

***La metafora del serpente interno al corpo  
Concezioni, rituali e terapie della prima infanzia  
nell’Africa sud-orientale***

(di Gabriella Mondardini)

Convegno **Venus, venum, venenum**  
Senigallia, 29 novembre –1 dicembre 2002

Il serpente è un soggetto “buono da pensare” simbolicamente. Lo stilista Roberto Cavalli lo mette in opera per lanciare un profumo. Qui il serpente sta ad indicare la seduzione. “Comprate questo profumo e sarete seducenti, affascinanti, ammaliatrici”, dice il messaggio alle donne. Ma il serpente che attrae, seduce e affascina è quello stesso che, nel paradiso terrestre, nella tradizione giudaico-cristiana, rappresenta la pretesa di accedere all’albero della conoscenza, la tentazione a trasgredire, disobbedire, infrangere le regole, incarnando il male, il peccato, il demonio. C’è nel peccato originale una morte spirituale che sarà riscattata attraverso una donna, la madonna, che siamo soliti vedere nelle immagini nell’atto di schiacciare il serpente. E tuttavia il serpente ricompare come simbolo che, attraverso la morte, ridona la vita: avvolto nella croce rappresenta il Cristo che con la sua morte ridona agli uomini la vita spirituale, espiando il peccato originale, a garanzia della vita eterna.

Questa dimensione bipolare del simbolo del serpente emerge anche nella tradizione medica. In una delle versioni del mito, Asclepio, il dio greco della medicina, resuscita Glaukos grazie ad un’erba perduta dal serpente, accorso a salvare un serpente ucciso dallo stesso Asclepio. Nel mito di Gilgamesh, nella più antica tradizione sumerica, è invece il serpente che strappa dalle mani dell’eroe l’erba dell’immortalità. Ma l’immortalità è riservata agli dei, agli uomini spetta invece la morte. La medicina, come il profumo di Cavalli e il serpente nel paradiso terrestre, è qualcosa che va oltre e contro l’ordine delle cose. Asclepio che si era arrogato il diritto di ridare la vita, viene punito da Zeus che lo uccide con un fulmine e lo compensa collocandolo in cielo nella costellazione del serpentario; quanto a Gilgamesh, sono sempre gli dei che mandano il serpente a rubargli l’elisir di lunga vita, procurato attraverso il suo lunghissimo e pericoloso peregrinare nel mondo.

L’immagine del serpente, presente ancor oggi nei simboli che indicano le farmacie e le istituzioni mediche, (il bastone di Esculapio e il caduceo) sembra conservare, nel tempo, la rappresentazione della medicina come sfida al destino umano della morte.

Questa capacità del serpente, di prestarsi a incarnare la problematicità della condizione umana, in bilico fra il bene e il male, la salute e la malattia, la

vita e la morte, emerge, in versioni diverse, nei miti ancestrali del mondo orientale, nelle culture amerinde e nella tradizione mediterranea, egiziana e greca: Levi-Strauss, nei suoi studi sul mito e in più esempi tratti dai miti amerindi, trova conferma alla sua ipotesi dell'attitudine del pensiero umano ad operare in termini di opposizioni simboliche; e Jung, dal canto suo, pone il serpente fra i simboli della trasformazione, a individuarvi evocazioni archetipiche e dinamiche dell'inconscio.

