note<sup>803</sup>. È stato peraltro fondamentale riconoscere il ruolo del *chisme*<sup>804</sup>, che non è un semplice pettegolezzo, ma un vero e proprio dispositivo creativo e normativo fortemente ambivalente in grado di strutturare relazioni sociali e di potere nelle comunità di Oaxaca. Il *chisme* può costituire un potente elemento per la costruzione di reti relazionali informali e indipendenti dalle narrazioni dominanti, ma anche un feroce strumento di emarginazione e delegittimazione. Superare almeno in parte "*el terror del chisme*" ("il terrore del pettegolezzo") era un obiettivo fondamentale del progetto, che aveva bisogno di ricorrere ad un'altrettanto forte connotazione simbolica e sacrale. Il riferimento al fuoco, della formula "*aqui se queda e aqui se quema*", non si riferisce solo alle pietre calde al centro del *temazcal*, ma alla pratica antica e comunitaria secondo la quale le conversazioni più delicate, importanti e vincolanti si svolgevano intorno all'*abuelo fuego* (nonno/antenato fuoco), preso a garante dell'impegno reciproco delle persone coinvolte in una riunione.

J.S. e A.M. hanno sempre condotto le riunioni di psicoterapia, introducendo ogni volta le regole del funzionamento generale della sessione e proponendo tre o quattro temi di riflessione inaugurando altrettanti giri di parola, secondo un meccanismo che richiamava le porte del *temazcal*. A quel punto, come nel *temazcal*, chi stava guidando la sessione smetteva di essere l'unico ad offrire sostegno agli altri, ma venivano incoraggiate le interazioni reciproche, nella forma di parole di conforto, ma anche di suoni e reazioni emessi sui punti di forza o di debolezza che via via emergevano nelle narrazioni di ciascuno. Così come la *sanadora* M. aveva parlato di una *comunidad temazcalera* che si conosce nel cerchio del *temazcal* e si riconosce poi per strada nel municipio, allo stesso modo man mano che il progetto è proseguito è stato evidente notare come le inizialmente fredde interazioni abbiano lasciato spazio a dialoghi caldi e come molti partecipanti del gruppo abbiano poi collaborato fra loro anche per l'attivazione dell'*escuelita* dedicata ai propri figli e nipoti. L'idea soggiacente era quella di

---

<sup>802</sup> Ho riscontrato una simile analisi nelle ricerche dello psicologo Aguilar Feliciano, che esplora le relazioni tra il *temazcal* e la psicoterapia di gruppo in maniera speculare a quanto proposto da me in questo paragrafo: il suo obiettivo è indagare le tecniche terapeutiche che rendono il *temazcal* uno spazio per la psicoterapia di gruppo e non viceversa. Aguilar Feliciano sostiene che i *temazcaleros* utilizzano tecniche che coincidono con alcune di quelle applicate nella psicoterapia di gruppo. Personalmente mi focalizzo sulle tecniche che gli psicoterapeuti al centro della presente etnografia ricavano dai *temazcaleros* e sulle tecniche che rendono il gruppo di psicoterapia uno spazio simile al *temazcal*. Mi pare che la differenza di approccio risieda nel focus disciplinare delle indagini e che gli esiti sostengano specularmente l'analogia e la riflessione relativa ai punti di contatto e alle reciproche influenze trasformative del *temazcal* e della psicoterapia di gruppo nel contesto mesoamericano. Si veda: Aguilar Feliciano M., *El temazcal terapéutico: Un espacio para la psicoterapia grupal*, UNAM, Tlalnepantla, 2011

<sup>803</sup> Come nel caso della mia esperienza nel *temazcal*, anche in questo caso questa formula vincola anche me a evitare di riportare nella presente tesi citazioni dirette, limitandomi ai temi e ai contenuti principali espressi.

<sup>804</sup> La traduzione letterale è "pettegolezzo".



tessere una trama narrativa di gruppo in cui ciascuno non occupasse un posto fisso, ma un ruolo mutevole di evoluzione e rigenerazione.



Figura 96 - Una seduta del Grupo de Apoyo Mutuo, San Pablo Huitzo, luglio 2021. Foto dell'autrice.

Mi ha sorpresa ascoltare molti partecipanti riferire espressamente di aver trovato la forza di prendere in mano la propria vita e di rinascere durante il processo di guarigione dal Covid e dalle sue conseguenze emotive. Alcuni partecipanti hanno parlato esplicitamente di una nuova vita donata dal Covid, altre di aver capito di dover cambiare la propria vita precedente e di partecipare al gruppo per trovare la forza per farlo, imparando dagli altri.

C'è chi ha trovato la forza di lasciare una relazione di violenza domestica<sup>805</sup>, chi ha lavorato duramente per trovare una stabilità economica per la sussistenza e con essa una nuova serenità, chi ha trovato il pretesto per affrontare i traumi del passato e curare la propria salute emotiva combattendo la paura del virus e le paure che si erano scatenate con esso.

Un tema ricorrente tra le donne è stato quello della pressione delle responsabilità emotive in famiglia, che anche durante la pandemia le ha obbligate a essere forti dentro casa, per dare coraggio ai mariti e ai figli, quando invece avrebbero avuto bisogno di piangere e ascoltare il proprio corpo che chiedeva di fermarsi.

Un altro punto ripreso da più di una donna del gruppo è stato quello della maturata consapevolezza dell'importanza del proprio ruolo nell'economia domestica durante la crisi dell'economia monetaria in pandemia. In due casi, tale consapevolezza è stata la scintilla che ha permesso di trovare la forza necessaria per rompere la violenza economica e la violenza fisica in cui due donne del gruppo vivevano prima. Entrambe hanno contratto la malattia e hanno considerato che se Dio ha permesso loro di sopravvivere, il motivo non poteva essere quello di vivere con la paura dei mariti che in entrambi i casi le insultavano e le picchiavano. In un caso, la donna non poteva lavorare perché il marito si opponeva, ma durante la pandemia l'uomo ha perso il lavoro e lei ha approfittato della circostanza per vendere *tortillas* artigianali, sconfiggendo la paura e abituandosi ad una nuova condizione di autonomia, separandosi dal coniuge.

---

<sup>805</sup> Le riflessioni relative alla violenza di genere sono strettamente relative alle persone conosciute durante la presente etnografia e nel gruppo di psicoterapia e sono relative alle loro percezioni e alle loro interpretazioni relative ad un momento specifico della propria vita. È fondamentale menzionare che in Messico e nel mondo le condizioni di vita imposte dalla pandemia e dalla prevenzione del contagio hanno aggravato in maniera significativa le proporzioni della violenza maschile contro le donne e di genere. Per una panoramica analitica relativa al contesto messicano si rimanda al sito web dell'*Observatorio Genero y Covid*: <https://observatoriogeneroycovid19.mx/nos-cayo-el-20/>

Nell'altro caso, la donna ha deciso di non lasciare il marito alcolizzato, nonostante abbia riconosciuto di soffrire di depressione proprio a causa della violenza domestica: vivere contemporaneamente al marito l'esperienza della malattia le ha fatto pensare di avere bisogno reciproco l'una dell'altro e, soprattutto, la guarigione l'ha fatta sentire una guerriera, appellativo con cui i figli l'avevano sempre chiamata, trovando una nuova e inaspettata forza d'animo in cui ha riposto la speranza di cambiare le condizioni della propria relazione. Sorprendentemente, al gruppo partecipava anche il marito violento, che ha condiviso col gruppo di essere venuto per imparare a cambiare un modo di relazionarsi in maniera violenta che ha imputato all'educazione ricevuta fin dall'infanzia, basata sulla legge della sopravvivenza del più forte, che lo avrebbe a suo dire reso incapace di esprimere tenerezza in altre forme.

I membri di *Mexiquemos A.C.* e dell'*equipe* terapeutica hanno inoltre ritenuto fondamentale riflettere sulla forma olistica di concepire la salute, tipica delle comunità e del territorio di Oaxaca. Per questo, molti spunti di discussione proposti ai partecipanti sono stati legati alla sfera della natura. Per esempio, in previsione di una seduta è stato chiesto a tutti di portare una pianta o un connesso ai propri ricordi e alle proprie emozioni. In una successiva occasione, l'incontro si è basato sull'ascolto ad occhi chiusi dei rumori della natura intorno a noi. Una delle sessioni più stimolanti del progetto ha visto l'intero gruppo ascoltare affascinato una delle persone anziane presenti parlare a lungo della diversità delle piante e della purezza dell'acqua del fiume ai tempi della sua infanzia.

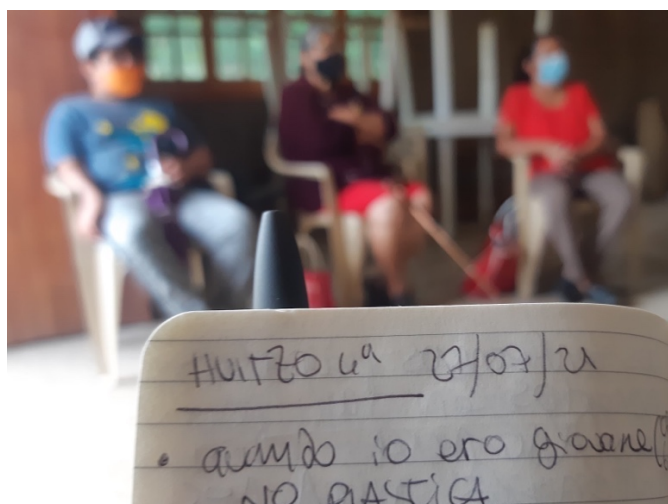


Figura 97 - Sessione del Grupo de Apoyo Mutuo, San Pablo Huitzo, luglio 2021. Foto dell'autrice.

Questo tipo di interventi potrebbe non essere intuitivamente connesso alla cura delle conseguenze emozionali del Covid-19, ma il tema delle relazioni con l'ambiente naturale di vita delle persone si è rivelato uno dei filoni più funzionali al perseguimento del benessere dei partecipanti.

Secondo lo studio di un'*equipe* di ricerca etnofarmacologica<sup>806</sup>, una persona su cinque soffre di almeno un disturbo mentale nella propria vita. I disturbi d'ansia sono i più cronici e diffusi (14,3% della popolazione messicana). In particolare, la regione centro-occidentale del Messico, inclusa Oaxaca, ha la più alta prevalenza di disturbi mentali, pari al 36,7%, mentre la media nazionale è del 28,6%. Durante la pandemia picchi stimati del 48% della popolazione messicana hanno sperimentato picchi di ansia e depressione<sup>807</sup>.

<sup>806</sup> Alonso-Castro A.J. et alii, «Self-treatment and adverse reactions with herbal products for treating symptoms associated with anxiety and depression in adults from the central-western region of Mexico during the Covid-19 pandemic», in *Journal of ethnopharmacology*, n.272, 2021, pp.1-9

<sup>807</sup> Teran-Perez G., Arana-Lechuga Y., Velázquez-Moctezuma, «Cambios en el sueño y la salud mental por el aislamiento social durante la pandemia de Covid 19», in *Ciencia*, n.71, 2020, pp. 66-71

Il fatto che meno del 10% dei pazienti con disturbi d'ansia e depressione in Messico si rivolga a un medico, non implica che non esista complessivamente l'attenzione al proprio *vivir bien* che, se non inteso in termini di salute psicologica, è ritenuto però fondamentale per un benessere integrale. Circa quarantanove specie di piante sono utilizzate nella medicina tradizionale messicana per il trattamento di ansia e depressione<sup>808</sup>. Lo studio di López-Rubalcava e Estrada-Camarena mostra diversi casi di uso concomitante di combinazioni di erbe e farmaci per il trattamento di questi stati patologici di malessere, a fianco di casi in cui l'uso delle erbe e delle tecniche di medicina tradizionali sono usate in via esclusiva.

Il progetto *Cuidado Mutuo Oaxaca* ha rappresentato, nella mia esperienza di campo, un efficace esempio di combinazione non farmacologica di saperi medici tradizionali e non tradizionali per la ricerca di benessere psicologico-spirituale. Il *Grupo de Apoyo Mutuo* mostra come le due sfere curative possano contaminarsi a vicenda solo a partire da una reciproca posizione di ascolto. Molti partecipanti del gruppo hanno a più riprese dichiarato di «essere qui per imparare». Io ho personalmente imparato l'importanza di un approccio integrale oltre la partizione tra salute fisica e salute mentale. Il Covid impone una riflessione su cosa sia la malattia, quale sia lo stato che siamo disposti a riconoscere come proprio della persona malata. In Italia, le linee guida del Ministero della Salute dichiarano una persona guarita dal Covid-19 in presenza di un test molecolare negativo o dopo un certo periodo di tempo in seguito alla scomparsa dei sintomi fisici. Nessuno dei protocolli prende in considerazione i sintomi psicologici ed emozionali per la ripresa delle normali attività produttive. Io per prima, nata e cresciuta nella città di Milano e all'interno dei parametri cosmologici biomedici, riconosco in me la stessa impostazione. Ammalarmi di Covid-19 a Oaxaca e subirne i postumi in termini di insonnia, di ansia, di tristezza e di marcata confusione, mi ha fatto apprezzare l'attenzione rivolta a questi sintomi dalle persone intorno a me, che continuavano a considerarmi malata e propormi infusioni di erbe e sedute di *temazcal* anche in seguito ad una prova molecolare finalmente negativa. Partecipare al gruppo di aiuto mutuo mi ha sollevata ed è stato incredibilmente prezioso ricevere le parole di conforto e l'empatia di persone prima apparentemente così differenti da me. Questa tesi vuole evidenziare la funzione dell'antropologia come di uno specchio, in cui guardare sé stessi e le proprie società di appartenenza attraverso le altre, generando auto-riflessione e trasformazione.

---

<sup>808</sup> López-Rubalcava C., Estrada-Camarena E., «Mexican medicinal plants with anxiolytic or antidepressant activity: Focus on preclinical research», in *Journal of Ethnopharmacology*, n.186, 2016, pp.377-391

## Riflessioni conclusive

Un aspetto fondamentale delle attività legate alla sfera della medicina propria delle popolazioni e dei municipi di Oaxaca è il suo ruolo centrale nella costruzione di legami tra persone e gruppi di abitanti. Il dottor S., arrivato a San Pablo Huitzo dalla regione Mazateca, mi ha presentato questo punto in maniera molto chiara: «La clinica rinforza l'organizzazione comunitaria».

Come è stato ampiamente descritto negli scorsi capitoli, le comunità creano e ricreano continuamente il proprio tessuto a partire da una pluralità di elementi di coesione e reciprocità, tra umani e con i non-umani. Il *tequio*, il *treque*, l'assemblea, i filtri sanitari, le commissioni, la *milpa*, la festa o le diverse forme di *escuelitas* sono alcuni di questi, ma, durante la pandemia, le pratiche di *sanación* hanno rappresentato il perno della rigenerazione comunitaria e il principale terreno di apprendimento, re-apprendimento e re-significazione delle pratiche e delle conoscenze percepite come tradizionali alla base della possibilità di immaginare, progettare e attuare un modo di vita proprio, garantito e sostenuto dall'autonomia politica, alimentare e terapeutica.

Questa autonomia è la condizione necessaria al movimento complessivo che Raul Zibechi definisce “*viraje hacia dentro*”<sup>809</sup> (“svolta verso dentro”): una strategia consapevolmente attuata da numerose comunità rurali e urbane del continente centro e sudamericano che è, a mio parere, chiaramente riscontrabile nelle scelte e nelle tendenze in atto nei *pueblos* di Oaxaca.

Il *viraje hacia dentro* è una svolta che si caratterizza per una nuova attenzione e una rinnovata cura al territorio e alla comunità, a partire dalla riscoperta delle forme di conoscenza e organizzazione percepite come tradizionali e che sono state declinate e trasformate rispetto alla contingenza pandemica e contemporanea, a partire dalla medicina per estendersi ad ogni ambito della vita.

Il *viraje hacia dentro* è complessivamente la risposta autonoma di fronte all'eteronomia o all'insufficienza delle disposizioni dei servizi sanitari e di welfare.