Nell'uno e nell'altro approccio teorico si possono cogliere sollecitazioni a vedere, nel serpente, la figura di quello che l'antropologo Victor Turner identifica come "essere transizionale". Gli esseri transizionali rappresentano, nei riti di passaggio, figure ambigue, che si sottraggono alle regole sociali del ruolo. Esse si situano, simbolicamente, nella fase liminale del rito di passaggio. Il rito di iniziazione, ad esempio, rappresenta per l'iniziando la morte nello status sociale del bambino e la rinascita nello status sociale di adulto. C'è un momento, di limen appunto, in cui l'iniziando non è né bambino né adulto. Il serpente, osserva Turner, "sembra che muoia, ma solo per liberarsi della vecchia pelle e comparire con una nuova". Ma c'è di più. "Per il principio dell'economia (o di parsimonia) del riferimento simbolico, i processi logicamente antitetici della morte e della crescita, possono essere rappresentati dagli stessi simboli. ...Questa coincidenza di processi e nozioni opposte in un'unica rappresentazione, è quanto caratterizza la peculiare unità del liminale: non è né questo né quello e tuttavia è sia l'uno che l'altro" (1967:130). E il serpente si presta appunto, con contenuti diversi nelle varie culture, a rappresentare le categorie opposte del bene e del male, della vita e della morte, del Cristo e del demonio. Il suo veleno può rappresentare una cura, ma in dosi eccessive può provocare la morte. Ovunque gli si attribuiscono contrasti significanti: dalla bestia seduttrice al veleno, dal filtro d'amore al filtro di morte.

Queste brevi e schematiche riflessioni sono forse di qualche utilità per comprendere la concezione, presente nell'area dell'Africa sud e centro-orientale, dell'esistenza di un serpente interno al corpo, collegato a salute, malattia e cura, e di cui ogni individuo sarebbe portatore.

Per la documentazione mi sono servita della letteratura etnografica, per la verità assai scarsa, e di fonti di una ricerca diretta, che ho coordinato personalmente, nell'ambito di un progetto di formazione in Antropologia medica in Mozambico.

Il primo, a mia conoscenza, che ha descritto la concezione del serpente interno al corpo, è stato Henry Junod, che nei primi anni del '900 ha condotto la sua attività missionaria e una corposa documentazione etnografica fra i Bantu del Sud del Mozambico. Riguardo alle malattie infantili egli individuava, a livello locale, una tipologia classificatoria che distingueva una grande malattia (*tilo*), le convulsioni, attribuite all'influenza del cielo, e la piccola malattia, la diarrea infantile. Entrambe le malattie, stando a quanto riferisce Junod, erano attribuite al *nyoka*, un parassita intestinale, un lombrico o un serpente, di cui soffrono i bambini e che deve essere combattuto perchè dall'intestino può arrivare allo stomaco e provocare il vomito (1996, 1:67). Il serpente resterebbe dentro il corpo anche nella vita degli adulti, infatti, riferisce Junod, quando essi soffrono di dolori addominali, dicono che è il serpente che morde. La cura efficace è chiamata *dla nyoka*, letteralmente che uccide il serpente, ed è costituita da un decotto di radici, conservato in una pentola detta *milombzana* e somministrato al bambino alcune volte al giorno. Il bambino non deve bere acqua ma solo questo preparato. Se la madre va in viaggio dovrà portarsene un poco in una zucca (1996, 1:67-68). Per curare e prevenire le convulsioni Junod menziona anche il "rito del coccio", che egli definisce un trattamento medico e una cerimonia religiosa. Il rito del coccio è celebrato dal guaritore della famiglia sulla soglia della capanna. Egli pone nel coccio tanti pezzetti di pelle di animali della boscaglia (antilopi, gatto selvatico, elefante, ippopotamo, ratti, faine, cobra velenosi, ecc.) e li lascia bruciare. Quando emettono fumo vi si espone il bambino per un certo tempo, il corpo, la faccia, le narici e la bocca. Il bambino può mettersi a piangere, espirare, tossire, urinare sul fuoco... è proprio quello che ci si aspetta da lui. Poi il guaritore prepara un composto con le polveri delle pelli bruciate e succhi di piante oleose, e con questo unguento unge il corpo del bambino "insistendo soprattutto sulle articolazioni per aiutare il bambino a crescere (1996, 1:62). Il resto della pozione è conservato in un pezzo di canna

chiusa alle due estremità, che la madre somministrerà al bambino successivamente.