Come è stato presentato nel corso della tesi, differenti *pueblos* hanno discusso, deciso e riorganizzato i termini delle relazioni interne, con le altre comunità e con lo Stato. Alcuni di questi lo hanno fatto in maniera esplicita, tramite, per esempio, la pratica assembleare. Altri, come San Pablo Huitzo, hanno partecipato a tale movimento storico in maniera indiretta, senza però restarne esclusi, ma facendone esperienza di riflesso e tramite la contaminazione socioculturale. È in questi contesti che le trasformazioni sono state più marcate rispetto allo *status quo* precedente.

Zibechi scrive che nel marzo del 2020, quando la pandemia fece irruzione su scala planetaria, molti popoli furono costretti a tentare nuovi cammini, dando una nuova direzione al proprio movimento e alla propria azione collettiva, assumendo il principale impegno della ricostruzione del proprio mondo.

Le chiavi del “*hacia adentro*”, in ogni caso, hanno a che vedere con il rinforzo delle relazioni comunitarie; cosa che passa per le loro dimensioni materiali e simboliche, che vanno dalla maggior autonomia alimentare fino al rafforzamento delle autorità interne legate alla pratica assembleare e nella presa di decisioni per consenso, fino all'armonizzazione collettiva attraverso rituali in luoghi sacri, come lagune, fuochi, *sahumerios*, con la partecipazione di medici tradizionali.<sup>810</sup>

Laura Montesi, nell'etnografia dedicata ai Gruppi di Aiuto Mutuo per pazienti diabetici, evidenzia la convinzione di un'anziana donna coinvolta nelle sessioni terapeutiche: «Se non mi prendo cura di me stessa, chi lo farà?».<sup>811</sup> Questa frase, spiega Montesi, riflette l'abitudine culturale dei *pueblos* di Oaxaca di organizzarsi per prendersi cura di sé stessi in prima persona, in maniera collettiva (la donna partecipa a un G.A.M.), ma autonoma. Si tratta di un'abitudine culturale rinnovata e rinforzata durante

<sup>809</sup> Zibechi R., *Tiempos de colapso*, Bajo tierra ediciones, Ciudad de Mexico, 2020

<sup>810</sup> Ivi, p.23

<sup>811</sup> Montesi L., « 'If I don't take care of myself, who will?' Self-caring subjects in Oaxaca's mutual-aid groups», in *Anthropology & Medicine*, vol.27, n.4, 2020, pp.380-394

il Covid-19. Per potersi prendere cura di sé stessi di fronte al *bicho*, molti *pueblos* hanno avuto la necessità di chiudersi al proprio interno per poter elaborare gli strumenti necessari.

Il *viraje hacia dentro*, di cui la pratica dell'*encierro* è solo la manifestazione più immediata, è stato ed è tutt'ora la condizione di possibilità di una sospensione e di una brulicante attività allo stesso tempo. Sospensione della maggior parte degli elementi percepiti come alieni al modo di vita rivendicato come tradizionale, elementi identificati come rischiosi in termini di contagio virale e di corruzione vitale. Brulicante attività in termini di discussioni e consultazioni interne, organizzazione territoriale, coltivazione dei campi, riassetto dei commerci, riformulazione delle feste e delle celebrazioni, riflessioni identitarie, esperimenti pedagogici e ricerca terapeutica. Sospensione e brulicante attività non sono ossimori, ma due dimensioni che concorrono a permettere al contempo l'una l'esistenza dell'altra.

Nello scenario di incertezza globale in tempo di pandemia, gran parte del dibattito pubblico e accademico è stata focalizzata sulla mancanza di un'adeguata preparazione di fronte a questo virus o a simili potenziali emergenze. Confrontando la mia esperienza nel contesto pandemico milanese e in quello *oaxaqueño*, sono rimasta molto colpita da come, nonostante una certa misura di iniziale sconcerto, a differenza dei miei concittadini e connazionali, gli abitanti dei municipi indigeni e non indigeni di Oaxaca abbiano fatto ricorso ad una memoria storica e sociale che forniva loro un protocollo di azione e prevenzione in cui le persone riponevano una complessiva fiducia.

L'irruzione del Coronavirus ha rappresentato un acceleratore globale che, come scrive la filosofa Silvia Caianello<sup>812</sup>, ha alterato i precari equilibri che caratterizzano le «società ad alta velocità»<sup>813</sup>, ovvero quei contesti in cui il cambiamento sociale è normato dall'aumento costante della propria rapidità. Secondo Caianello, questa situazione offre spunti di riflessione su cosa riformare per elaborare strategie efficaci di previsione e prevenzione dei rischi sistemici a cui la società globale è esposta in maniera crescente in virtù della costante accelerazione che la contraddistingue nell'epoca contemporanea. Tali strategie, scrive Caianello, si riassumono in una complessiva «*preparedness*»<sup>814</sup>, che avrebbe come preconditione il ripristino della dimensione del futuro remoto.

Questa tesi si è concentrata, al contrario, sul ruolo del Coronavirus come acceleratore globale applicato a società che potrebbero essere considerate “a bassa velocità”, perlomeno utilizzando i parametri di analisi proposti da Harmut Rosa<sup>815</sup>. Nel caso di Oaxaca, sembra lecito sostenere che la «desincronizzazione funzionale»<sup>816</sup> sia individuata come il risultato del modello sociale “ad alta velocità”, che avrebbe colonizzato quello proprio delle popolazioni originarie nel corso dei secoli. Durante la pandemia, infatti, di fronte ad una mancanza di armonia rilevata come causa scatenante della minaccia globale, molti *pueblos* hanno trovato rifugio sicuro nel *modus vivendi* percepito come proprio e fondato su un olismo organico dei processi funzionali. L'«incertezza certa»<sup>817</sup> non è a queste latitudini una condizione inedita, ma un fattore costitutivo dell'esperienza secolare delle popolazioni di Oaxaca. Queste popolazioni sono pertanto complessivamente preparate ad affrontare tale incertezza certa, soprattutto dove nei secoli si è mantenuta viva la memoria a lungo termine del corpo familiare e comunitario.

---

<sup>812</sup> Caianello S., «Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia», in *Laboratorio dell'ISPF*, XVII, 2020, [http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf\\_lab/documenti/2020\\_CNS.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/2020_CNS.pdf)

<sup>813</sup> Rosa H., Scheuerman W.E. (a cura di), *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2009

<sup>814</sup> Caianello S., «Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia», in *Laboratorio dell'ISPF*, XVII, 2020, [http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf\\_lab/documenti/2020\\_CNS.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/2020_CNS.pdf)

<sup>815</sup> Rosa H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica della tarda modernità*, Leonzio E. (trad.it.), Einaudi, Torino, 2015 (ed.orig. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 2010)

<sup>816</sup> Secondo Rosa, tutte le principali crisi del mondo contemporaneo possono essere lette in termini funzionalistici come crisi di desincronizzazione tra sfere e settori sociali differenti, che seguono ritmi, accelerazioni e tassi di crescita divergenti.

<sup>817</sup> Tallacchini M., «“Preparedness” e coinvolgimento dei cittadini ai tempi dell'emergenza. Per un diritto collaborativo alla salute», in *Epidemiologia e Prevenzione*, vol.44, n.2, 2020, pp.114-119

Yásnaya Elena Aguilar Gil, linguista mixe di Oaxaca, nel corso di un incontro del 23 ottobre 2021 nel *pueblo* di San Augustin Etla, ha ricordato che «sono cinquecento anni che la *Comunalidad* si dimostra uno strumento che rende possibile la vita. Una struttura di resistenza che ci ha portati fino a qui»<sup>818</sup>. Aguilar Gil ha aggiunto che è solo grazie alla preservazione di questa forma di vita se in questa pandemia i mixe, gli zapotечи, i mixtechi, gli zoques e gli altri *pueblos* di Oaxaca possono continuare a vivere. Ecco perché nelle riflessioni di Yásnaya Elena Aguilar Gil, come in molte altre di antropologi, linguisti, filosofi e intellettuali indigeni del continente latino-americano, quel futuro remoto di cui scrive Caianello è sostituito dal «futuro ancestrale»<sup>819</sup>. Gustavo Esteva, intellettuale zapoteco di San Pablo Etla, ha più volte esposto la concezione per cui il futuro non esiste: «esiste solo il presente e tutto quello che ci rimane è l'oggi»<sup>820</sup>, perché in questo oggi siamo presenti noi viventi, la terra vivente e millenaria, gli spiriti ancestrali e quelli degli antenati. Questo presente è un presente denso, che esisterà anche domani, che sarà un nuovo oggi denso. La differenza fra futuro remoto e futuro ancestrale chiama in causa le differenze profonde nelle concezioni temporali, lineari o circolari, che strutturano le rispettive cosmovisioni e che, in termini più o meno espliciti e coscienti, hanno un impatto nella quotidianità delle persone, delle comunità e delle società che si trovano ad affrontare le sfide della contemporaneità, di cui la pandemia rappresenta un caso *sui generis*, un fatto sociale totale.

Il «futuro ancestrale» è un futuro ciclico, per cui vale la definizione proposta per la concezione della salute: integrale e comunitario. Mi pare risponda a questa logica l'impressionante ricerca di apprendimento, re-apprendimento e re-significazione delle conoscenze e delle pratiche comunitarie durante la pandemia descritto nel corso di questa tesi, del complessivo *viraje hacia dentro* che prima di tutto è un movimento radicato nella comunità e che produce comunità<sup>821</sup>.

Durante i mesi che ho trascorso a San Pablo Huitzo ho sentito spesso persone augurarsi che gli effetti considerati positivi dell'avvento del Coronavirus e delle strategie adottate per farvi fronte potessero avere lunga vita: «*ojalá se quede* (speriamo che rimanga così)!» è un'espressione ricorrente relativa all'uso delle piante medicinali, alla coltivazione dei campi, all'alimentazione genuina, al tempo trascorso in famiglia, al ritorno di un parente caro e così via.

Mi sembra che a tali auspici corrispondano diverse domande, che rappresentano i quesiti alla base di possibili sviluppi ulteriori della presente ricerca: «¿qué se queda (che cosa rimane)?». I campi prima abbandonati continueranno ad essere coltivati? L'attenzione alla coltivazione e al consumo organico si manterrà costante? Le dinamiche di solidarietà comunitaria si manterranno anche oltre l'emergenza? Le forme organizzative e partecipative delle comunità si manterranno forti come nei mesi di *encierro*? I rituali tornati a diffondersi continueranno ad essere praticati? Che succederà quando torneranno i turisti nei *pueblos*? L'economia rurale e di sussistenza continuerà ad essere considerata un valore? La trasmissione di competenze intergenerazionali proseguirà il suo corso? L'educazione nei *pueblos* proseguirà la ricerca di aderenza al modo di vita considerato proprio? Il modo di vita proprio continuerà ad essere considerato una risorsa? Le trasformazioni sociali innescate e amplificate dal virus proseguiranno un cammino generativo? Quali strumenti elaborati dalle comunità durante il *viraje hacia dentro* risulteranno validi per la costruzione del futuro ancestrale? Quali saranno le caratteristiche di questo futuro ancestrale?

Come mostrato nel primo capitolo di questa tesi, durante le prime quarantene sono state pubblicate numerose analisi puntuali e urgenti, che alludevano alla pandemia come fenomeno in grado di sconvolgere in maniera irrimediabile la vita come la conosceamo prima. Molti si sono interrogati su quali sarebbero state le caratteristiche del ritorno alla normalità o della nuova normalità. Nei mesi che ho dedicato alla scrittura della presente tesi una volta tornata a Milano, ho avuto la forte sensazione di vivere immersa in una società che non sta affrontando il trauma, propendendo per un complessivo fenomeno di rimozione psicologica dal corpo e dall'inconscio collettivo e sociale. L'auspicio di

---

<sup>818</sup> Aguilar Gil Y.E., intervento alla 41 FERIA Internacional del Libro de Oaxaca (FILO), 23/10/2021, trascrizione dell'incontro

<sup>819</sup> Cfr. Marcos S., *Otro mundo... otro camino*, Planetaria, México, 2017

<sup>820</sup> Esteva G., intellettuale zapoteco e fondatore dell'Universidad de la Tierra – Oaxaca, Oaxaca de Juárez, 2021

<sup>821</sup> «*hacer comunidad* (fare comunità)» è un'espressione diffusa anche nel linguaggio comune



rendere la tragedia del Covid-19 un'occasione per una migliore preparazione futura delle nostre società, sembra essere poco sostanziato da profonde riflessioni e da cambi radicali nelle politiche pubbliche, soprattutto in ambito medico e di welfare, nonostante le conseguenze economiche, sociali, psicologiche e pedagogiche si stiano rendendo manifeste nella maggior parte degli ambiti della nostra società.

Le scienze sociali e l'antropologia hanno il compito di affrontare il trauma nei suoi differenti aspetti, esaminare le cause e le conseguenze profonde delle trasformazioni innescate e accelerate da una minuscola particella virale. L'antropologia può assumere l'incarico di favorire un dialogo di esperienze e di vissuti, tra società, gruppi e comunità caratterizzati da cosmovisioni e modi di vita differenti, che possono però fungere da specchi reciproci in cui ciascuno sia in grado di riflettersi e riflettere in vista delle future sfide che attendono il mondo comune e la molteplicità dei mondi in cui viviamo.

## Bibliografía

- Acuña Delgado Á., «El Temazcal en Santa Maria Yucunicoco (Oaxaca, México): Un lugar para la recreación del cuerpo y la sociedad», in *Revista de Antropología Experimental*, n.16, 2016, pp.45-61
- AFP, «Indigenas mexicanos caminan horas para vacunarse contra Covid en zonas asediadas por el narco 2021», in *El Economista*, 17/04/2021, <https://www.economista.com.mx/politica/Indigenas-mexicanos-caminan-horas-paravacunarse-contra-Covid-en-zonas-asediadas-por-el-narco-20210417-0014.html>
- Aguilar Feliciano M., *El temazcal terapéutico: Un espacio para la psicoterapia grupal*, UNAM, Tlalnepantla, 2011
- Aguilar Gil Y. E., *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, Almadía, Ciudad de México, 2020
- Aguilar Gil Y.E., «Patkë'mët. Lo olmeca, lo prehispánico y las mujeres indígenas», in *El País*, 19/09/2021, <https://elpais.com/México/opinion/2021-09-19/patkemet-lo-olmeca-lo-prehispanico-y-las-mujeres-indigenas.html>
- Aguilar Gil Y.E., *Un nosotrxs sin Estado*, Ona Ediciones, San Cristobal de las Casas, 2018
- Aguilar Gil Y.E., *¿Nunca más un México sin nosotros?*, CIDECI, San Cristobal del Casas, 2018
- Aguilar J., Illsley C., Marielle C., «Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos», in Esteva G, Marielle C. (a cura di), *Sin maíz no hay paíz*, Culturas Populares de México, Ciudad de Mexico, 2003, pp.82-122
- Aguirre Beltrán G., «Polemica indigenista», in *America Indigena*, vol.XLIV, 1984, pp.7-28
- Aguirre Beltrán G., *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Ciudad de México, INI, 1973
- Aguirre Beltrán G., Moreno de los Arcos R. (a cura di), *Medicina novohispana. Siglo XVI*, ANM-UNAM, Ciudad de México, 1990
- Alberti-Manzanares P., «Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género», in *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol.3, n.2, 2006, pp.139-153
- Alcina Franch J., «Plantas medicinales para el “temazcal” mexicano», in *Estudios De Cultura Náhuatl*, vol.24, 1994, pp.15-26
- Ali I., Sadique S., Ali S., Davis-Floyd R., «Birthing Between the “Traditional” and the “Modern”: Dāi Practices and Childbearing Women’s Choices During COVID-19 in Pakistan», in *Frontiers in Sociology*, 2021, pp.1-17
- Alliegro E.V., *Out of Place Out of Control. Antropologia dell’ambiente in crisi*, CISU, Roma, 2020
- Allovio S., «Kinshasa: forme associative nella capitale del Congo», in *Antropologi in città*, Unicopli, Milano 2011, pp.37-64

Almeida Filho de N., *La ciencia tímida. Ensayos de deconstrucción de la epidemiología*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2000

Alonso-Castro A.J. et alii, «Self-treatment and adverse reactions with herbal products for treating symptoms associated with anxiety and depression in adults from the central-western region of Mexico during the Covid-19 pandemic», in *Journal of ethnopharmacology*, n.272, 2021, pp.1-9

Altieri M.A., «Origen y evolución de la agroecología en América Latina», in *Leisa*, n.10, vol.2, 2015, pp.7-8

Altieri M.A., Nicholls C.I., «Agroecology and the reconstruction of a post-COVID-19 agriculture», in *The Journal of Peasant Studies*, vol.47, n.5, 2020, pp. 881-898

Alunni G., «Foucault negativo sintomatico: alcuni spunti etnografici // FASE 2», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 24/04/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/04/foucault-negativo-sintomatico-alcuni.html>

Amare M., Abay K.A., Tiberti L., Chamberlin J., *Impacts of COVID-19 on Food Security: Panel Data Evidence from Nigeria*, IFPRI Discussion Paper 01956, Washington DC, International Food Policy Research Institute (IFPRI), 2020

Amnesty International, Mexico, *Torture and sexual violence against women detained in San Salvador Atenco – Two years of injustice and impunity*, 29/04/2008, <https://www.amnesty.org/en/documents/amr41/013/2008/en/>

Amselle J.L., «Peut-on penser le post-coronalisme?», in AOC, 27/03/2020, <https://aoc.media/opinion/2020/03/26/peut-on-penser-le-post-coronalisme/>

Anand S., Agarwal V., «India's Economy Hinges on the Return of Workers Who Fled to Their Villages», in *The Wall Street Journal*, 13/02/2022, <https://www.wsj.com/articles/indias-economy-hinges-on-the-return-of-workers-who-fled-to-their-villages-11644777177>

Anderson W., «Where is the Postcolonial History of Medicine? », in *Bulletin of the History of Medicine*, n.72, 1998, pp.520-529

Anyinam C., «Availability, accessibility, acceptability, and adaptability: Four attributes of African ethno-medicine», in *Social Science & Medicine*, vol.25, n.7, 1987, pp.803–811

Anzures y Bolanos M.C., *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*, UNAM, Ciudad de México, 1989

Aparicio A., «Alzina L., Formas locales de intercambio em um mercado tradicional de la Mixteca Alta - Oaxaca», in *Ethnoscientia*, vol.3, pp.1-13

Aparicio Mena A.J., «El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana», in *Gazeta de Antropología*, n.22, 2006, pp.1-12

Aparicio Mena A.J., «Idea de salud intercultural. Una aproximación antropológica a la idea de salud derivada de la medicina tradicional china en contacto con diferentes culturas», in *Gazeta de Antropología*, n.20, 2004, pp.1-7

Aparicio Mena A.J., «La “regeneración” físico-simbólica del temazcal oaxaqueño», in A.A.V.V., XV *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, 2012, pp.219-228

Aparicio Mena A.J., «La antropología aplicada, la medicina tradicional y los sistemas de cuidado natural de la salud. Una ayuda intercultural para los padecimientos crónicos», in *Gazeta de Antropología*, n.23, 2007, pp.1-12

Aparicio Mena A.J., «La limpia en las etnomedicinas mesoamericanas», in *Gazeta de Antropología*, vol.25, n.1, 2009, pp.1-13

Aparicio Mena A.J., «La medicina tradicional como medicina ecocultural», in *Gazeta de Antropología*, n.21, 2005, pp.1-9

Apolito P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna, 2014

Appadurai A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998

Aprilio K., Wilar G., «Emergence of Ethnomedical COVID-19 Treatment: A Literature Review», in *Infection and drug resistance*, n.14, 2021, pp.4277-4289

Aquino A., «La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos», in *Cuadernos del Sur*, vol.18(34), 2013, pp.7-19

Aquino León M.I., «Intervento», in *El derecho a la alimentación y soberanía alimentaria de los Pueblos Indígenas*, Cepiadet (a cura di), 30/07/2020, <https://www.facebook.com/Cepiadetpag/videos/979503239186039/>

Aquino S., «Espacio Social: voces comunitarias ante la Covid-19», in *Educa*, 25/05/2020, <https://www.radioteca.net/audio/espacio-social-voces-comunitarias-ante-la-covid-19/>

Arganis E., *Diabetes ayer y hoy: una reflexión sobre los estudios antropológicos sobre diabetes mellitus*, CIESAS, 2018

Arias L., Chávez J., Cob B., Burgos L., Canul J., «Agro-morphological characters and farmer perceptions: Data collection and analysis. Mexico», in Jarvis D., Sthapit B., Sears L. (a cura di), *Conserving Agricultural Biodiversity in Situ: A Scientific Basis for Sustainable Agriculture*, International Plant Genetic Resources Institute, Roma, 2000, pp.95-100

Arnold D. (a cura di), *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, Manchester University Press, Manchester, 2017

Arreola J.M., «El temascal», in *Revista Ethnos*, vol.1, n.1., 1920, pp.28-33

Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil, <https://ifnotusthenwho.me/es/about/>

Attah A.F., Fagbemi A.A., Olubiyi O., Dada-Adegbola H., Oluwadotun A., Elujoba A., Babalola C.P., «Therapeutic Potentials of Antiviral Plants Used in Traditional African Medicine With COVID-19 in Focus: A Nigerian Perspective», in *Frontiers in Pharmacology*, n.12, 2021, pp.1-38

Augé M., *Simbolo, funzione, storia: gli interrogativi dell'antropologia*, Maiello F. (trad. it), Liguori, Napoli 1982, (ed. orig. *Symbole, fonction, histoire: les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris, 1982)

AYAC, «Covid-19: Camponeses moçambicanos reinventam-se perante mudanças climáticas e pandemia», in *Porto Canal com Lusa*, 17/05/2020, <https://portocanal.sapo.pt/noticia/221603>

Azaved M., Walsh J., «How important is Food at Farmers' Markets? Evidence from Bardon Farmers' Market, Brisbane, Queensland, Australia», in *Academic Journal of Economic Studies*, vol.4, n.3, 2018, pp.32-39

Azevedo K.J., Kalvesmaki A.F., Riendeau R.P., Sweet P.A., Holmes S.M., «Leveraging anthropological expertise to respond to the COVID-19 global mental health syndemic», in *American anthropologist*, n.10, 2022, pp.622-627

Bacon C., Méndez, V., Gliessman S., Goodman D., Fox J., *Confronting the coffee crisis: Fair trade, sustainable livelihoods and ecosystems in Mexico and Central America*, MIT Press, Cambridge, 2008

Báez Cubero L., «Mo'patla intlakwalle: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla», in *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Geist I. (a cura di), Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp.105-120

Baez Cubero L., Rodríguez Lazcano C., *Morir para vivir en Mesoamerica*, Consejo Veracruzano de l'Arte Popular, Veracruz, 2008

Báez-Jorge F., «Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad», in León-Portilla M. (a cura di), *Motivos de la antropología americanista Indagaciones en la diferencia*, FCE, Ciudad de México, 2001, p.17-38

Báez-Jorge F. «El simbolismo de la vagina terrestre: metáforas de la fertilidad, el nacimiento y la muerte en mesoamerica», in *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*, 2008, pp.137-162

Bambini V., *Umorismo ai tempi del Coronavirus*, IUSS On Air 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=6H3nc1ERdNc>

*Banco del Bienestar*, la Banca di Stato promossa dal governo Morena, <https://www.gob.mx/bancodelbienestar#10455>

Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, pp.77-98

Barabas A., «La autogestion de la pandemia Covid-19 en los pueblos originarios de Oaxaca», México, in *Antropologías del Sur*, n.14, 2020, pp.1-13

Barabas A., «Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina», in *Revista Mexicana De Ciencias Políticas y Sociales*, vol.27, n.103, 2019, pp.57-68

- Barabas A., *Los quehaceres de la etnografía latino-americana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2014
- Barabas A.M., «Covid 19 en Oaxaca: respuestas etno-culturales ante la crisis sanitaria», in *Comparative Cultural Studies - European and Latin American Perspectives*, vol.5(10), 2020, pp.143-151
- Barthes R., *Il brusio della lingua*, Bellotto B. (trad. it.), Einaudi, Torino 1988, p.281. (ed. orig. *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris, 1984)
- Bartolomé M.A., Barabas A., *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990
- Bartolomé M.A., *Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2001
- Bassetti C., Fine G.A., Chan C.S., «Ethnography in and of the age of Covid 19», in *Etnografía e ricerca qualitativa*, n.2, 2020, pp.159-164
- Bauman Z., *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma, 2017, (ed. orig. *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge, 2017)
- Beggiora S., Scarabel A., «Covid-19 e ambienti tradizionali hindu: studio di caso su salute e religione in India», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, fascicolo speciale, 2021, pp.263-283
- Belk R., «Sharing», in *The Journal of Consumer Research*, vol.36, n.5, 2010, pp.715-734
- Benadusi M., «Cultiver des communautés après une catastrophe. Déferlement de générosité sur les cotes du Sri Lanka», in Revet S., Langumier J. (a cura di), *Le gouvernement des catastrophes*, Editions Karthala, Paris, 2013, pp.101-146
- Benadusi, M. «L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti», in *Voci*, n.17, 2020, pp.93-119
- Benton A., «Border promiscuity, illicit intimacies, and origin stories: Or what contagion's bookends tell us about new infectious diseases and a racialized geography of blame», in *Somatosphere*, 06/03/2020, <http://somatosphere.net/forumpost/border-promiscuity-racialized-blame/>
- Berger-González M., Vides-Porras A., Strauss S., Heinrich M., Taquirá S., Krütli P., «Relationships that Heal: Beyond the Patient-Healer Dyad in Mayan Therapy», in *Medical anthropology*, vol.35, n.4, 2016, pp.353-367
- Berrio Palomo L.R. et al., «La pandemia de COVID-19 en municipios afromexicanos de la costa guerrerense y oaxaqueña» in *Alteridades*, v.31, n.61, 2021, pp.37-50
- Bessire L., «The Politics of Isolation: Refused Relation as an Emerging Regime of Indigenous Biolegitimacy», in *Comparative Studies in Society and History*, vol.54, n.3, 2012, pp. 467-498
- Bhasin V., «Medical Anthropology: A Review», in *Studies on Ethno-Medicine*, vol.1, n.1, 2007, pp.1-20



Bloch M., *Death, women, and power, in Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 211-30

Boas F., *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, Comba E. (a cura di), Scarmato C. (trad. it.), CISU, Roma, 2001 (ed.orig. «The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians», in *Report of the United States National Museum, 1895*), pp.309-738

Boelens R., Hoogesteger J., Swyngedouw E., Vos J., Wester P.. «Hydrosocial Territories: A Political Ecology Perspective», in *Water International*, n.41 (1), pp.1-143

Bolaños Cacho, «La educación del indio», in *Boletín de la Sociedad Indianista*, n.1, Ciudad de México, 1911

Bomba M., *Promoting Farmers Markets in Los Angeles: Research Findings from the Market Together Project*, 2018, <https://www.oxy.edu/sites/default/files/assets/UEPI/Market%20Together%20Research%20Report%20FINAL.pdf>

Bonato L., *Antropologia della festa. Vecchie logiche per nuove performance*, Franco Angeli, Milano, 2016

Bonfil Battalla G., *Mexico profundo: una civilizacion negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987

Bourmistrova N.W., Solomon T., Braude P., Strawbridge R., Carter B., «Long-term effects of COVID-19 on mental health: A systematic review», in *Journal of affective disorders*, n.299, 2022, pp.118–125

Briggs C.L., «Communicability, racial discourse, and disease», in *Annual Review of Anthropology*, vol.34, n.1, 2005, pp.269-291

Broccolini A., «Le mascherine tra materialità e agency ai tempi del Covid19. Riflessioni su un oggetto inquieto», in *EtnoAntropologia*, vol.9, n.1, 2021, pp.157-192

Bucko R.A., *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*, The University of Nebraska Press, Lincoln, 1999

Buendía M., *El estudio del susto en comunidades totonacas de la costa de Papantla, Veracruz. Una perspectiva etnoepidemiológica*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2015

Butler J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, MA:Harvard University Press, Cambridge, 2015

Buttitta I., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Milano, 2006

Caballero J.J., «El papel que juegan los profesionales indios para el desarrollo cultural de sus grupos», in Nahmad S. (a cura di), *La perspectiva de etnias y naciones. Los pueblos indios de América Latina*, Abya-Yala, Quito, 1996

Cabnal L., «Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra», in *Avispa Media*, 26/06/2018, <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra>

Caianello S., «Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia», in *Laboratorio dell'ISPF*, XVII, 2020, [http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf\\_lab/documenti/2020\\_CNS.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/2020_CNS.pdf)

Calixto Duarte A., «Süi-Kien. Cultural Resistance to COVID-19 in a Community in the High Mazateca», in *Mirada Antropológica*, n.15(19), 2020, pp.142-168

Callaghan T., Lueck J.A., Lunz-Trujillo K., Ferdinand A.O., «Rural and Urban Differences in COVID-19 Prevention Behaviors», in *The Journal of rural health: official journal of the American Rural Health Association and the National Rural Health Care Association*, vol.37, n.2, pp.287–295

CAM The Covid Art Museum, <https://www.instagram.com/covidartmuseum/>

Campos Navarro R., Peña Sánchez E.Y., Maya A.P., «Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)», in. *Salud Colectiva*, vol.13, n.3, 2017, pp.443-455

Campos Navarro R., Peña Sánchez E.Y., Maya A.P., «Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)», in. *Salud Colectiva*, vol.13, n.3, 2017, pp.443-455

Cant S., Sharma U., *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients and the State*, Routledge, London, 1999

Capello C., «Liminalità e potere», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 15/03/2020, <https://osservatoriologiustadistanza.blogspot.com/2020/03/liminalita-e-potere.html>

Cárdenas L., «El problema indígena está en mexicanizar a los indios», in *El Nacional*, 15/04/1940

Cardona-Fox G., De Meneghi G., Occa E., Atzori A., «Work with the community or go home: local engagement in Mozambique», in *Public Health and WASH*, n.67, 2021, pp.20-22

Cartwright E., «Bodily Remembering: Memory, Place, and Understanding Latino Folk Illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico», in *Cult Med Psychiatry*, n.31, 2007, p.541, <https://doi.org/10.1007/s11013-007-9063-1>

Castellón Román B., «Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos», in Monjarás-Ruiz J. (a cura di), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, Ciudad de México, 1987, pp.170-208

Castilleja A., «Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha», in Good Eshelman C., Corona de la Peña L.E. (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, INAH, Ciudad de México, 2011, pp.151-66

Catedra Unesco de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de México, *La situación de las mujeres en Chiapas en el marco de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género*, 2018, [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/MEX/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_MEX\\_31412\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/MEX/INT_CEDAW_NGO_MEX_31412_S.pdf)

Ceballos F., Hernandez M., Paz C., «Short-term impacts of COVID-19 on food security and nutrition in rural Guatemala: Phone-based farm household survey evidence», in *Agricultural Economics*, vol.52, 2021, pp.477-494

Chambers E., *Applied Anthropology: A Practical Guide*, Waveland Press, Long Grove, 1989

Chance J.K., «La dinámica étnica en la Oaxaca colonial», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.145-172

Charuty G., «L'invention de la médecine 264exican264o», in *Gradhiva*, n.22, 1997, pp.45-57

Chatterjee S., «Making the Invisible Visible», in *Visualizing the Virus*, 5/07/2021, <https://visualizingthevirus.com/entry/making-the-invisible-visible/Unequal Histories>

Chipenda C., «Peasant Livelihoods in Times of Covid-19: A Classical Agrarian and Political Economy Perspective», in *Journal of Asian and African Studies*, 26/04/2022, <https://doi.org/10.1177/00219096221090637>

Ciudad Ruiz A., Alcina Franch J., Iglesias Ponce de León M.J., «El “temazcal” en Mesoamérica: evolución, forma, y función», in *Revista Española de Antropología Americana*, n.93, 1980, pp.93-132

CLACP, *Consume local – el mercado de Guelatao*, 17/06/21, <https://www.facebook.com/watch/?ref=external&v=522911985424232>

Clements W.M., «The New Age Sweat Lodge», in Brady E. (a cura di), *Healing Logics: Culture and Medicine in Modern Health Belief Systems*, 2001, pp.143-162

CNDH, *Represión en San Salvador Atenco*, <https://www.cndh.org.mx/noticia/264exican264on-en-san-salvador-atenco>

*Código Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios, México*, 1546, in Serna J. de la, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, Ciudad de México, 1953

Cohen J.H., «Los indígenas mexicanos se repliegan para sobrevivir a la COVID-19 aislando pueblos y cultivando su comida», in *The Conversation*, 9/09/2020, <https://theconversation.com/los-indigenas-mexicanos-se-repliegan-para-sobrevivir-a-la-covid-19-aislando-pueblos-y-cultivando-su-comida-145521>

Colajanni A. «Note sulla sostenibilità culturale dei progetti di sviluppo», in Zanotelli, F. e Lenzi Grillini, F. (a cura di), *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologici e cooperanti*, EditPress, Catania, 2008, pp.101-124

Colajanni A., «Note sul futuro della professione antropologica: l'utilità dell'antropologia come problema teorico e applicativo», in *Etnoantropologia*, n.6-7, 1998, pp.23-35

Colajanni A., «Ricerca “pura” e ricerca “applicata”. Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio», in *DADA*, n.2, 2014, pp.25-40

Colajanni A., Mancuso A., *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Cisu, Roma, 2008

Coldiretti, «Primo Rapporto sui giovani in agricoltura-Covid, la svolta green delle nuove generazioni», 2021, p.10, [https://giovanimpresa.coldiretti.it/wp-content/uploads/2021/11/Primo\\_Rapporto\\_Giovani-1.pdf](https://giovanimpresa.coldiretti.it/wp-content/uploads/2021/11/Primo_Rapporto_Giovani-1.pdf)

Cometti G., «Cosmopolitica del cambiamento climatico tra i Q'eros delle Ande peruviane», in Mangiameli G., Fabiano E. (a cura di), *Dialoghi con i non umani*, Mimesis, Milano, 2020, pp. 99-118.