Riguardo a queste pratiche la posizione di Junod è chiara: “ Questi trattamenti non hanno alcun valore, il grande verme intestinale non è che un prodotto dell’immaginario degli indigeni. I bambini soffrono spesso di vermi e convulsioni al seguito di malaria e dissenteria, ma né la *milombzana* che gli applicano ogni giorno, né la *biqueta* (una sorta di vaccinazione che gli applicano due volte al mese) (1996, 1: 69-70), né la pozione, possono alcunché per evitarle. Eppure questa pratica è così radicata nella mentalità indigena che è impossibile sradicarla. Il bambino cresce grazie ai rimedi, e nemmeno i convertiti l’abbandonano” (1996 1:468).

E’ una posizione che riflette bene quello che deve essere stato l’atteggiamento dominante nei secoli della colonizzazione dello stato cattolico portoghese nei confronti della medicina indigena. E’ significativo che ancor oggi la cura tradizionale venga indicata col termine *cofreal*: riferisce una informatrice “appena nasce un figlio è necessario fare una cura *cofreal*, perché dalla sua bocca esce una specie di schiuma o vomita e ha spesso la diarrea”. *Cofreal*, come sottolinea Esmeralda Mariano, deriva dall’arabo *kafir*, infedele; *cafre* è usato in portoghese per indicare la popolazione nera che abita nella regione sud-orientale dell’Africa, la parola *cofreal* si riferisce al selvaggio (2000:82).

Mi sono dilungata sulle considerazioni di Junod perché mi pare utile vedere poi, attraverso la ricerca diretta, se e come queste pratiche persistono e se e come si sono trasformate, tenuto conto che anche il governo locale, dopo l’indipendenza ottenuta nel 1975, ha tentato di estirpare, sulla linea di instaurare un ordinamento politico sul modello del socialismo scientifico, le pratiche mediche tradizionali, riaccolte poi una volta preso atto che la maggioranza delle persone, in specie nelle aree rurali, continua a farvi ricorso, anche per l’insufficienza dell’assistenza sanitaria.

Ritornando alla rassegna storica-etnografica va ricordata Dora Earchy, che in un lavoro apparso nel 1933 riguardo all’area di Gaza, fa riferimento ad uno “strano concetto di *nyakwadi*: in ogni persona vive *nyakwadi* in forma di

serpente”. Esso abita la parte anteriore del corpo, appena sopra l’addome. Se si sposta nella parte posteriore del corpo, lui stesso e il suo portatore moriranno, ma *nyakwadi* ha anche una funzione positiva, è lui che foggia il bambino fin dal giorno del suo concepimento, è sempre lui che spinge fuori il bambino quando è pronto per nascere...nyakwadi è essenziale alla vita (cit. in Green p.91 e Mariano p...). La rappresentazione di una relazione fra il serpente interno, la fecondità e la nascita è segnalata anche in una regione del Transvaal da Krige e Krige in una pubblicazione del 1943 (cit. in Green p. 92).

Alcuni collegano la “credenza” del serpente interno alla stregoneria, altri, come già Junod, ai vermi intestinali, ma ricerche mirate, svolte più recentemente da Edward Green e da altri, in più aree linguistiche del Mozambico e dei paesi limitrofi, non sembrano avvalorare queste ipotesi, mentre ne rilevano la diffusione dal Sud-Africa fino al Sud dell’Etiopia, a conferma dell’ipotesi di Janzen, secondo il quale quest’area, per quanto concerne l’idea di salute e le pratiche ad essa connesse, costituirebbe un’area distinta da altre zone di lingua bantu,

Dobbiamo ad Edward Green la riflessione più articolata sull’argomento, il quale, fondandosi sulle informazioni di numerosi guaritori di aree diverse e di differenti gruppi etnolinguistici (1997), ha ritenuto di poter identificare l’idea del serpente come “guardiano della purezza del corpo”. Secondo quanto rilevato da Green “Tutti nascono con un nyoka nel corpo ed esso rimane nel corpo fino alla morte. Esso può muoversi su e giù nel corpo, dalla regione del cuore all’addome. Nyoka non è visibile anche se il corpo viene aperto. La sua esistenza è confermata attraverso le sensazioni del corpo quando è disturbato. Per esempio se lo sporco, il cibo avariato e cattive medicine entrano nel corpo, il nyoka può contrarsi e causare crampi o può fare rumori di reclamo nello stomaco. Il nyoka pulisce il corpo attraverso la diarrea, che, come la mestruazione, è vista come una funzione naturale per liberare il corpo dalle impurità”(Green 1999:92-93).

L’interesse di Green è prevalentemente cognitivo, orientato a individuare le teorie indigene delle malattie da contagio, e la concezione del serpente interno sembra rispondere agli obiettivi della sua ricerca: “questo serpente è concepito

come una forza invisibile che richiede la purezza del corpo in cui abita. Se nel corpo entrano degli elementi contaminanti il nyoka reagisce con dispiacere causando dolore e disagio. Esso è rappresentato come se avesse una personalità indipendente dal corpo in cui abita”. Nyoka, conclude Green, può essere pensato come “un’espressione simbolica del bisogno di rispettare il corpo umano, anche come un sistema immunitario”(92-93).

Il contributo di Green è importante perché contribuisce a smentire l’idea dell’incomunicabilità fra la medicina indigena e la medicina occidentale: egli osserva, ad esempio, che la visione della diarrea, come mezzo per liberare il corpo dalle impurità, si uniforma al pensiero medico corrente sulla diarrea. E tuttavia nel lavoro di Green sono molti i problemi che rimangono aperti. Concentrandosi sugli aspetti cognitivi Green rischia di lasciare in ombra gli elementi sociali impliciti nella concezione stessa e nella pratica della cura. Il quadro in cui si situa la concezione del serpente nel corpo a me pare più complesso, a giudicare da quanto emerge dalla ricerca diretta.

La ricerca di campo è stata condotta da una studiosa locale, dal novembre 1999 all’agosto 2000, nel quartiere di Xipamanine, alla periferia di Maputo. Il quartiere, cresciuto a dismisura per l’immigrazione dalle aree rurali durante la guerra civile, si caratterizza per un grande mercato, che ospita anche molti banchi di vendita di medicinali tradizionali. Nel quartiere c’è anche un centro sanitario ed è qui, insieme ai banchi del mercato, che sono iniziati i primi contatti con gli informatori. Sono stati informatori privilegiati le madri, custodi prioritarie della salute dei bambini, ma anche molti guaritori locali, che nel quartiere hanno anche la sede della loro associazione (AMETRAMO associazione medici tradizionali Mozambicani).

L’eterogeneità etnico-linguistica del quartiere, dovuta alla recente immigrazione urbana, si manifesta anche nel gruppo degli informatori: ci sono donne Rhonga, che costituiscono il numero più elevato, ma anche Chopi, Macua, Gitonga e Changane, e così anche fra i guaritori, provenienti da Gaza, Inhambane e persino dallo Swaziland. Ciò nonostante si riscontrano maggiori ricorrenze che differenze nella concezione della malattia e della cura. Non solo la concezione del serpente interno persiste, ma esso viene qui rappresentato,

differenziandosi da quanto emerso dalla letteratura, in maniera originale. Il serpente come s'è visto, per la sua ambiguità in termini classificatori e per la sua bipolarità di significati contrastanti, è buono da pensare simbolicamente. Qui, nell'immagine che ne forniscono i guaritori, il serpente viene rappresentato con due teste, a volte addirittura duplicato. Così un guaritore lo descrive come un lombrico corto, con due teste, che quando si muove e si gira la persona cade in terra ( ); Tutte le persone nascono con un serpente che è trasmesso dai genitori attraverso il loro sangue( ); “Il bambino nasce col nyokane, che gli è trasmesso dalla madre ed è una malattia che si deve curare. Si tratta di una specie di lombrico, che vive nell'organismo umano. Esiste un altro tipo di lombrico, che è piccolo e si riproduce, ma si può facilmente curare ed eliminare in ospedale. Io parlo invece del nyokane, che si può curare soltanto con le medicine tradizionali. Nel corpo ne esistono due, maschio e femmina, uno del diametro di una matita e uno