Conaculta, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México, 2006

Conacyt, *Mapa municipal*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/fHDMMap/mun.php>

CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021  
Concejo Indígena de Gobierno, <http://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>

CONEVAL,  
<https://coneval.maps.arcgis.com/apps/dashboards/b1dc36ef3b954ba7aa198b3777cf4911>

CONEVAL, *Medición de Pobreza Oaxaca*, 2021,  
<https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, <https://confeniae.net/>

Congreso Nacional Indígena, <http://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Connolly C., Ali S.H., Keil R., «On the relationships between COVID-19 and extended urbanization», in *Dialogues in Human Geography*, vol.10(2), 2020, pp.213-216

*Constitucion Política de los Estados Unidos Mexicanos*,  
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

*Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*,  
<https://www.oaxaca.gob.mx/cocitei/wp-content/uploads/sites/48/2019/07/CONSTITUCION-POLITICA-DEL-ESTADO-LIBRE-Y-SOBERANO-DE-OAXACA.pdf>

Cook S.F., Borah W., *The Indian Population of Central México, 1531-1610*, University of California Press, Berkeley, 1960

Cortés Ruiz E., «Rituales a los 265exican y su relación con el ciclo del cultivo del maíz entre los mixtecos y zapotecos», in Báez Cubero L., Rodríguez Lascano C. (a cura di), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, Veracruz/Ciudad de México, 2008, pp.185-216

Cosentino C., «'No soy un animal'. Un'etnografia sull'autodeterminazione riproduttiva in situazioni di violenza tra le donne nahua della Sierra Norte de Puebla, Messico», tesi di laurea magistrale, Sapienza Università di Roma, Roma, 2013

Covid Visualizer, <https://www.covidvisualizer.com/>

Crenshaw K., «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», in *University of Chicago Legal Forum*, vol.1, 1989, pp.139-167

Cresson F.M., «Maya and mexican sweat houses», in *American Anthropologist*, vol.40, 1938, pp.88-104

Csordas T., «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», in *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, n.18, 1990, pp.5-47

Csordas Thomas J., *Embodiment, and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

D'Andrade R.G., *The development of cognitive anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Davis A.Y., Bhavnani K.K., «Complexity, Activism, Optimism: An Interview with Angela Y. Davis», in *Feminist Review*, n.31, 1989, pp.66-81

De Brauw A., Hirvonen K., Abate G.T., *Food and Nutrition Security in Addis Ababa, Ethiopia During COVID-19 Pandemic: July 2020 Report*, International Food Policy Research Institute (IFPRI) ESSP Working Paper 148, Washington DC, Ethiopia Strategy Support Program (ESSP) of the International Food Policy Research Institute (IFPRI), 2020

De Jesús Hernández C., in Garcia G., «Yutuzaní, comunidad triqui de Oaxaca, rechazó vacuna contra Covid por falta de información en su lengua», in *El Universal*, 19/11/2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/yutuzani-comunidad-triqui-de-oaxaca-rechazo-vacuna-contra-covid-por-falta-de-informacion>

De la Garza M., «Ideas nahuas y mayas sobre la muerte», in Malvido E., Pereira G., Tiesler V. (a cura di), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, INAH, Ciudad de México, 1997, pp.17-28

De la Torre Castellanos R., Gutiérrez Zuñiga C., «El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales», in *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, n.24, 2016, p.153-172

De Marinis M., «La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau», in Bianco C., Del Ninno M. (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze, 1981, pp.72-87

Declich, F. (a cura di), *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Carocci, Roma, 2012

Dei F., «Antropologia della violenza nel XX secolo», in Masotti F. (a cura di), *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Roma, Aracne, 2004, pp.29-50

Dei F., «Antropologia medica e pluralismo delle cure», in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.37, 2014, pp.81-104

Dei F., «L'antropologia e il contagio da coronavirus – spunti per un dibattito», in *Fare Antropologia. Il portale dell'antropologia culturale*, 15/03/2020, <https://fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421/>

Del Monte B., Sachsé V., «Coltivare la città. Gli orti urbani condivisi come pratica di riappropriazione dello spazio pubblico nel contesto romano», in *Antropologia*, vol.4, n.3, 2017, pp.195-212

Del Viso N., Fernández Casadevante J.L., Morán N., «Cultivando relaciones sociales. Lo común y lo “comunitario” a través de la experiencia de dos huertos urbanos de Madrid» in *Revista de Antropología Social*, vol.26, nº 2. 2017, pp.473-81

Delicado A., Rowland J., «Visual Representations of Science in a Pandemic: COVID-19 in Images», in *Frontiers in communication*, vol.6, n.9, 2021, pp.1-9

Deri R.C., *Il rapporto medico paziente e l'antropologia culturale*, Tabula Fati, Chieti, 2016

Descola P., *Oltre Natura e Cultura*, Breda N. (a cura di), Bruni E. (trad. it.), Seid Editori, Firenze, 2014, (ed. orig. *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015)

Dessein J., Nevens F., « 'I'm sad to be glad'. An Analysis of Farmers' Pride in Flanders», in *Sociologia Ruralis*, n.47, 2007, pp.273-292

Destro Bisol G., «Reshaping the flagship initiatives of the Italian Institute of Anthropology in the new pandemic world», in *Journal of anthropological sciences*, n.98, 2020, pp.1-3

Devakumar D., Shannon G., Bhopal S.S., Abubakar I. «Racism and discrimination in COVID-19 responses», in *The Lancet, London*, n.395, 2020, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30792-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30792-3)

Devereux G., *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1967

Di Nola A.M., *La morte trionfata: antropologia del lutto*, Newton Compton, Roma, 2001

Di Renzo E., *Strategie del cibo: simboli saperi pratiche*, Bulzoni, Roma, 2005

Di Rienzo E., *Dossier festa*, Università di Roma La Sapienza, 2020, [https://didattica-2000.archived.uniroma2.it/trad-pop-a/deposito/DOSSIER\\_FESTA.\\_DISPENSE.doc](https://didattica-2000.archived.uniroma2.it/trad-pop-a/deposito/DOSSIER_FESTA._DISPENSE.doc)

Díaz F., *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*, UNAM, Ciudad de México, 2018

Díaz Gomez F., *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2007

Dicks B., Soyinka B., Coffey A., «Multimodal ethnography», in *Qualitative Research*, vol.6(1), 2006, pp. 77-96



Douglas M., *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna, 1985 (ed. orig. *Food in the Social Order*, Routledge, London, 1984)

Driver H.E., *Indians of North America*, The University of Chicago Press, Chicago, 1961

Dubé J.P., Smith M.M., Sherry S.B., Hewitt P.L. Stewart S.H., «Suicide behaviors during the COVID-19 pandemic: A meta-analysis of 54 studies», in *Psychiatry research*, n.301, 2021, pp.1-9

Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Rosati M. (trad. it.), Mimesis, Milano, 1963, (ed. orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, CNRS, 1912)

Dussel E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992 en Iguala en 2014», in *El Pais*, 15/06/2021, <https://elpais.com/mexico/2021-06-15/identificados-restos-de-un-tercer-normalista-de-los-43-desaparecidos-en-iguala-en-2014.html>

Eaton M., *From Garlic to Acupuncture: Cultural Models of COVID-19 Traditional Chinese Medicine*, Pforzheimer Honors College, New York, 2020

Eisenberg L., Kleinman A., «Clinical Social Science», in Eisenberg L., Kleinman A. (a cura di), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, pp.1-23

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Cantoni G. (trad.it.), Lindau, Torino, 1975, (ed orig. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Folio Essais. Paris 1949)

Eliade M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Rambelli R. (trad. it.), Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, (ed.orig. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951)

Escuela de Gobierno y trasformacion publica - Tecnologico de Monterrey, *Educación Pospandemia*, 01/06/2022, <https://www.mexicoevalua.org/mexicoevalua/wp-content/uploads/2022/06/taller-educación-pospandemia.pdf>

Escuela de Salud Comunitaria “Aina Sanchez”, *Respuestas sencillas a preguntas. Y dudas acerca de las vacunas contra Covid 19*, [https://www.saludalinasanchez.org/\\_files/ugd/87555d\\_3fe6d17c44174e8ea1ddca3f87cac134.pdf](https://www.saludalinasanchez.org/_files/ugd/87555d_3fe6d17c44174e8ea1ddca3f87cac134.pdf)

Esteva, G., «The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy», in *Latin American Perspectives*, vol.28, n.2, 2001 pp.120-148

Evans-Pritchard E.E., *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Malighetti R. (trad.it.), Raffaello Cortina, Milano 2002, (ed. orig. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937)

Fabiotti U., Intervento nella puntata «08. Senza confine - Puntata 08 Vita e Morte», in *Senza Confine*, in *Alle otto di sera*, 17/03/2020, <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/03/Senza-confine-Puntata-08-f3d9aea2-6cbe-4f1e-8f82-cac06bd3dd0a.html>

Fabre Uribe S., «Business as usual», in *Social Anthropology*, vol.28(2), 2020, pp.265-266

Falknor D., *Farmers Markets and Social Cohesion in a Post-COVID-19 World*, Culminating Experience Projects, 2022, <https://scholarworks.gvsu.edu/gradprojects/117>

Fanon F., *Pelle nera, maschere bianche*, Chiletto S. (trad.it.), ETS, Pisa, 2015, (ed. orig. *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952)

FAO, *COVID-19 building back greener and more resilient Contributions of agroecology to a "new normal" in Asia and the Pacific*, 1/05/2021, <https://www.fao.org/3/cb3114en/cb3114en.pdf>

Fassin D., «Qualifier les inégalités», in Leclerc A., Fassin D., Grandjean H. et al., *Les inégalités sociales de santé*, La Découverte, Paris, 2000, pp.123-144

Fassin D., *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Gallimard/Seuil, Paris, 2010

Fassin D., *Quand les corps se souviennent: Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Editions La Découverte, Paris, 2006

Fassin D., *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Pilotto C. (trad. it.), Ombre Corte, Verona, 2014

Fenoll C., González F., *Transgénicos*, Editorial CSIC-CSIC Press, Madrid, 2010

Ferri P., «Identificados restos de un tercer normalista de los 43 desaparecidos en Iguala en 2014», in *El País*, 15/06/2021, <https://elpais.com/mexico/2021-06-15/identificados-restos-de-un-tercer-normalista-de-los-43-desaparecidos-en-iguala-en-2014.html>

Flor y Canto A.C., <http://cdiflorycanto.org/web/>

Foucault M., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Vaccaro S. (a cura di), Mimesis, Milano, 2001  
«Des espaces autres. Hétérotopies. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967», in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n.5,1984, pp.46-49)

Foster G.M., «El legado hipocratico latinoamericano: "caliente" y "frio" en la medicina popular contemporanea», in *Medicina tradicional*, vol.2, n.6, 1979, pp.5-24

Fresquet Fabrer J.L., López Piñero J.M., *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Instituto de Estudios Documentales e Históricas, Valencia, 1995, pp.9-24

Freyermuth G. (a cura di), *Los caminos para parir en México en el siglo xxi*, CIESAS, Ciudad de México, 2018

Füller H., «Pandemic cities: Biopolitical effects of changing infection control in post-SARS Hong Kong», in *The Geographical Journal*, vol.182, n.4, 2016, Wiley, New York, pp. 342-352

FUNDAR, *Las actividades extractivas en México: estado actual. Anuario 2016*, Fundar Centro de Análisis e Investigación A. C., Ciudad de México, 2017

Galeano E., *Las venas abiertas de América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 1971

Galicia Gopar M.A., Camacho Vera J.H., Santacruz De León E.E., «La Actividad Minera En Oaxaca: Situación Actual y Perspectivas», in *Revista de Geografía Agrícola*, n.67, 2021, pp.47-76

- Galinier J., *La otra mitad del mundo*, UNAM, Ciudad de México, 1990
- Gamio M., *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, Porria Hermanos, Ciudad de México, 1916
- Gamlin J., Segata J., BerrioL., Gibbon S., Ortega F., «Centring a critical medical anthropology of COVID-19 in global health discourse», in *BMJ Global Health*, 2021, pp.1-5
- Garavaglia J.C., «La cuestión colonial», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 08/02/2005, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.441>
- García G., «Yutuzaní, comunidad triqui de Oaxaca, rechazó vacuna contra Covid por falta de información en su lengua», in *El Universal*, 19/11/2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/yutuzani-comunidad-triqui-de-oaxaca-rechazo-vacuna-contra-covid-por-falta-de-informacion>
- García López JE., «Grado de acceso geográfico a los servicios de salud. La situación demográfica de México 2008», in *México: Consejo Nacional de Población*, 6/11/2009, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2008/02.pdf>
- García O., «Subsiste el trueque en comunidades zapotecas de Oaxaca», in *Quadratin Oaxaca*, 23/01/2022, <https://oaxaca.quadratin.com.mx/subsiste-el-trueque-en-comunidades-zapotecas-de-oaxaca/>
- García Pereyra R., Rangel Guzmán E., «Curanderismo y magia. Un análisis semiótico del proceso de sanación», in *CULCyT*, 2010, n.38/39, pp.1-11
- Gelatt J., *Immigrant workers: Vital to the U.S. COVID-19 response, disproportionately vulnerable*, Migration Policy Institute, Chicago, 2020
- Ghilardi A., *COVID-19 Comorbilidades por Municipios*, UNAM, <https://covid19.ciga.unam.mx/apps/covid-19-monitoreo-de-la-situaci%C3%B3n-por-municipios/explore>
- Gil García F.G., Vicente Martín P. (a cura di), *Medicinas y cuerpos en América Latina, debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*, Ediciones Abya Ayala, Quito, 2017
- Gluckman M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, London, 1962
- Gobbo F., Tallé C., *Antropologia ed educazione in America Latina*, CISU, Roma, 2010
- Gobbo F., Tallé C., *Antropologia ed educazione in America Latina*, CISU, Roma, 2010
- Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México - Mapa Municipal*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/fHDMMap/mun.php>
- Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México, Comparativo*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/https://datos.covid-19.conacyt.mx/#COMNac>
- Gobierno de México - Conacyt, *Tablero México, Información General*, <https://datos.covid-19.conacyt.mx/>

Gobierno de México - Secretaria de Salud, *Panorama epidemiológico de enfermedad respiratoria por Sars-Cov-2 (Covid-19) en el estado de Oaxaca*, 12/02/2021, <https://coronavirus.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2021/02/12FEB2021.pdf>

Gobierno de México, *Exceso de Mortalidad en México*, <https://coronavirus.gob.mx/exceso-de-mortalidad-en-México>

Gobierno de México, *Plagas bajo vigilancia epidemiológica fitosanitaria*, <https://prod.senasica.gob.mx/SIRVEF/VigilanciaActivaV2.aspx>

Gobierno de México, Secretaria de economía, Datamexico: <https://datamexico.org/es/profile/geo/oaxaca-oa>

Gobierno de México, *Susana Distancia*, <https://coronavirus.gob.mx/susana-distancia/>

Goloubinoff M., Katz E., Lammel A., *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, 2 vol., Ediciones Abya-Yala, Quito, 2008

Gómez Martínez A., «El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana», in Broda J., Good Eshelman C., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, Ciudad de México, 2004, pp.197-214

Gómez Robleda J., *La casa del estudiante indígena, 16 meses de labor en un experimento psicológico colectivo con indios (febrero de 1926-junio de 1927)*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1927

Gómez-Arias R.D., Nolasco Bonmatí A., Pereyra-Zamora P., Arias-Valencia S., Rodríguez-Ospina F.L., Aguirre D.C., «Diseño y análisis comparativo de un inventario de indicadores de mortalidad evitable adaptado a las condiciones sanitarias de Colombia», in *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol.26, n.5, 2009, pp.385-397

Gómez-Arzapalo Dorantes R.A., «De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana», in *Gazeta de Antropología*, vol.27, n.2, 2011, pp.1-15

González Díaz M., «Qué significa que el caso Ayotzinapa haya sido calificado de "crimen de Estado" en México y qué puede pasar ahora», in *BBC News*, 23/08/2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-62654995>

González L., Juan Jaime F., Martínez Juárez N.V., «Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por Covid-19 en la Sierra Tarahumara», in *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol.28, n.81, 2021, pp.97-123

González Luengas A., *San Pablo Huitzo (Cuauhilotitlan), Etlá, Oax. Un estudio de sus topónimos prehispánicos*, Luengas, Oaxaca, 2002

González-Espinosa, J.F., «Vacunación de los pueblos indígenas ante Covid-19», in *Logos Boletín Científico De La Escuela Preparatoria*, vol.2, n.9(17), 2022, pp.4-6

Good B.J., *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

Good C., «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», in Broda J., Báez-Jorge F. (a cura di), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México, 2001, pp.239-297

Gow P., «"Who Are These Wild Indians": On the Foreign Policies of Some Voluntarily Isolated Peoples in Amazonia», in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol.16, n.1, 2018, pp.6-20.

Greifeld K., «Conceptos en la antropología médica: Síndromes culturalmente específicos y el sistema del equilibrio de elementos», in *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol.18/35, 2004, pp. 361-375

Greifeld K., «Susto: Kulturspezifisches Syndrom oder ethnologisches Konstrukt», in *Curare*, vol.8, 1985, pp.273-288

Grillo E., Rengifo G., *Recuperar el cariño*, El Rebozo, Ciudad de México, 2017

Grubacic A., Graeber D., «Introduction to Mutual Aid. An Illuminated Factor of Evolution», in Peter Kropotkin, *Mutual Aid. An Illuminated Factor of Evolution*, PM Press, 2020, New York, pp.1-6

Grupo Técnico Asesor de Vacunación Covid-19, «Priorización inicial y consecutiva para la vacunación contra SARS-CoV-2 en la población mexicana. Recomendaciones preliminares», in *Revista Salud Pública de México*, vol.63, n.2, marzo-abril 2021

Gruzinski S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Gallimard, 1988

Gupta A., Zhu H., Doan M.K., Michuda A., Majumder B., «Economic Impacts of the COVID–19 Lockdown in a Remittance-Dependent Region», in *American Journal of Agricultural Economics*, n.103, 2021, pp.466-485

Gutiérrez Chong N., Valdés González L.M., *Ser indígena en México. Raíces y derechos. Encuesta Nacional de Indígenas*, 2015, <http://www.losmexicanos.unam.mx/indigenas/libro/html5forpc.html?page=0>

Guzmán Gutiérr L., Reyes Chilpa R., Bonilla H.J., «Medicinal plants for the treatment of “nervios”, anxiety, and depression in Mexican Traditional Medicine», in *Revista Brasileira de Farmacognosia*, vol.24, n.5, 2014, pp.591-608

Haraway D.J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Routledge, London, 1990

Haraway D., *Investment Strategies for the Evolving Portfolio of Primate Females*, Routledge, London, 1990

Haraway D.J., *Staying with the trouble – Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016

Harling, G., Morris K.A., Manderson L., Perkins J.M., Berkman L.F. et al., «Age and gender differences in social network composition and social support among older rural South Africans: Findings from the HAALSI study», in *The Journals of Gerontology*, vol.75(1), 2020, pp.148-159

Harper K., Afonso A.I., «Between Sabor, Saber, and the Market: Food Values and Activism in a Lisbon Urban Garden», in Siniscalchi V., Harper K. (a cura di.), *Food Values in Europe*, Bloomsbury Academic, London, 2019, pp. 17-32

Hernández Pérez S., «Huertas urbanas en Santiago de Chile: cultivando reflexiones, sentimientos y prácticas desde la etnobotánica», in *VIII Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Arica, 2013

Herrera F.J., David Orr D., «Susto, the anthropology of fear and critical medical anthropology in Mexico and Peru», in Gamlin J., Gibbon S., Sesia P.M., Berrio L. (a cura di), *Critical Medical Anthropology: Perspectives in and from Latin America*, UCL press, London, 2020, pp.69-89

Herrera Galeano A.M., Rico Malacara A.Y., «La construcción social del riesgo. Claves analíticas para comprender la pandemia de Covid-19 en México: el caso de la Jornada Nacional de Sana Distancia», in *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales / Universidad Nacional Autónoma de México*, n.242, 2021, pp.215-249

Hertz R., *La preminenza della destra e altri saggi*, Prosperi A. (a cura di), Torino, Einaudi, 1994

Hevia F., «Confianza y desconfianza en el sistema público de salud en México», in *Revista Chilena de Salud Pública*, vol.10, n.2, 2006, pp.107-111

Hidrobo M., Kumar N., Palermo T., Peterman A., Roy S., «Why gender-sensitive social protection is critical to the COVID-19 response in low- and middle-income countries», in Swinnen J., McDermott J., *COVID-19 and global food security*, IFPRI, 2020, pp 91-94

Hill-Collins P.H., «Black Feminist thought in the Matrix of Domination», in Collins P.H. (a cura di), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston, 1990, pp. 221-238

Hine C., «Knowledge infrastructures for citizen science: The taming of knowledge», in Hetland P., Pierroux P., Esborg L., *A History of Participation in Museums and Archives*, Routledge, London, 2020, pp.93-108

Holden, P., «The Coronavirus Pandemic and Future Food Security, in Sustainable Food Trust», in *Environmental Health News*, 06/04/2020, <https://www.ehn.org/coronavirus-food-security-2645620103/an-increasingly-centralized-food-system>

Hooks B., *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Pluto Press, London, 2020

Horton R., «Offline: COVID-19 is not a pandemic» in *The Lancet*, vol.396, n.10255, 26/09/2020, [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext)

Houghton P.J., «The Role of Plants in Traditional Medicine and Current Therapy», in *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, vol.1, n.2, 1995, pp.131-143



Huerta B., Cueva N., «El aislamiento frente a las pandemias: una estrategia de sobrevivencia de los pueblos indígenas», in *Debates Indígenas*, 1/04/2020, <https://www.debatesindigenas.org/notas/39-aislamiento-estrategia-de-pueblos-indigenas.html>

Huigen B., «‘Stay on your continent!’ Coronavirus and the alarm of European spread in South Africa», in *Witnessing Corona*. 06/03/2020, <https://boasblogs.org/witnessingcorona/stay-on-your-continent/>

IEE, *Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*, 2018, <https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>

INAH, «Cerro La Campana (Huijazoo)», in *Mediateca INAH*, INAH, Ciudad de México, [https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/sitioprehispanico%3A1890](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/sitioprehispanico%3A1890)

INAH, *Museo Nacional De Antropología*, Ciudad de México

Inayat A., «The covid-19 pandemic: making sense of rumor and fear», in *Medical Anthropology*, vol.39, n.5, Taylor & Francis, London, 2020, pp.376-379

INEGI, [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP\\_Diabetes2021.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Diabetes2021.pdf)

INEGI, *Resultados de la encuesta para la medición del impacto Covid-19 en la educación*, 23/03/2021, [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/OtrTemEcon/ECOVIED-ED\\_2021\\_03.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/OtrTemEcon/ECOVIED-ED_2021_03.pdf)

INEGI, *Oaxaca hablantes de lengua indígena: perfil sociodemográfico*, 1995, [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491703/702825491703\\_1.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491703/702825491703_1.pdf)

Ingold T., *Antropología. Ripensare il mondo*, Meschiari M. (a cura di), Raimondi G. (trad. it.), Meltemi, Milano, 2020, (ed. orig. *Anthropology: Why It Matters*, Polity, Cambridge, 2018)

INPI, INLI, *Atlas de los pueblos indígenas de México*, <http://atlas.inpi.gob.mx/>

Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca – Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, Oaxaca de Juárez, PTEO, 01/2012, <http://www.eloriente.net/home/wp-content/uploads/2014/05/pteo-2012.pdf>

International Diabetes Federation, *1 in 6 adults are now living with diabetes in Mexico*, 12/11/2021, [https://www.idf.org/index.php?option=com\\_attachments&task=download&id=2645:WDD2021\\_MEXICO\\_PR\\_Final#:~:text=These%20findings%20from%20the%2010th,in%20the%20past%20two%20years](https://www.idf.org/index.php?option=com_attachments&task=download&id=2645:WDD2021_MEXICO_PR_Final#:~:text=These%20findings%20from%20the%2010th,in%20the%20past%20two%20years)

Irons R., «2020. Pandemic. . . or syndemic? Re-framing COVID-19 disease burden and ‘underlying health conditions», in *Social Anthropology*, vol.28(2), Wiley, Hoboken, 2020, pp.286-287

Islas Salinas L.E., «Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol», in *Gazeta de Antropología*, vol.25, n.2, 2009, pp.1-17

Jesi F., «Conoscibilità della festa», in *La festa: antropologia, etnologia, folklore*, Jesi F. (a cura di), Torino, 1977, pp.4-29

John Hopkins University & Medicine - Coronavirus resource center, <https://coronavirus.jhu.edu/data>

Juárez Sánchez D., Sosa Montes M., Toto Jiménez D., «Intelectualidad indígena zapoteca en los municipios: Santo Domingo Ozolotepec, San Juan Ozolotepec y San Francisco Ozolotepec», in *Espiral*, vol.19, n.54, 2012, pp.143-169

Kang X., Jin D., Jiang L. et al., «Efficacy and mechanisms of traditional Chinese medicine for COVID-19: a systematic review», in *Chinese Medicine*, vol.17, n.30, 2022, pp.1-13

Kearney M., Varese S., «Latin America's indigenous people: changing identities and forms of resistance», in Halebsky S., Harry R.L. (a cura di), *Capital, power and inequality in Latin America*, Westview Press, Boulder, 1995, pp.207-231

Kingman Garcés E., «Ciudades, pandemia y biopolítica» in *Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani*, n.13(1), 2021, pp.612-627

Kirchhoff P., «Mesoamerica, sus limites geograficos, composicion etnica y caracteres culturales», in *Acta Americana*, vol.1., n.1, 1943, pp.92-107

Kitchener C., «Women academics seem to be submitting fewer papers during coronavirus», in *The Lily*, 24/04/2020, <https://www.thelily.com/women-academics-seem-to-be-submitting-fewer-papers-during-coronavirus-never-seen-anything-like-it-says-one-editor/>

Kleinman A., *La sofferenza sociale negli spazi urbani, lectio magistralis* durante il convegno del Centro di Studi Souq all'Università degli Studi di Milano, 13/12/2011, <https://www.casadellacarita.org/notizie/la-sofferenza-sociale-negli-spazi-urbani-arhur-kleinman/>

Kleinman A., *Patients and Healers in the Context of Culture An Exploration of the Borderland between*, University of California Press, California, 1981

Kohli U., «Agriculture can be a saviour in the pandemic-hit economy», in *The Tribune*, 09/06/2020, <https://www.tribuneindia.com/news/comment/agriculture-can-be-a-saviour-in-the-pandemic-hit-economy-96760>

Kolbert, E., «The Sixth Extinction?There have been five great die-off in history. This time, the cataclysm is us», in *The New Yorker*, 18/05/2009, <https://www.newyorker.com/magazine/2009/05/25/the-sixth-extinction>

Kuiper G., «Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic», in *Ethnography*, 2021, pp.1-20

Kuiper G., «The coronavirus crisis: An unexpected end of fieldwork and insecure times for the second-hand clothing traders», in *The Second-Hand Clothing Trade in Tanzania. An Anthropological Research Project*, 27/04/2020, <https://blog.uni-koeln.de/gssc-kuiper/2020/04/27/the-coronavirus-crisis-an-unexpected-end-of-fieldwork-and-insecure-times-for-the-second-hand-clothing-traders/>

Kuiper G., *Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke*, De Gruyter Mouton, Berlin-Boston, 2011

- Kuri Pineda E. «El movimiento social de Atenco: experiencia y construcción de sentido», in *Andamios*, vol.7, n.14, 2010, pp.321-345
- La Cruz R.E., «Ellos lo vivieron primero: cuando viene la peste», in *El Pais*, 3/04/2021, <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-04-03/cuando-viene-la-peste.html>
- Laborde, D., Martin W., Vos R., «Impacts of COVID-19 on global poverty, food security and diets: Insights from global model scenario analysis», in *Agricultural Economics*, n.52, 2021, pp.375-390
- Lámbarri Rodríguez A., Flores Palacios F., Berenzon Gorn S., «Curanderos, malestar y "daños": una interpretación social», in *Salud Mental*, vol.35, n.2, 2012, pp.123-128
- Lanternari, V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio Editore, Palermo, 1983
- Leach E., *Nuove vie dell'antropologia*, Trentin G.A. (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1973, (ed. orig. *Rethinking anthropology*, Robert Cunningham and Sons Ltd, London 1961)
- Lenzi-Grillini F., *L'antropologia in azione*, Roma, CISU, 2019
- Leone M. (a cura di), *Volti virali. Saggi sul senso del volto durante la pandemia*, FACETS Digital Press, Torino, 2020
- Lester R., «Back from the edge of existence: A critical anthropology of trauma», in *Transcultural Psychiatry*, vol.50, n.5, 2013, pp.753-762
- Lévi-Strauss C., *Mitologica. Il crudo e il cotto*, Bonomi A. (a cura di), Il Saggiatore, Milano, 1966 (ed. orig. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964)
- Leyva-Flores R., Infante-Xibille C., Gutiérrez-Reyes J.P., Quintino-Pérez F., «Inequidad persistente en salud y acceso a los servicios para los pueblos indígenas de México, 2006-2012», in *Salud Publica Mexicana*, vol.55, n.2, 2013, pp.123-128
- López Austin A., «La división dual primaria», in *Arqueología Mexicana*, n.83, 2022, pp.19-23
- López Austin A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, Ciudad de México, 1984
- López Bárcenas F., «Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos», in *El Cotidiano*, n.200, 2016, pp.60-75
- López M., *Antiguas representaciones del maíz, investigación y selección de material de Mariano López*, Conaculta/Archivo General de la Nación, Ciudad de México, 1982
- López y Rivas G., «Antropología e indigenismo», in *La Jornada*, 18/02/2022 <https://www.jornada.com.mx/2022/02/18/opinion/020a2pol>
- López y Rivas G., *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*, Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, 2020