più grosso, della dimensione di un dito, entrambi con due teste. La cura serve per uccidere ed espellere quello più grosso, la femmina, che è anche quello più pericoloso, infatti può provocare tsanyuka, in cui la persona si contorce, cade, espelle schiuma dalla bocca. Questa malattia si cura soltanto dal guaritore”. Qui dunque i serpenti sono due, ben differenziati dai vermi intestinali, e provocano la malattia del nyokane, che si cura esclusivamente dal guaritore con una medicina che assume lo stesso nome della malattia.

Le madri sono ben informate in proposito e gran parte di loro, al banco dei medicinali, acquistano proprio la medicina del nyokane. Nella rappresentazione delle madri i sintomi della malattia sono molteplici: si va dalla “malattia degli attacchi”, che compaiono in relazione al ciclo lunare e si manifestano con svenimenti, fuoriuscita di saliva dalla bocca, occhi rivoltati e tremiti, alla diarrea, vermi intestinali, febbre, vomiti, ecc. Secondo un'informatrice *nyokane* si riferisce alla elasticità della testa del bambino che può svilupparsi in modo anormale “se non si esegue correttamente la cura , crescendo il bambino diventa instabile, può perdere l'equilibrio e cadere. Le persone, quando vedono queste manifestazioni di malattia dicono: *ah, a vamo kotanga nyokana*, non sono

riusciti a curare il nyokane e si preoccupano di far allontanare i bambini perché non siano contagiati”(p.8).

La cura è in genere preventiva ed è piuttosto complessa. La prima cura che deve essere praticata è *dla nyoka*, (uccidere il serpente), che consiste in un decotto di radici di diverse piante da somministrare tre volte al giorno per un periodo da due a sei anni. Nonostante il termine che indica questa pratica, non pare che il serpente si uccida davvero perché, come afferma un guaritore, “il nyokane è ciò che fa vivere una persona, è lui che macina il cibo e che dirige tutti gli organi interni”. La cura serve semmai ad evitare che rechi danno, infatti non ci si limita al decotto, c’è anche un composto che si conserva dentro il guscio di una lumaca che è considerato particolarmente efficace contro gli “attacchi”. Nel caso di un’informatrice di cultura Chope, l’inizio della cura di sua figlia con la medicina della lumaca ha comportato anche uno speciale rituale: “Mi sono dovuta inginocchiare davanti alla porta di ingresso della casa, con mia figlia in braccio, cospargere delle gocce del liquido innanzitutto sulla sua testa, infine ne ho bevuto un poco e poi l’ho dato da bere alla bambina. Per circa cinque anni ha continuato la cura ...”.

A ben guardare a me pare che tutto il contesto della concezione del serpente, dell’attenzione e della cura dei neonati possa interpretarsi entro un quadro più ampio, riconducibile alle pratiche del rito di passaggio collegato alla nascita. Qui il serpente diventa un simbolo rituale ed è all’interno di questo contesto che trova il suo senso più pieno. Lo studio del rituale, come insegna Marc Augè, non solo costituisce un canale per accedere alla conoscenza di come i gruppi umani danno senso alla loro esperienza, ma fornisce anche indizi sulle relazioni di potere messe in opera dall’organizzazione sociale.