López-Rubalcava C., Estrada-Camarena E., «Mexican medicinal plants with anxiolytic or antidepressant activity: Focus on preclinical research», in *Journal of Ethnopharmacology*, n.186, 2016, pp.377-391

Lorente Fernández D., «Pan de Hueso, Pan de Piedra, Pan de Día de Muertos: De la Ofrenda en el Altar a la Comensalidad Cotidiana con los Difuntos en la Sierra de Texcoco», in *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.60, 2020, pp.161-225

Low S.M., «The meaning of *nervios*: a sociocultural analysis of symptom presentation in San Jose, Costa Rica», in *Culture, Medicine, and Psychiatry*, n.5, 1981, pp.25-47

Lozano Velasco A.M., «Los cuerpos divinos. El amaranto: comida ritual y cotidiana», in *Arqueología Mexicana*, n.23, 2016, pp.26-33

Luna J.M., *Educación comunal*, Casa de las Preguntas y Cuatro Vientos Editorial Comunal, Oaxaca, 2021, pp.104-106

Lupo A., «Antropologia medica e umanizzazione delle cure», in *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n. 37, 2014, pp.105-126

Lupo A., «Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México», in Lupo A., López Austin A., *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, UNAM, Ciudad de México, 1998, p.221-255

Lupo A., «Capire è un po' guarire: il rapporto paziente terapeuta fra dialogo e azione», in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, vol.4, n.7-8, 1999, pp.53-92

Lupo A., «Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalidad entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla», in *Estudios de cultura náhuatl*, n.58, 2019, pp.223-264

Lupo A., *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*, CISU, Roma, 2012

Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Couto-Ferreira E.M., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, pp.57-84

Lupo A., «Introduzione», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, pp.11-52

Lupo A., «Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego», in *Arqueología Mexicana*, n.35, Editorial Raíces, Ciudad de México 1999, pp.16-23

Lupo A., *La tierra nos escucha: La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 1995

Lupo A., *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, CISU, Roma, 2019

Lutz H., *Intersectionality's (Brilliant) Career – How to Understand the Attraction of the Concept?*, Goethe University - Institute of Sociology, Frankfurt, 2014

Maconi V., «Le feste calendariali dei Karimojong dell'Uganda», in *Antropologia: tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Marrazzi A. (a cura di A), Hoepli, Milano, 1989, pp.179-191

Maldonado Alvarado B., «Usos y costumbre: de la visibilización a la expansión de la comunalidad», in *El Topil*, n.41, 2020, pp.10-13

Maldonado Alvarado B., «La vida comunitaria de Oaxaca representa la posibilidad de un mundo diferente», in *Masdemx*, 21/02/2021, <https://masdemx.com/2021/02/comunidades-oaxaca-mexico-autonomia-resistencia-indigenas/>

Maldonado Alvarado B., *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca: La nueva educación comunitaria y su contexto*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, 2011

Maldonado C.S., «Un pueblo en Chiapas rehúsa a ser vacunado contra el coronavirus», in *EL Pais*, 8/02/2021, [https://elpais.com/mexico/2021-02-08/un-pueblo-en-chiapas-se-rehusa-a-ser-vacunado-contra-el-coronavirus.html?event=go&event\\_log=go&prod=REGCRARTMEX&o=cerrmex](https://elpais.com/mexico/2021-02-08/un-pueblo-en-chiapas-se-rehusa-a-ser-vacunado-contra-el-coronavirus.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRARTMEX&o=cerrmex)

Maldonado D., «El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)», in Broda J., Good C. (a cura di), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: ritos agrícolas*, CONACULTA del INAH e Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, Ciudad de México, 2004, pp.177-195

Malighetti M. (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Maltemi, Roma, 2005

Malighetti R. (a cura di), *Antropologia applicata. Problemi e prospettive*, Scholè, Milano, 2020

Malinowski B., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Ariotti M. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (ed. orig. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London, 1922)

Malinowski B., *Magia, scienza, religione*, Maria Ariotti (a cura di), Newton Compton, Roma, 1976, (ed. orig., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press/The free Press, Boston/Glencoe, 1948)

Manderson L., Wahlberg A., «Chronic Living in a Communicable World», in *Medical Anthropology*, vol.39, n.5, 2020, pp.428-439

Mangiameli G., «Una salutare ambiguità. Orti urbani, antropologia, trasformazioni», *Archivio di Etnografia*, vol. XII, n. 1-2, 2017, pp. 103-127

Manrique Domínguez M.M., «Ritual y prácticas funerarias en Mix-quit y Zapotitlán, Distrito Federal», in Good Eshelman C., Corona de la Peña L.E. (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, INAH, Ciudad de México, 2011, pp.113-128

- Mphekgwana P.M., Makgahlela M., Mothiba T.M., «Use of traditional medicines to fight COVID-19 during the south african nationwide lockdown: A prevalence study among university students and academic staff» in *Open Public Health Journal*, vol.14, n.1, 2021, pp.441-445
- Marazzi A., *Antropologia della visione*, Carocci, Roma, 2008
- Marcos S., *Otro mundo...otro camino*, Planetaria, México, 2017
- Marotta C., Nacareia U., Estevez A.S., Tognon F., Genna G.D., De Meneghi G., Occa E., Ramirez L., Lazzari M., Di Gennaro F. et alii, «Mozambican Adolescents and Youths during the COVID-19 Pandemic: Knowledge and Awareness Gaps in the Provinces of Sofala and Tete», in *Healthcare*, n.9, 2021, pp.1-9
- Marrazzi A., *Antropologia della visione*, Carocci Editore, Roma, 2008
- Marroquín A.D., *Balance del indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México, 1977
- Martínez E., «*Sí a la vida, no a la minería*»: la oposición de Capulálpam de Méndez a las actividades mineras en la Sierra Juárez de Oaxaca 2005-2013, Instituto Mora, Ciudad de México, 2018
- Martinez J.L., *Educación comunal*, Casa de las Preguntas y Cuatro Vientos Editorial Comunal, Oaxaca, 2021
- Martinez Luna J., *Comunalidad y desarrollo*, Conaculta, Ciudad de México, 2003
- Martínez Luna J., *Eso que llaman comunalidad*, PRODICI, Oaxaca de Juárez, 2009
- Martínez V.L.G., «25 años de acometer el futuro», in *El Topil*, n.41, 2020, pp.3-6
- Massieu Y., «Milpa y comunalidad: una mirada desde la Sierra Juárez de Oaxaca», in *Veredas especial*, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2012, pp.239-260
- Matera V., «Per un'antropologia dell'interiorità», in *La Ricerca Folklorica*, n.35, 1997, p.3-11
- Mauss M., *Le tecniche del corpo*, Fusaschi M (trad. it.), ETS, Pisa, 2017, (ed. orig. «Les Techniques du corps», in *Journal of Psychology*, vol.32, n.3-4, 1936, pp.365-386)
- Mauss M., *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Zannino F. (a cura di), Einaudi, Torin, 2002 (ed.orig., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Année Sociologique*, 1924)
- Mazzeo A., *Dust Inside. Fighting and Living with Asbestos-Related Disasters in Brazil*, New York, Berghahn Books, 2021
- Mbembé, J.A. Meintjes L., «Necropolitics», in *Public Culture*, vol.15, n.1, 2003, pp.11-40
- McClung de Tapia E., «La domesticación del maíz», in *Arqueología Mexicana*, vol.5, n.25, 1997, pp. 34-39



- McFall-Ngai M., «Are biologists in ‘future shock’? Symbiosis integrates biology across domains», in *Nature Reviews Microbiology*, n.6, Nature Publishing Group, Berlin, 2008, pp.789-792
- Méndez V.E., «Agroecology», in *Encyclopedia of Geography*, 1/10/2010, [http://www.sage-reference.com/geography/Article\\_n25.html](http://www.sage-reference.com/geography/Article_n25.html)>
- Mendoza Ontiveros M.M., «El compadrazgo desde la perspectiva antropológica», in *Alteridades*, vol.20, n.40, 2010, pp.141-147
- Mendoza V., «Radiografía Urbana de la Zona Metropolitana de Oaxaca», in *Boletín FAHHO Digital*, n.12, <https://fahho.mx/radiografia-urbana-de-la-zona-metropolitana-de-oaxaca/>
- Menéndez E., «Antropología médica e epidemiología», in de Almeida Filho N., Lima Barreto M., Peixoto Veras R. et al., *Teoria epidemiológica hoje: fundamentos, interfaces, tendências*, Fiocruz, Rio de Janeiro, 199, pp.81-103
- Menéndez E., «Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?», in *Alteridades*, vol.4, n.7, 1994, pp.71-83
- Menéndez E.L., «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) », in *Salud Colectiva*, n.18, 2022, pp.1-22
- Menéndez E.L., «Las relaciones sociales sanan, pero también enferman, matan y controlan. Una reinterpretación de la medicina tradicional», in *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.52, 2021, pp.31-76
- Menéndez Spina E.L., *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata, Ciudad de México, 2017
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945
- Mexiquemos A.C., <https://mexiquemos.org/>
- Mignolo W.D., «The Logic of the In-Visible: Decolonial Reflections on the Change of Epoch», in *Theory, Culture & Society*, vol.37(7-8), 2020, pp.205-218
- Minelli M., «Rischio, vulnerabilità, partecipazione», in *Anuac*, vol.10, n.1, UNICApres, Cagliari, 2021, pp.241-246
- Minelli M., Pizza, G. (a cura di), «Usi sociali dell’antropologia medica», in *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, n.20, 2019, pp.47-48
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Istat, Inps, Inail e Anpal, *Il mercato del lavoro 2020. Una lettura integrata*, Istat, Roma, 2020
- Miranda F., «Anuncia Murat Jornada de Sana Distancia por coronavirus: pide saludar a más de un metro», in *La Jornada*, 16/03/2020, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/16-03-2020/anuncia-murat-jornada-de-sana-distancia-por-coronavirus-pide-saludar-mas-de-un>

- Miranda F., «Comunidades indígenas de Oaxaca deben decidir sobre vacuna antiCovid, pero sin información en lenguas», 2021, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/comunidades-indigenasde-oaxaca-deben-decidir-sobre-vacuna-anticovidpero-sin-informacion>
- Moedano G., «El temascal y su deidad protectora en la tradición oral», in *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares*, 1977, pp.40-51
- Moedano G., «El temascal, baño indígena tradicional», in *Revista Tlatoani*, n.14-15, 1961, pp.279-303
- Monaghan J., «Reciprocity, redistribution, and transaction of value in the Mesoamerican fiesta», in *American Ethnologist*, vol.17, n.4, pp.778-794
- Mondada L., Bänninger J., Bouaouina S., Gauthier G., Hänggi P., Koda M., Svensson H., Tekin Burak S. «Changing social practices. Covid19 and new forms of sociality», in *Etnografía e ricerca qualitativa*, n.2, pp. 217-232
- Montanari M., *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2012
- Montero Mendoza E., «Percepción de los habitantes indígenas de áreas rurales respecto al primer nivel de atención médica. El caso del sureste de Veracruz, México», in *Salud Colectiva*, vol.7, n.1, 2011, pp.73-86
- Montesi L., « 'If I don't take care of myself, who will?' Self-caring subjects in Oaxaca's mutual-aid groups», in *Anthropology & Medicine*, vol.27, n.4, 2020, pp.380-394
- Montesi L., «Beyond race and ethnicity: How an ethnography of diabetes can contribute to a socially complex approach to hyperglycemia, human suffering, and care», in *Society, Biology & Human Affairs*, n.78, 2014, p.83-104
- Montesi L., «La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca», in *Pueblos y fronteras digital*, vol.12, n.23, 2017, pp.46-76
- Montoya R., «Aquí termina Lima», in *Navegar rio arriba*, 19/04/2020, <https://navegarrioarriba.lamula.pe/2020/04/20/solo-queremos-volver-a-casa/rodrigomontoyar/>
- Morin, E., Abouessalam S., *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Raffaello Cortina, Milano, 2020
- Müller-Wille L., Alliegro E.V. (a cura di), *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884). Diari e lettere*, Seid Editori, Firenze, 2014
- Munkulu Mbata A., *Pratiques informelles et solidarité en Afrique Solidarités et stratégies de survie en milieu urbain congolais - les micro-crédits*, L'harmattan, Paris, 2008
- Murthy D., «Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research», in *Sociology*, vol.42, n.5, pp.837-855
- Nava Morales E., «La Comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena», in Canales Tapia P., Vargas S., *Pensamiento Indígena en Nuestramérica: Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*, Ariadna Ediciones, Santiago, 2018, pp.27-46

Navarrete P. et al., *Tradiciones, costumbres y cuentos de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala*, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Tlaxcala, 1998

Navarro V., «The Consequences of Neoliberalism in the Current Pandemic», in *International Journal of Health Services*, vol.50, n.3, Sage, Thousand Oaks, 2020, pp.271-275

Neofotistos V., «Identity Politics», in *Anthropology*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0106.xml>

Nicholls C.I., Altieri M.A., Vazquez L., «Principles for the Conversion and Redesign of Farming Systems», in *Journal of Ecosystem & Ecography*, vol.5, n.10, 2016, pp.1-8

Nieto Ortiz P.A., «Memorias y formas de construcción social del territorio. Ideas para el debate», in *Persona y Sociedad*, vol.XXVI, n.3, 2012, pp.67-84

Nvé Díaz San Francisco C., «Care During Pandemic Times: Digital Ethnography with Mental Health Professionals in Equatorial Guinea», in *Anthropology and Humanism*, n.47, 2022, pp.329-345  
*Observatorio Genero y Covid*: <https://observatoriongeneroycovid19.mx/nos-cayo-el-20/>

Occa E., «Note da Maputo #2. Uno “stato d’emergenza” piuttosto affollato», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull’isolamento e sul mondo che verrà*, 09/04/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/04/note-da-maputo-2-uno-stato-demergenza.html>

Occa E., «Note da Maputo. La percezione del contagio in una città africana», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull’isolamento e sul mondo che verrà*, 18/03/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/03/note-da-maputo-la-percezione-del.html>

Ochs S., Garran T.A., «The Role of Chinese Medicine in Treating and Preventing COVID-19 in Hubei, China», in *Asian Medicine*, vol.16, n.1, 2021, pp.11-35

OECD, «Regaining citizens’ trust in public institutions is key to resuming inclusive growth and well-being in Latin America and the Caribbean», 9/04/2018, <https://www.oecd.org/dev/americas/regaining-citizens-trust-in-public-institutions-key-resuminginclusive-growth-well-being-latin-america-caribbean.htm>

Ordóñez M.J., «El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica», in *Investigaciones geográficas*, n.42, 2000, pp.67-86

Ornes S., «The evolving portrait of a virus», in *PNAS*, vol.118, n.29, 2021, <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.2111544118>

Oropeza D., «Adelfo Regino y el séptimo principio zapatista», in *Pie de Página*, 11/11/2020, <https://piedepagina.mx/adelfo-regino-y-el-septimo-principio-zapatista/>

Orria B., Luise V., «Innovation in rural development: ‘neo-rural’ farmers branding local quality of food and territory», in *Italian Journal of Planning Practice*, vol.7, n.1, 2017, pp.125-153

Ortiz de Montellano B.R., *Atzec medicine, health and nutrition*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1990

Page Pliego J.T. (a cura di), *Enfermedades del rezago y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*, PROIMMSE, San Cristóbal de las Casas, 2014

Panoff M., «Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne», in *L'Homme*, vol.20, n.2, 1980, pp.6-37

Pappa, S., Ntella, V., Giannakas, T., Giannakoulis, V.G., Papoutsis, E., Katsaounou, P. (2020) «Prevalence of depression, anxiety, and insomnia among healthcare workers during the COVID-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis», in *Brain, Behavior, and Immunity*, vol.88, 2020, pp.901-907