La nascita com’è noto rappresenta uno dei momenti critici nella vita dell’uomo. Il passaggio da una collocazione fissa placentare nel grembo materno al ruolo di nuovo nato nel gruppo sociale di appartenenza, si presenta denso di incognite, rischi e pericoli, e deve essere particolarmente protetto. Nel contesto in esame, forse anche per l’atavica presenza di un’alta mortalità infantile, l’enfasi sulla vulnerabilità del nuovo nato sembra accentuarsi più che altrove. C’è una fase di separazione in cui il bambino viene tenuto rigidamente lontano

dagli altri. Così un'informatrice: "Dopo il parto, fin quando il cordone ombelicale non cade, il neonato deve rimanere chiuso in una stanza per circa una settimana, per evitare il contatto con persone estranee...secondo la tradizione chi ha avuto da poco rapporti sessuali può essere portatore di contagio e quindi essere pericoloso per il bambino, per questo motivo non può entrare nella camera e avere un contatto diretto con il neonato. ...(La contaminazione avviene ) attraverso il contatto fra la ferita del cordone ombelicale non ancora rimarginata e un corpo *caldo*...il contatto con l'esterno, con altre persone...lo può addirittura condurre alla morte" (Lise Nhaca). Come ha sottolineato Mariano, un corpo è considerato *caldo* a causa della febbre, dopo i rapporti sessuali, dopo un aborto, durante le mestruazioni e nei casi di gravidanza (2000:85), dunque il divieto di avvicinare il neonato mette in causa condizioni fisiche e sociali, indicando regole e precisi modelli di comportamento.

Per evitare la contaminazione del bambino la madre durante l'allattamento deve astenersi dai rapporti sessuali, perché il bambino, come osserva un'altra informatrice, "assorbe tutto quello che la madre gli trasmette... Ci sono due tipi di impurità: una è quella collegata alle secrezioni prodotte nei rapporti sessuali, l'altra agli alimenti consumati dalla madre durante la gravidanza". Per evitare la contaminazione il guaritore provvede il *mhofana*, un'amuleto costituito da un pezzetto di pelle di antilope (*mhofo*), che il bambino dovrà tenere legato al collo con un cordoncino.

Dopo la caduta del cordone ombelicale e quindi conclusa la fase di *margin*, segue la fase di *aggregazione*, in cui il bambino viene ufficialmente inserito nel gruppo sociale. Tradizionalmente, come mostrato da Junod, questo avveniva attraverso la cerimonia del *coccio*, una sorta di purificazione del bambino attraverso la fumigazione, che in quell'occasione otteneva anche il nome. È una pratica che persiste. Secondo un'informatrice "Dopo la caduta del cordone ombelicale si porta il bambino dal guaritore per fare *kutsivelela*. Non è necessario che sia malato, anzi il rituale funziona come una cura preventiva. Questa pratica terapeutica è di competenza dei guaritori, perché soltanto loro conoscono gli elementi necessari per realizzarla: si tratta di pelli di diversi animali, mescolati alla scorza di un albero, che sono bruciate. Il fumo è fatto

aspirare al bambino con lo scopo di bruciare tutte le impurità presenti nel suo corpo e quando lui, ad un certo punto, urina sul fuoco, significa che è “cotto”, in altre parole che il fumo ha eliminato in lui il nyokane pericoloso, quello che provoca le malattie” (Melena Kumaio). E qui il serpente svolge il suo ruolo di simbolo rituale, nella sua doppia natura di apportatore di benefici e malefici, e il rito consente di intervenire per modificarne il comportamento, rendendo inoffensiva la sua pericolosità. Junod, come abbiamo visto, rilevava la preparazione della medicina della lumaca con le polveri delle pelli bruciate, c’è forse una relazione con la cerimonia menzionata sopra per dare inizio alla cura della lumaca, e, sempre da verificare, una sostituzione di essa fra i fedeli della chiesa di Sion. Secondo un’informatrice : “Al momento opportuno s’informano le persone che è arrivato il momento della presentazione del bambino, e a volte, come nel caso dei membri della chiesa di Sion, si offre ai familiari e vicini maheu (una bevanda alcolica fatta di mais)”(Lise Nhaca).