Parker R., «Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research», in *Annual Review of Anthropology*, n.30, 2001, pp.163-179

Pasquarelli E., Ravenda F., «Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione», in *Archivio antropologico mediterraneo [Online]*, vol.22(1), 20/06/2020, <https://journals.openedition.org/aam/2507>

Pastrana D., «Termina la Jornada Nacional de Sana Distancia... pero no la emergencia», in *Pie de Página*, 30/05/2020, <https://piedepagina.mx/termina-la-jornada-nacional-de-sana-distancia-pero-no-la-emergencia/>

Patel V.P., *Studies in development anthropology*, Society for Anthropological and Archaeological Studies, Bhubaneswar, 1986

Pathy J., *Anthropology of Development: Demystifications and Relevance*, Gian Publishing House, New Delhi, 1987

Pellecchia U., «Quarantine and its malcontents how liberians responded to the Ebola epidemic containment measures», in *Anthropology in Action*, vol.24/22, 2017, pp.15-24

Pellecchia U., Crestani R., Decroo T., Van den Bergh R., Al-Kourdi Y., «Social Consequences of Ebola Containment Measures in Liberia», in *Plos One*, vol.10, n.12, 2015, pp.1-12

Pellecchia U., *Do Traditions Spread Ebola? Note di campo*. Bozza di lavoro, 2014, [https://www.academia.edu/12440558/Do\\_Traditions\\_Spread\\_Ebola](https://www.academia.edu/12440558/Do_Traditions_Spread_Ebola)

Pérez Alfonso J.A., «No se reanudarán actividades en municipios de Oaxaca: Murat», in *La Jornada*, 18/05/2020, <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/05/18/no-se-reanudaran-actividades-en-municipios-de-oaxaca-murat-9652.html>

Pérez Villalva M.A., «Secundarias Comunitarias en Oaxaca: un ejemplo de éxito escolar», in *Acta Educativa*, vol. 2 n.1, Fundación para el Desarrollo y Fomento Educativo S.C., San Luis Potosí, 2019, <https://revista.universidadabierta.edu.mx/2019/06/28/secundarias-comunitarias-en-oaxaca-un-ejemplo-de-exito-escolar/>

Piasere L., «Applicare l'antropologia: quale?», in *Antropologia Pubblica*, vol.6, n.2, 2020, pp.255-264

- Piazza R., «La medicina del più forte», in *Zap. Frontiere della scienza. Usi e politiche della medicina*, n.6., 2005, pp.8-27
- Pichardo González B., *La Revolucion Verde en México*, Agraria, São Paulo, n.4, 2006, pp.40-68
- Pihó V., «El uso del temascal en la Altiplanicie mexicana», in García R., García A. (a cura di), *Homenaje a Román Piña Chan*, INAH, Ciudad de México, 1989, pp.213-228
- Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2005
- Pizza G., «Medicina popolare: una riflessione», in Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, 2012, pp.181-204
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Recinos A. (a cura di), FCE, Ciudad de México, 2005
- Poltorak M., «'Traditional' Healers, Speaking and Motivation in Vava'u, Tonga: Explaining Syncretism and Addressing Health Policy», in *Oceania*, vol.80, n.1, 2010, pp.1-23
- Povinelli E., «Geontologies: The Concept and its Territories», in *E-Flux*, n.81, 2017, <https://www.e-flux.com/journal/81/123372/geontologies-the-concept-and-its-territories/>
- Pozzi G., «La vita e la morte», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 16/03/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/03/la-vita-e-la-morte.html>
- Preciado P., «Le lezioni del virus», in *Internazionale*, 9/05/2020, <https://www.internazionale.it/opinione/paul-preciado/2020/05/09/lezioni-virus>
- Princeton University, «Mithila Art in 2020: Life, Labor, and COVID-19 in South Asia», 26/03/2021, [https://mediacentral.princeton.edu/media/Mithila+Art+in+2020A+Life%2C+Labor%2C+and+COVID-19+in+South+Asia/1\\_gbnyavml](https://mediacentral.princeton.edu/media/Mithila+Art+in+2020A+Life%2C+Labor%2C+and+COVID-19+in+South+Asia/1_gbnyavml)
- Pritchard K., Symon G., Hine C., *Research Methods for Digital Work and Organization: Investigating Distributed, Multi-Modal, and Mobile Work*, Oxford University Press, Oxford, 2021
- Proyecto 2021: Huitzo es nuestra esencia, *Recorrido de los tratamientos alternativos*, 27/02/2021, <https://www.facebook.com/100063930497857/videos/1061633627653629/>
- Quammen D., *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, W.W. Norton & Company, New York, 2012
- Quaranta I., «Roberta Raffaetà, Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute», in *Archivio antropologico mediterraneo*, anno XXIII, n.22 (2), 2020, <http://journals.openedition.org/aam/3571>
- Quaranta I., *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Milano, 2006
- Quaranta, I. (a cura di), *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello, Cortina Editore, 2006

Quattrocchi P., *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatán (Messico)*, Pacini Editore, Pisa, 2011

Raffaetà R., «Una prospettiva antropologica sui virus», in *Aspenia Online*, 23/03/2020, <https://aspeniaonline.it/una-prospettiva-antropologica-sui-virus/>

Raffaetà R., *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma, 2020

Ragasa C., Lambrecht I., Mahrt K., Aung Z., Wang M., «Immediate impacts of COVID-19 on female and male farmers in central Myanmar: Phone-based household survey evidence», in *Agricultural Economics*, vol.52, 2021, pp.505-523

Ramella A.L., Zillinger M., «Future-making on hold: Pandemic audio diaries from two Rift Valley Lakes in Kenya», in *Witnessing Corona*, 06/05/2020 <https://boasblogs.org/witnessingcorona/future-making-on-hold/>

Ranger T., «The influenza pandemic in Southern Rhodesia. A crisis of comprehension», in Arnold D. (a cura di), *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, Manchester University Press, Manchester, 2017, pp.38-43

Redacción El Economista, *Esquema de vacunación Covid-19 en México: etapas de aplicación 2020*, in *El Economista*, 08/12/2020, <https://www.economista.com.mx/politica/Esquema-de-vacunacion-Covid-19-en-Mexico-etapas-de-aplicacion-20201208-0081.html>

Redazione, *Resurge el trueque tras pandemia en comunidades de Oaxaca*, 11/06/2020, <https://www.nvnoticias.com/comunidad/nacional/resurge-el-trueque-tras-pandemia-en-comunidades-de-oaxaca/89484>

Remotti F., *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari, 2010

Renne E.P., *The Politics of Polio in Northern Nigeria*, Indiana University Press, Bloomington, 2010

Riccio B., «Antropologia applicata e antropologia dello sviluppo», in Signorelli, A. (a cura di), *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, New York, 2011, pp.229-232

Rieger I.A., «COVID-19 and Indigenous Communities in Latin America: A comparative analysis of State public policy strategies in Mexico, Bolivia, and Colombia», in *Revista de Estudios Sociales*, n.78, 2021, pp.36-55

Rivera Cusicanqui S., *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos-Tinta Limón, Buenos Aires, 2010

Romero Contreras T., *El temazcal mesoamericano: Una visión evolutiva*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1998

Romo R., «Pueblos enteros rechazan las vacunas contra el COVID-19», in *CNN en Español*, 2021, <https://cnnspanol.cnn.com/2021/03/02/pueblos-enteros-mexico-rechazanvacunas-covid-19-trax/>



- Rosa H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica della tarda modernità*, Leonzio E. (trad.it.), Einaudi, Torino, 2015 (ed.orig. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 2010)
- Rosa H., Scheuerman W.E. (a cura di), *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2009
- Rouse C.M., «Necropolitics versus biopolitics: Spatialization, White Privilege, and Visibility during a Pandemic», in *Cultural Anthropology*, vol.36, n.3, 2021, pp.360-367
- Roy A., «The pandemic is a portal», in *Financial Times*, 3/04/2020, <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>
- Rubel A., «El susto en Hispanoamérica», in *América Indígena*, vol.27(1), 1967, pp.69-90
- Rubel A., Browner C., «Antropología de la salud en Oaxaca», in *Alteridades*, vol.9(17), 1999, pp.85-94
- Rubel A.J., «The epidemiology of a folk illness: susto in Hispanic America», in *Ethnology*, n.3, 1964, pp.268-283
- Ruiz Somavilla R.J., «El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>
- Saji S., Venkatesan S., Callender B., «Comics in the Time of a Pan(dem)ic: COVID-19, Graphic Medicine, and Metaphors», in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol.64, n.1, 2021, pp.136-154.
- Salazar-Barrientos L., Magaña-Magaña M., Aguilar-Jiménez A., Ricalde-Pérez M., «Factores socioeconómicos asociados al aprovechamiento de la agrobiodiversidad de la milpa en Yucatán», in *Ecosistemas y Recursos Agropecuarios*, vol.3, n.9, 2016, pp.391-400
- Saldarriaga E.G., «La inserción del maíz en el gusto de la sociedad colonial del nuevo reino de granada», in *Historia y Sociedad*, n.6, 1999, pp. 84-106
- Sánchez Talanquer M., «La letalidad hospitalaria por covid-19 en México: desigualdades institucionales», in *Nexos*, 18/08/2020, <https://datos.nexos.com.mx/la-letalidad-hospitalaria-por-covid-19-en-mexico-desigualdades-institucionales/>
- Sánchez-Antonio J.C., «Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios», in *Latin American Research Review*, vol.56, n.3, pp.696-710
- Santiago Navarro F., «Magdalena Ocotlán: de la esperanza a la resistencia», in *Connectas*, 01/08/2020, <https://www.connectas.org/analisis/magdalena-ocotlan-esperanza-resistencia/>
- Santiago Navarro F., «México: Puente comercial del mundo arrasará con los pueblos y la biodiversidad», in *Avispa Media*, 09/11/2021, <https://avispa.org/puente-comercial-del-mundo-arrasara-con-los-pueblos/>
- Santos-Granero F., «L'essere e la costruzione della persona nell'Amazzonia nativa. Un approccio costruttivista con una coda prospettivista», in Consigliere S. (a cura di), *Mondi Multipli. Lo splendore dei mondi*, Kaiak Edizioni, Milano, 2014, pp.51-90

- Sardan de J-P.O., *Antropologia e sviluppo*, Cortina, Milano, 2008 (ed.orig. *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 1995)
- Sassen S., «Introduction. Locating cities on global circuits», in Sassen S., *Global networks, linked cities*, Routledge, New York-London, 2002, pp.13-30
- Satterthwaite L., «Sweathouses», in *Piedras Negras Archaeology*, vol.5, 1952, pp.241-293
- Scheper-Hughes N., «Foreword», in Ferreira M., Lang G.C. (a cura di), *Indigenous Peoples and Diabetes: Community Empowerment and Wellness*, Carolina Academic Press, Durham N.C., 2006, pp.XXVII-XXI
- Schirripa P, Vulpiani P. (a cura di), *L'ambulatorio del guaritore: forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce, 2000
- Schoepf B.G., «International AIDS Research in Anthropology: Taking a Critical Perspective on the Crisis», in *Annual Review of Anthropology*, n.30, 2001, pp.335-361
- Secondulfo D., Viviani D. (a cura di), *Mangiar simboli. Cibo, benessere e cultura materiale*, QUIEDIT, Verona, 2013
- Secretaría de Salud. «Estadísticas de mortalidad en México: muertes registradas en el año 2003», in *Salud Pública de México*, vol.47, n.2, 2005, pp.171-178
- Secretaría de Salud. *Plan Nacional de Salud 2007-2012. Por un México sano, construyendo alianzas para vivir mejor*, 2007, [http://portal.salud.gob.mx/descargas/pdf/pns\\_version\\_completa.pdf](http://portal.salud.gob.mx/descargas/pdf/pns_version_completa.pdf)
- Segata J., Schuch P., Damo A.S., Victora C.A., «Covid-19 e suas múltiplas pandemias», in *Horizontes Antropológicos*, 2021, pp.7-27
- Sen A., «Slums and Shanty Towns», in Callan H. (a cura di), *The International Encyclopedia of Anthropology*, 2023, <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2009>
- Sesia P., «Violencia obstétrica en México: La consolidación disputada de un nuevo paradigma», in Quattrocchi P., Magnone N. (a cura di), *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, ISCo, Buenos Aires, 2020, pp.3-29
- Seufert J., «Chinese COVID-19 political propaganda poster collection», in *Princeton University Library*, <https://catalog.princeton.edu/catalog/99120475213506421>
- Signorini I., «Classificazione delle malattie presso i Huave dell'Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)», in *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell'America Latina*, Istituto Italo Latino-americano - Centro Italiano di Storia Ospitaliera, Roma, 1979, pp.141-150
- Signorini I., «El sistema de cargos civiles y religiosos de los Mareños (Huaves) del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México», in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol.6, Société des Américanistes, Parigi, 1979, pp.227-241

Signorini I., *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher Editore, Torino, 1981

Signorini I., «Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)», in *La Palabra y el Hombre*, n.90, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994, pp.103-114

Signorini I., «Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?», in *L'Uomo*, vol.1, 1988, pp.25-49

Signorini I., «Terminología del parentesco de los Huaves del Istmo de Tehuantepec», in *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol.3, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 1976, pp.56-58

Signorini I., Lupo A., *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989

Signorini I., *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher, Torino, 1981

Silva Corrêa da L., Perl A., «Global cities, hypermobility, and Covid-19», in *Cities*, vol.122, 2022, <https://doi.org/10.1016/j.cities.2021.103537>

Singer M., *Introduction to Syndemics: A Critical Systems Approach to Public and Community Health*, Wiley, Hoboken, 2009

Sociedad Indianista Mexicana, *Boletín preparatorio de la Sociedad Indianista Mexicana*, 24/10/1910, [https://books.google.it/books/about/Bolet%C3%ADn\\_preparatorio\\_de\\_la\\_sociedad\\_ind.html?id=oFfIAAAAMAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.it/books/about/Bolet%C3%ADn_preparatorio_de_la_sociedad_ind.html?id=oFfIAAAAMAAJ&redir_esc=y)

Sousa Santos de B., *The End of the Cognitive Empire*, Duke University Press, Durham 2018

Statistiche Coronavirus, <https://statistichecoronavirus.it/coronavirus-messico/>

Steenberg R., Reyhé T.S., «Document the quotidian transformations of the pandemic», in *Social Anthropology*, n.28, pp. 358-359

Stefanoni P., «Adónde nos lleva el pachamamismo», in *Tabula Rasa*, n.15, 2011, p.261-264

Strathern S.A. (a cura di), *Landscape, Memory, and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 2003

Straneo M., «E l'Africa?», in *La giusta distanza. Osservatorio etnografico sulla pandemia, sull'isolamento e sul mondo che verrà*, 4/04/2020, <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/search?q=manuela+straneo>

Suárez V., Suárez Quezada M., Oros R., Ronquillo De Jesús S.E. «Epidemiología de covid-19 en México: del 27 de febrero al 30 de abril de 2020», in *Revista Clínica Española*, vol.220(8), 2020, pp.463-471

Subcomandante Insurgente Marcos, «El delegado Zero anuncia la alerta roja», in *Enlace Zapatistas*, 03/05/2006, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/05/03/urgente-acciones-en-apoyo-a-companeros/>

Subcomandante Insurgente Moises, «Por Coronavirus el EZLN cierra Caracoles y LLama a no abandonar las luchas actuales», in *Enlace Zapatistas*, 16/03/2020, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/03/16/por-coronavirus-el-ezln-cierra-caracoles-y-llama-a-no-abandonar-las-luchas-actuales/>

Tallacchini M., «“Preparedness” e coinvolgimento dei cittadini ai tempi dell’emergenza. Per un diritto collaborativo alla salute», in *Epidemiologia e Prevenzione*, vol.44, n.2, 2020, pp.114-119

Tallè C., «Dinamiche d’identità nelle scuole bilingui: il caso di San Mateo del Mar (Oaxaca)», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell’identità indigena in Messico*, CISU, Roma, 2019, pp.165-194