La pericolosità del serpente non si estingue definitivamente. La cura deve continuare in qualche caso per due anni (in cui oltre alla cura ci si deve astenere anche dai rapporti sessuali) e finanche per 6 anni . Ci sono malattie che si curano in ospedale, come i vermi, la malaria e qualche tipo di diarrea, ed altre, riconducibili alla mediazione del nyokane, che tuttavia hanno cause più complesse.

Riferisce una informatrice: “L’ultimo figlio del primo matrimonio è morto all’età di due anni e quattro mesi, perché soffriva di nyokane....dopo aver fatto dei tentativi in casa senza risultati sono ricorsa a differenti medici tradizionali, cioè i curandeiros. La diagnosi fatta da loro ha attribuito il suo male a qualche problema con lo spirito del nonno paterno, defunto. Tutti i guaritori –indovini da me consultati mi hanno detto che il nonno voleva questo mio figlio, il bambino ha ricevuto il suo nome...poi lui è morto e sono i suoi spiriti che lo desiderano”(Lidia José Jamisse).

E un’altra informatrice:”Mia figlia ha una malattia che i medici non riescono a curare, perciò mi hanno detto che dovevo rivolgermi a un guaritore. Così una volta, con mia madre, siamo andate a Xai-Xai, abbiamo percorso circa duecento chilometri, perché i guaritori di quella zona sono più capaci a curare

molte malattie complesse e inoltre sono meno cari, rispetto a quelli di Maputo. Qualcuno l'ha fatta nascere così, con questi problemi di salute: è la famiglia di suo padre. La bambina ha la testa grande perché lo spirito della nonna vuole così. (Il guaritore) afferma che può guarire, ma è necessario il consenso del padre e della sua famiglia (Anonima).

Fra gli spunti di riflessione che emergono da queste interviste, è centrale il fatto che la malattia mette in causa delle relazioni familiari e sociali. Mariano avanza l'ipotesi che i conflitti derivino dal non aver rispettato le regole del *lovolo*, una istituzione che prevede una serie di doni e contro doni connessi al matrimonio. E' allora legittimo pensare che la concezione del serpente interno che Green identifica come "teoria indigena del contagio", trova senso in questo più ampio contesto socio-culturale. Abbiamo visto che madri e guaritori sono concordi nel ritenere il neonato particolarmente debole, fragile, vulnerabile. Per la sua sopravvivenza bisogna non solo alimentarlo, curarlo e tenerlo lontano da elementi contaminanti, ma anche osservare regole di comportamento sessuale e sociale tali che non possano nuocergli.

Se concepiamo la metafora come fenomeno cognitivo, a indicare il modo in cui concettualizziamo un dominio mentale nei termini di un altro- e abbiamo visto quanto dice a noi il simbolo del serpente nell'immagine di Cavalli, qui l'altro della metafora del serpente sono le contraddizioni e le tensioni sociali rispetto ai valori dominanti. Cosa pensare di una società in cui gli antenati hanno potere di vita e di morte sui vivi, in specie sui nuovi nati?

Una interessante direzione di ricerca ci viene dall'antropologa inglese africanista, Mary Douglas. Per la Douglas

"Il corpo sociale determina il modo in cui viene percepito il corpo fisico. ...Le cure che gli vengono dedicate per la pulizia, l'alimentazione, la terapia; le teorie sulla necessità del sonno e dell'esercizio, su come esso si trasforma nel tempo, su come e quanto sopporta il dolore, su quanto a lungo può sopravvivere; insomma tutte le categorie culturali attraverso a cui il corpo viene percepito, devono essere strettamente correlate con le categorie attraverso cui è vista la

società, in quanto anche queste attingono alla stessa idea del corpo, prodotta da un processo culturale”(1979:99).

Uno sguardo più attento a come, nell’area in esame, funziona e viene rappresentata la società può costituire un passo avanti per la comprensione della rappresentazione del corpo, della salute e della malattia, ed è in questa direzione che intendo orientare, ora, la mia ricerca.