Tallè C., *Scuola, costumbre e identità. Un’etnografia dell’educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*, CISU, Roma, 2009

Tauber E., Zinn D. (a cura di), *The Public Value of Anthropology: Engaging Critical Social Issues through Ethnography*, Bolzano-Bozen University Press, Bolzano, 2015

Taussig M., *The nervous system*, Routledge, New York, 1992

Taylor-Swanson L., Altschuler D., Taromina K. et al., «SEATTLE-based Research of Chinese Herbs for COVID-19 Study: A Whole Health Perspective on Chinese Herbal Medicine for Symptoms that may be Related to COVID-19», in *Global Advances in Health and Medicine*, n.11, 2022, pp.1-10

Tazzioli M., «Covid’s borders: peer- to - peer surveillance and “common good”», in *Political Economy Research Centre*, 6/04/2020, [https://www.perc.org.uk/project\\_posts/covids-borders-peer-to-peer-surveillance-and-common-good/](https://www.perc.org.uk/project_posts/covids-borders-peer-to-peer-surveillance-and-common-good/)

Televisa, <https://noticieros.televisa.com/viajes/México/vive-experiencias-inolvidables-en-Capulálpam-de-mendez-en-oaxaca/>

Teran-Perez G., Arana-Lechuga Y., Velázquez-Moctezuma, «Cambios en el sueño y la salud mental por el aislamiento social durante la pandemia de Covid 19», in *Ciencia*, n.71, 2020, pp.66-71

Teti V., «Ritorni al Sud nel tempo del Covid», in *Scienze Del Territorio*, 2020, pp.63-71, <https://doi.org/10.13128/sdt-12334>

*The Annals of the Cakchiquels*, (a cura di) Brinton D.G., Brinton’s library of aboriginal American literature, Philadelphia, 1885

The Lancet editorial board, «Redefining vulnerability in the era of COVID-19», in *The Lancet*, 4/04/2020, <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2930757-1>

Theberath M., Bauer D., Chen W., et al., «Effects of COVID-19 pandemic on mental health of children and adolescents: A systematic review of survey studies», in *SAGE Open Medicine*, n.10, 2022, pp.1-17

Tittonell P., Fernandez M., El Mujtar V.E., Preiss P.V., Sarapura S., Laborda L., Mendonça M.A., Alvarez V.E., Fernandes G.B., Petersen P., Cardoso I.M., «Emerging responses to the COVID-19 crisis from family farming and the agroecology movement in Latin America – A rediscovery of food, farmers and collective action», in *Agricultural Systems*, 2021, vol.190, 2021, pp.1-16

Toledo V.M., «La racionalidad ecológica de la producción campesina», in Sevilla Guzmán E., González de Molina M. (a cura di), *Ecología, campesinado e historia*, La Piqueta, Madrid, 1993, pp.197-218

Tonatiuh A.R.C., «Visiones sobre el temazcal mesoamericano: un elemento cultural polifacético», in *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, vol.8, n.2, pp.133-144

Treichler P., «AIDS, homophobia, and bio-medical discourse: An epidemic of signification», in *Cultural Studies*, vol.1, n.3, 1987, pp.263-305

Tribunal Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Caso Atenco*, 02/12/2009, <https://www.scjn.gob.mx/cronicas-del-pleno-y-de-las-salas/caso-atenco>

Truth S., «Ain't I a woman?», discorso pronunciato alla *Women's Convention*, Akron, Ohio, dicembre 1851, <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/sojtruth-woman.asp>

Turner V., «Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology», in *Rice Institute Pamphlet*, vol.60, n.3, 1974, pp.53-92

Turner V., *Il processo rituale: struttura e antistruttura*, Zadra D., Greppi Collu N. (a cura di), Morcelliana, Brescia, 1972, (ed. orig. *The ritual process: structure and anti-structure*, Cornell University Press, Chicago, 1969)

Turner V., *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1976, (ed. orig., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967)

Umbrella M., *Farmers Markets Deliver What Communities NEED: Neighborhood Exchange Evaluation Device Measures Farmers Markets' Impact on Social Capital*, 2008, <https://www.frbsf.org/community-development/files/3b-mccarthyhandout-2.pdf>

Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO), <https://uaco.edu.mx/>

Universidad de la Tierra – Oaxaca, «Contra el miedo, la esperanza», <https://unitierraoax.org/covid-19-ut/>

Urías Horcasitas B., «Etnología y filantropía. Las propuestas de "regeneración" para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914», in *Serie de historia moderna y contemporánea - Instituto de Investigaciones Históricas*, UNAM, Ciudad de México, 2001, pp.223-239

Valtierra Zamudio J., Jiménez Loza L., «Enfermedad y políticas de atención sanitaria: búsqueda del reconocimiento de la cosmovisión indígena durante la COVID-19», in *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, n.30, 2022, pp.1-22

Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Remotti M.L. (a cura di), Torino, Boringhieri, 1981, (ed. orig. *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909)

- Vasconcelos J., *La raza cósmica*, Agencia Mundial de Librería, Madrid, 1925
- Vega I., «Los Estados no miran con seriedad la gravedad de la COVID-19 para la Amazonía», in *Zenit*, 2/07/2020, <https://es.zenit.org/2020/04/02/ismael-vega-antropologo-los-estados-no-miran-con-seriedad-la-gravedad-de-la-covid-19-para-la-amazonia/>
- Vela E., «El Maíz en México», in *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Ciudad de México, 2021, <https://tiendadigitales.raices.com.mx/reader/098-arqueologia-mexicana-edicion-especial?location=12>, pp.34-53
- Venables E., Pellecchia U., «Engaging Anthropology in an Ebola Outbreak», in *Anthropology in Action*, vol.24(2), 2017, pp.1-8
- Vereni P., «Cosa c'entra l'antropologia con il coronavirus», in *Fuori tempo massimo*, 25/03/2020, <http://piero-vereni.blogspot.com/2020/03/cosa-centra-lantropologia-con-il.html>
- Villa Rojas A., *Etnografía tzeltal de Chiapas*, Porrúa, Ciudad de México, 1990
- Viney K., Johnson P., Tagaro M. et al., «Traditional healers and the potential for collaboration with the national tuberculosis programme in Vanuatu: results from a mixed methods study», in *BMC Public Health*, n.14, 2014, pp.1-9
- Virkki N., «Comentarios sobre el baño de vapor entre los indígenas de Guatemala», in *Revista Guatemala Indígena*, vol.2, n.2., 1962, pp.71-85
- Vos R., McDermott J., Swinnen J., «COVID-19 and Global Poverty and Food Security», in *Annual Review of Resource Economics*, vol.14, 2022, pp.151-168
- Warman A., *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, Ciudad de México, 2003
- Winter M.C., «La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.99-141
- Wise T., Belay M., «Time to transition to agroecology in Africa», in *Institute for Agriculture & trade Policy*, 17/09/2021, <https://www.iatp.org/blog/202109/time-transition-agroecology-africa>
- WMA, *73rd World Health Assembly – Agenda item 3: Covid-19 pandemic response*, 2021, <https://www.wma.net/wp-content/uploads/2020/05/WHA73-WMA-statement-on-Covid-19-pandemic-response-pdf>, last access 24/01/2021
- Yap P.M., *Comparative psychiatry. A theoretical framework*, University of Toronto Press, Toronto, 1974
- Yimer G, Ekuadzi E, Fasinu P, de Melo A.C., Pillai G.C., «Traditional medicines for COVID-19: Perspectives from clinical pharmacologists», in *British Journal of Clinical Pharmacology*, vol.87, n.9, 2021, pp.3455-3458
- Zanotelli F., «Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico», in *ANUAC*, vol. 5, n.2, 2016, pp.159-194



Zanotelli F., «Messico: politica neoliberale, crisi economica e risposte locali», in *Latinoamerica*, vol.72, 2000, pp.43-54

Zanotelli F., Lenzi-Grillini F. (a cura di), *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Editpress, Firenze, 2008

Zapata Silva C., «Origen y función de los intelectuales indígenas», in *Cuadernos Interculturales*, vol.4, n.3, 2005, pp.65-87

Zhu S., Lee P., Wong P., «Investigating prolonged social withdrawal behaviour as a risk factor for self-harm and suicidal behaviours», in *BJPsych Open*, vol.7, n.3, 2021, pp.1-9

Zibechi R., « *Tiempos de colapso, tiempos de posibilidades*», in *Nacla*, 10/06/2021, <https://nacla.org/Raúl-zibechi-movimientos-pandemia>

Zibechi R., *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, CDMX/ Santiago, Bajo tierra ediciones / Quimantù, 2020

Zito E., «Contaminazioni ambientali, alterità ecologiche, corpi ribelli. Note antropologiche», in *Etnoantropologia*, vol.6, n.1, 2018, pp.231-264

Zola L., «La pandemia da un punto di vista indigeno: il caso della Siberia orientale», intervento in *La punta dell'iceberg: pandemia e risposte indigene al COVID19*, Terzo Convegno Nazionale della SIAC: Futuro, Roma, 24/09/2021

Zola L. (a cura di), *Memorie del territorio, territori della memoria*, Franco Angeli, Milano, 2009

## Ringraziamenti

L'etnografia non è un lavoro solitario, ma è il risultato delle relazioni generate dall'incontro sul campo. Questa tesi, come esito di nove mesi di lavoro di campo, non sarebbe mai stata possibile senza le persone che ho incontrato a Oaxaca e a San Pablo Huitzo e che hanno deciso di condividere con me le proprie esperienze, le proprie riflessioni, le proprie vite.

Un ringraziamento speciale va a tutto il gruppo dell'*Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao*: a Mari, Tina, Adriana, Rocío, Malena, Minerva, Cinthia e alla *Rectora*, che animano il centro comunitario e che lo hanno reso un punto di riferimento per l'intero municipio, un crocevia di incontri e un catalizzatore di trasformazioni sociali e culturali. Le sue radici sono ben radicate nella memoria dei *pueblos* di Oaxaca e sono queste radici a permettere loro di reinventarsi continuamente.

Mari e Tina mi hanno accolta nella propria casa e mi hanno sempre trattata come se fossi una di famiglia, hanno avuto l'infinita pazienza di raccontare, spiegare, coinvolgermi nelle loro attività e nelle loro reti di relazioni. Spero di aver ricambiato almeno in infinitesima parte il *cariño* e il *cuidado* che hanno avuto nei miei confronti, lo stesso che rivolgono all'*Unitierra*, alla *milpa* e alla *comunidad*.

Ringrazio anche don Hilario e tutta la sua numerosa e straordinaria famiglia, per avermi insegnato tanto sulla terra e per aver condiviso con me il campo e la tavola.

Scrivendo queste pagine non ho potuto non pensare con grande affetto anche a Emma, Sam, Jesus, Colas, Carlitos, Alcar, Minerva, Pablo, Pancho, Oswi, Gabriela, Alejandra, Juan, Pepe, Laura, Ro e Ale: la loro energia è stata sempre travolgente, la loro complicità è stata fondamentale per muovermi a Oaxaca e sono diventati per me una seconda famiglia.

Tengo a rivolgere un ringraziamento personale e formale a Teresa e Fabiola, dell'assessorato a Salute ed Ecologia, nonché a tutto il Municipio di San Pablo Huitzo, per avermi concesso interviste e avermi coinvolta nel progetto della radio comunitaria.

Sarebbe stato impossibile cogliere molti aspetti delle trasformazioni e delle forme di vita adottate a San Pablo Huitzo durante la pandemia se non avessi avuto la possibilità di conoscere le esperienze dei *pueblos* di Oaxaca dove più vivi sono ancora gli *usos y costumbres*, attraverso le generose parole delle autorità di Villa Talea de Castro, di Capulálpam de Méndez, di Villa Diaz Ordaz e di tutte le portavoce e i portavoce delle comunità autonome che ho incontrato nei loro municipi oppure, quando l'*encierro* non lo permetteva, all'*Universidad de la Tierra - Oaxaca*.

A quest'ultima organizzazione devo la stessa idea di una ricerca di campo a Oaxaca, nata in seguito ad un incontro con uno dei suoi fondatori, Gustavo Esteva, intellettuale zapoteco deprofessionalizzato, ospitato all'Università degli Studi di Milano nel lontano 2013. La sua intelligenza brillante si è sempre impegnata a servizio delle comunità di Oaxaca e della costruzione del dialogo interculturale e internazionale. Questa tesi è dedicata alla sua memoria: il Covid-19 lo ha portato via il 17 marzo 2022. Non posso che pensare alle sue affascinanti riflessioni sull'arte di morire che, nella saggezza zapoteca, non sarebbe affatto seconda a quella di vivere.

Tengo a esprimere la mia ammirazione nei confronti di Pancho, Alejandra, Oswaldo, Ana e degli altri membri del C.N.I. di Oaxaca, di Puebla e di Ciudad de México che ho incontrato sul campo e che dedicano la propria vita alla difesa dell'acqua, della terra e dei diritti delle proprie comunità.

Ringrazio *Puente a la Salud A.C.*, *Cepiadet A.C.*, *Educa Oaxaca*, *la U.A.C.O.* e le diverse associazioni della società civile e indigena di Oaxaca che hanno dedicato tempo e pazienza per supportare il presente lavoro di ricerca, fornendo spesso punti di vista preziosi per la ricchezza e la complessità delle analisi.

L'antropologia non è una disciplina che si esaurisce con l'etnografia. Questa tesi è frutto di quattro anni di ricerca, confronto e apprendimento che attraversa il periodo di campo, ma che lo travalica. Il confronto costante con antropologhe e antropologi è condizione fondamentale per orientare le proprie letture, senza correre il rischio di concentrarsi eccessivamente su di un dito, perdendo di vista la luna.

In questo senso, tengo ad esprimere la mia più profonda gratitudine a Stefano Allovio, che mi ha insegnato cosa significa fare etnografia e fare antropologia, attraverso il suo esempio e con il suo accompagnamento in tutte le fasi del mio lavoro. Lo ringrazio per aver sostenuto l'importanza della ricerca sul campo, aver creduto nel progetto di ricerca ed essere stato un punto di riferimento persino nel mezzo delle incertezze e delle difficoltà della pandemia.

Insieme a Stefano Allovio, ringrazio anche Luca Bianchi, che era Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università Statale di Milano quando il Covid-19 aveva messo a rischio la mia partenza per il campo, un pericolo scongiurato grazie al suo senso di responsabilità scientifica e alla sua capacità di individuare soluzioni efficaci.

Sono molto grata a Laura Volpi, per l'amicizia e per gli stimoli derivati dal confronto con le sue accurate ricerche americaniste dedicate alle implicazioni sociali degli studi di genetica nel contesto dell'Amazzonia peruviana. Sono molto grata anche ad Angela Biscaldi, per avermi più volte dato l'occasione di valorizzare e diffondere gli esiti dei miei studi attraverso lezioni e progetti di terza missione.

Un ringraziamento sentito va alle antropoghe e agli antropologi del Dipartimento "Piero Martinetti", che hanno rappresentato un punto di riferimento prezioso per la valutazione dell'andamento della ricerca e per la collaborazione costante. Ringrazio per questo in particolare Gaetano Mangiameli, Maria Sapignoli e Luca Ciabbari.

Sull'altra sponda dell'Oceano, sono stati notevolmente importanti tanto le ricerche quanto i pareri professionali dell'antropologa del CIESAS Laura Montesi: le sue osservazioni puntuali sono state assai utili per orientare le analisi proposte dalla presente tesi.

Ringrazio infine tutta la mia famiglia per il supporto trentennale nel mio percorso di vita e di studi, per avermi sempre dato tutto l'amore e le possibilità che potessi desiderare. In particolare, ringrazio i miei genitori per il sostegno al mio lavoro, che altrimenti sarebbe risultato certamente più duro. Concludo con un pensiero carico di affetto e gratitudine a mio nonno, scomparso pochi mesi prima della mia partenza per il campo: anche se non lo sa, proprio lui che non amava allontanarsi dal suo cortile, mi ha accompagnata fino in Messico.